بدائع الصنائع

تأليف

أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني

مكتبة الليثي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Rashti

بدائع الأفكار

تأليف

آية الله الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتي

مؤسسة آل البيت عليهم السلام
لإحياء التراث.

2274
.36208
.313
1980g

الأمر الأول من المقدمة

هذا هو الكتاب المسمى ببدايع الافكار وزبدائل افكار العالم العامل فخر الاواخر والاوائل مصدر العلوم ومجلى المعالم والرسوم خاتم الفقهاء وخاتمهم واعلم العلماء وافقههم رئيس المحققين والمدققين شمس العلماء والمجتهدين عماد الملة والدين العلم العلامة الاواه مولانا الاجل الحاج ميرزا حبيب الله طاب ثراه وجعل الجنة مثواه

وفقه الله تعالى لدرك الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بحكمته ابدع الاكوان واودع فيها انواعا ما يكون وما كان وشرف نوع الانسان بعلم البيان وعرفه مناهج الشرايع ومعالم الاديان وجعلها فروعا مبنية على اصول واركان مبعثة منها انبعاث الاغصان عن الاشجار منطلعة منها تطلع الثمار من الاكمام والازهار حمدا لا تدركه نوابغ سوابق الاوهام والافكار ولا يحيط بعدة السنة الاقلام والاعتبار ونشهد انك الرب المنزه شانه عن التظير والمولى الذي رجع طرف الوهم عن كنهه حسيرا المنعم على عباده بتسهيل كل يسير خطير والجاعل لهم من عقولهم افضل هداية ومشير شهادة تعدها اخر علة يوم النشا واتوى ذريعة تنيل السعادة والثواب ونصلي على خير من ارسله بشيرا ونذيرا وزبدة من بعثه في الورى سراجا منيرا وآله الطيبين المطهرين من الرجس تطهيرا **اما بعد** فان شرف فن الاصول مما لا يخفى على ذوي التميز والعقول فهو لعمري من اجل العلوم الدينية واعظم ما ابتنى عليه الاحكام الشرعية واتم ما يلزم الفقيه الاهتمام به واقوم ما سعت الهمم لتحصيله وطلبه ومن هنا اشتدت عنايتهم بتهذيب اصوله واحكام قوانينه وترتيب فصوله واتقان مطالبه وتقريب محصوله فكم لهم فيه من مختصر كاف في احراز قصب السبق ومطول وافي في جمع فرائده وتحرير ان باعثه على ارتفاع مقارعه وظهور معالمه ووضوح مناهجه الى ان انتهت النوبة الى ذي العلم المنيف وعضد الدين الحنيف ومالك ازمة التالف والتصنيف الغوث الامل والغيث الهامل والغيابات الزاجي والشائل البحر الذي ما الزمن طحلبه والجهبذ الذي من نفسه على دلائل بحر تمد بلاجزر مواهبه والبحر عقب المد قد جزر بحر علمها المتطاطم الامواج وبدر فضلها المشرئب بنوره الفجاج والمولى الهمام العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل والفضائل ونخر الاواخر والاوائل فاتح صحيفة السداد والرشاد وخاتم وفيه الفضل والفقاهة والاجتهاد رئيس المحققين والمدققين واسوة العلماء الراسخين وشمس الفقهاء والمجتهدين نجم اهل الفضل الذي يهتدي به ويحط ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة الفضل الجميل شيخنا الاكمل الاجل واستاذنا الاوحد الافضل العلم العلامة الاواه مولانا الاجل الميرزا حبيب الله مد الله تعالى ظلاله على مفارق الانام وعمر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الاسلام ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والتفرعات الطلوع والافول وعقد الشكالات متحلة بانامل الكمائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول فاجر في ميدان هذا التدوين كبت فضل لا يعدل بعرفين فكان به المضروب المثل السائر شاهد عدل كم ترك الاول للاخر تحرر ما بتوبيبه انامل حذاق الشيها واخلق بخفيفات الزائقة عقد المشكلات وانفض بيمان ندفيفات الفائقة مغالق المعضلات فكم ابدع فيها من افكار ثاقبة واودع في الفضل على كل حادثة وقديمة حتى تلقتها العقول بانعم القبول واذعنت لها نحول المعقول والمنقول وحبتها انظوت على مكنون المنافع حسن ربيعها كما ربقها دام مجده بالبدايع وقال سلمه الله تعالى **القول في اصول الفقه** ومقاصده خمسة وقبل الخوض فيها لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور تنتمي بالمبادي اقتضاء لا ما تقوم والمقدمة بفتح الدال منقولة الى مقدمة الجيش وهي في هذا الاطلاق اسم جنس يطلق على الكثير والقليل ثم الى كل ما يتوقف عليه الغرض الاصلي ومنه اطلاقه على ما لا يتم الواجب الا به وعلى طائفة من المطالب المذكورة امام المقصود من العلوم المدونة للوقوف عليها ولو حمل الاطلاقان الاخيران من جزئيات النقل الاول لم يكن بعيدا وهو ماخوذ من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على المقصود الاصلي من علم او فعل او غيرهما او من قدم المتعدي لانها تقدم ما جعلها على غيره وفتح الدال خلف على ما ذكره غير واحد من اهل العربية ولعل نظرهم الى انها ان اخذت من الازم فالقياس كسر الدال لبس الآد ان اخذت من المتعدي فمقتضى المناسبة المذكورة كسر الدال ايضا وفيه نظر لعدة انحصار المناسبة فيما ذكر فيجوز بفتح الدال بملاحظة انها

في تعريف اصول الفقه

امور يقتدمها الانسان امام المقصود الموقف عليها او لفائدة اخرى ثم من عادة القوم جعل المقدمة تارة ظرفا لما يذكر فيها من الامور واخرى مظروفا مع ان كلا منهما غير الاخر والظرفية تستدعي المغايرة كما لا يخفى ولعل المغايرة هنا اعتبارية كما ان اصل الظرفية كذلك وهي عملا حظة هذه الامور تارة بالاجمال وتارة بالتفصيل فجعل ظرفا باحد الاعتبارين ومظروفا بالاخر ومن هنا جعل الواحد الشخصي تارة ظرفا واخرى مظروفا للتخصص لغرض واستعمال الكلمة في في الظرف الاعتباري كما في قولهم الكرم في العرب ونحوه ليس على وجه الحقيقة الواقعة بل ادعائية بتنزيل الظرف والمظروف الغير الحسيين بمنزلة المحسوسين بضرب من التوسع والتسامح نظير اطلاق الفاظ المقادير على ما ينقص يسيرا من مقاديرها المعينة على ما هو المختار فيها لان المتبادر من الظرفية المصرح بكونها معنى في هي الظرفية الحقيقية كما ان المتبادر من كلمة في ايضا ذلك بناء على جريان التبادر في اوضاع الحروف وتوهم كون استعمال الكلمة في امثال هذا المقام مجازا لغويا بمكان من السقوط والمبادي جمع مبدء والمراد بها في المقام جملة من المطالب العلمية المذكورة في المقدمة بين ما يزيد في البصيرة وبين ما يتوقف عليه تحصيل العلم وهي على ضربين احدهما المقصود بنفسه والاخرى المقصد بقية اما الاولى فقد جعل منها اجناء منهم العضدي تصور العلم وتصور الموضوع وتصور الاحكام والتحقيق ان جملة من المبادي الاحكامية المذكورة في كتبهم تقصد بقية كمسئلة مقدمة الواجب ونسخ الوجوب وجود المباح ولعل غرضهم من جعل المبادي الاحكامية من المبادي المتصورية ما عداها وفي كلام العضدي اشارة الى ذلك حيث صرح بان المعدود منها تصور الاحكام واما الثانية فتنقسم الى المبادي الكلامية والمنطقية والعربية ومنها ايضا ذكر فائدة العلم ومرتبته وشرفه وفي كون جميع ما ذكر في المبادي اللغوية تقصد بقية ايضا نظر فان جملة منها كتعريف الحقيقة والمجاز وتعريف اللغة وتقسيم الالفاظ ونحوها تصور به كما لا يخفى ثم ان ههنا اشكالا متعلقا بالمبادي مبني على جملة منها بعض المحققين الاولى تنبيه عليه المحقق الكاظمي في المحصول ان المبادي ما يتوقف عليه العلم بمعنى امتناع حصوله بدونها وما يتوقف عليه الشروع والبصيرة وقد جعلوا من الاولى المبادي اللغوية والمنطقية والاحكامية والكلامية مع ان علم الاصول غير متوقف عليها اصلا ولعله لاجل ذلك اعتذر الفناري عن اطلاق العضدي عليها ما يتوقف عليه العلم بان المراد انها ما يتوقف عليه البصيرة في العلم لا انه يمتنع بدونها والجواب ان هذه الامور مما لا بد منها في تحصيل العلم كما لا يخفى فهي مقدمة للفقه كما ان الاصول ايضا مقدمة له فالمراد بكونها مبادي انها كذلك بالنسبة اليه لكنها ذكرت امام المقاصد الاصولية تنزيلا لها منزلة الفقه لشدة توقفه عليها وقد اجاد صاحب المعالم حيث جعل المبادي اللغوية ومقاصد الاصول مقدمتين للفقه الشامل ان المبادي معدودة من اجزاء العلم فكيف تذكر في المقدمة مع خروجها عن الاول والجواب ان للمبادي اطلاقين احدهما ما يتوقف عليه تحصيل العلم وثانيهما ما يتوقف عليه تصور العلم كتصور الموضوع والمحمول والقضايا المؤلف منها الادلة المستدل بها على المسائل والمعدود من اجزاء العلوم منزل على الاطلاق الاخير دون الاول الشامل انه اذا كان المبادي بمعنى الموقوف عليه من اجزاء العلم لزم كون العلوم الادبية وغيرها من المقدمات من اجزاء الفقه والاصول والكلام لانها تتوقف على علم الادب والمنطق والبيان ومثل الكلام في بعض مسائل الهيئة والحساب بالنسبة الى علم الفقه وجوابه ظهر من الجواب السابق لان صدق الموقوف عليه عليها مبني على الاطلاق الاول الخارج عن حقيقة العلم جدا وتخلص بعض المحققين عن ذلك بالفرق بين الابتناء القريب والبعيد فجعل من اجزاء العلم الاول وهو تصور الموضوع والمحمول والاقسام الرابع ان تصور الموضوع من اجزاء العلم وقد ذكره القوم مع تصور ما منه العلم في المقدمة لانقال المعدود من اجزاء العلم تصورات معدودات موضوعات المسائل والمذكور في المقدمة تصور موضوع العلم فغاير لانا نقول موضوعات المسائل هي جزئيات موضوع العلم واجزائها لان العلم يبحث عن عوارض موضوعه فاتحدا والجواب ان تصور موضوعات المسائل بالعنوان الاجمالي من اجزاء المقدمة والذي هو جزء من العلم هو تصورها التفصيلي الاقرب الاول من الامور المشتمل عليها المقدمة في تعريف العلم علم هذا العلم لذا عتبار ان اضافي وعلى وفاجري فاب القوم على البحث عنه بكلا الاعتبارين مع عدم كون الاعتبار الاول مزيدا للبصيرة بل الامر بينهما والمقدم الكلام في الاعتبار الاضافي بانه تطبيقا للوضع على الطبع نظرا الى كون الاعتبار العلمي منقولا من الاضافي وان كان للعكس كما قيل ايضا وجمعهم هو كون البحث في العلمي اخصر فاستحق التقديم لاجل ولاجل كونه المقصود بالذات كما قيل فنقول الاصول جمع اصل ولغة في العرف واللغة اطلاقات المبني عليه هو الاشهر اسفل الشيء كما عن القاموس واسفل المحسوس او مرجع الاخيرين واحد وان توهم مغايرتهما بالعموم والخصوص لان العلو والسفل من عوارض الاجسام فلا يعم غير المحسوس والثابت كما نقول هذا الاصل كالبرهان والشرف وتوهم جماعة ان هذه الاطلاقات متغايرة فزعم بعضهم ان المقام موضع تعارض اقوال النقلة واما ان الوضع فاستعمل فيه ما يقتضيه القاعدة عند تعارض الامارات واخر الى ان المقام من دوران الامر بين النقل والمجاز وثالث الى انه من دوران الامر بين الاشتراك والمجاز والتحقيق ان تغاير هذه الاطلاقات مع قرب بعضها من بعض لا يوجب العقول بتعدد المعاني والاصل في ذلك ان دأب العرب التوسع والتسامح في المعنى الحقيقي واستعمال اللفظ فيما يغايرها من المفاهيم من غير الالتزام بتجوز او اشتراك او نقل بل بنحو من التوسع كما ذكرناه في نظائر المقام مثل لفظ الاجماع والحضور

على تقدير اختلاف المعاني فليس من معنى تعارض فيه اقوال النقلة لان المثبتين لا تعارض بينهما الا بعد تضاد المحمولين ولا مضادة بين الاوضاع المتعددة الا على القول بامتناع الاشتراك وكذا ليس من دوران الامر بين النقل والمجاز لاستدعائه الهجر المعلوم انتفائه في المقام المزبورة كلا بل من دوران الامر بين الاشتراك والمجاز وسيجئ التحقيق فيه وفق الاصطلاح ذكر والمعنى مرجعها الى الاربعة المعروفة الدليل والقاعدة والاستصحاب الراجح وذكر ان لفظ الاصل موضوعا لخصوص كل من هذه الاربعة نظرا لامكان ارجاع الاستصحاب الى القاعدة والالزم الالتزام بوضعها لجميع الاصول العملية فرد نادر او دعوى اكثرية استعماله في الاستصحاب بالنسبة الى سائر الاصول غير معلومة بل المعلوم خلافه نعم لو قيل بوضعه لمجموع الاصول العملية حتى اصالة الصحة مثلا بوضع واحد جامع للكل لم يكن بعيدا خصوصا في السنة المتاخرين بل لا يبعد القول بعد الطلاقهم الاصل بلا قرينة الا على ما اخترناه واما الراجح فلم يحتمله استعمالا الا اني لو لم احتمل الاصل في الاستعمال الحقيقة بناء على ما ذكره الكل او احتمل من ان المجاز اولى من الراجح والظاهر هو مبنى على كون مسالة الحقيقة مرجعها الى الظن النوعي ولو قيل بان مرجعها الى اصالة عدم القرينة امكن ادراجها في الطائفة الثانية عن القاعدة ومنه يظهر حال الاصل في قولهم الاصل في افعال المسلمين الصحة نعم الظاهر غلبة الاولين على سبيل الاشتراك لا لهما مباينان اذ القاعدة عبارة عن قضية كلية والدليل سواء اخذ باصطلاح اهل الميزان اعني القول المؤلف من القضايا او من اصطلاح الاصوليين اعني ما يمكن التوصل الخ مباينان لها كما لا يخفى مباينة بين الكل والجزء او بين المفرد والمركب ثم انهم اختلفوا في المراد من لفظ الاصل في هذا التركيب الاضافي بين من فسره بالدليل عليه وبين من فسره بالادلة او بالقواعد والتحقيق ان الاختلاف في مثل المقام لا يكاد يعقل لان البحث عند الارادة بعد تبين الوضع الاصطلاحي يبتني على استعمال الدرك بادئ نظر او كلام متكلم والا فاللفظ المفرد بعد العلم بوضعه غير متعلق به الارادة حتى يسئل عن المراد وان اراد وا تعيين المعنى المنقول فالخلاف لم يوجد لكنه لا يلائم كلام جماعة منهم حيث يعللون ما اختاروه من التقاسير بانه ترك العدول عن النقل وان اراد وا بيان معنى ينطبق على المعنى العلمي استفادوه من النقل فهو بين جيد لكنه لا يوافق ظاهر مقالة الاخرين حيث يصرحون بانهم اختاروا ما اختاروه لكونه اسبق بالنقل كما ستعرف ان شاء الله تعالى الا ان يقال ان المختلفين نظرهم في هذه الالفاظ ايضا مختلف فعرض جماعة منهم وهم الذين لا يرون لزوم النقل ابدا معنى ينطبق على المعنى العلمي وعرض اخرين ابدا المناسبة بين المنقول اليه والمنقول منه وكيف كان فلنتكلم في امور يتضح بها حقيقة الحال **الاول** ان ظاهر العضدي والمحكي عن غيره دعوى التباين بين المعنى الاضافي والعلمي وهو مشكل لان الاصل وان قيد بالاستصحاب والراجح فلا مناص لمدعي العلم كما لا يخفى وكذا ان قيد بالادلة لان اسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل او لملكاتها على الخلاف والادلة للفقه موضوع لعلم الاصول فكيف ينطبق على حقيقته وما يتبين من اعتبار وحيثية الدلالة والحجة عنها في الادلة فينطبق على هذا العلم الباحث عن دلالة الادلة بد فقدان ملاحظة هذا الاعتبار لا يخرجها عن كونها موضوعا لهذا العلم اما باعتبار ان نفس الادلة امور ملحوظة ولو ملحوظا معها تلك الحيثية وحقيقة العلم تصديقات معهودة او ملكة هذه التصديقات باعتبار ان الادلة من حيث البحث عن دلالتها نفيا واثباتا تندرج في المبادي المصدقية بناء على ما يظهر من جماعة من كون موضوع علم الاصول هي الادلة معنونة بعنوان كونها ادلة لان المصدق بموضوعية الموضوع خارج عن حقيقة العلم جدا داخل في المبادي المصدقية بين بفسد او مبين في علم اخر ففي من المعاني امران المبنى عليه القاعدة اما الاول فنظيره على هذا العلم جيد من غير ارتكاب خلاف اصلا من نقل او اضمار بشروط ثلاثة احدها ان لا يكون اسامي العلوم موضوعة لملكات المسائل وهو خلاف التحقيق الاتي في الاشتراط واضح لان اصول الفقه على هذا التفسير عبارة عن مباني الفقه والمعنى العلمي عبارة عن ملكة المباني الا ان يقال ان المباني اعم من ان يكون نفس القضايا الموقوف عليها الفقه او ملكاتها فتحقق الانطباق وفيه ان مباني الفقه لا يتناول المتبادر منه سوى العلوم الموقوف عليه الفقه واما غيرها مما لا بد منه في تحقق الفقه كملكة هذه العلوم او وجود صاحب الملكة ووجود سائر اسباب الاستنباط من الكتب وغيره فلا يذهب الى دخولها تحت المباني ذاهب فتدبر وثانيها ان تقيد الاضافة الاختصاص او تكون بمعهد حتى يرجع الاصول المفسرة بالمباني الى المباني المختصة بالفقه او المعهودة المراد بها المسائل الاصولية خاصة والا فمن الواضح شمول المباني للعلوم العربية وغيرها مما يتوقف عليه الفقه فكيف ينطبق على هذا العلم خاصة وستعرف ما في هذين الشرطين من المنع وان ذكرهما الاكثر وثالثها ان يكون المراد بالاصول المفسرة بالمباني المباني الاجمالية لا تناول المباني التفصيلية التي هي من اجزاء الفقه عن الادلة التفصيلية المستدل بها على المسائل الفقهية وهو ايضا ممنوع وما يتبين في اثبات هذا الشرط من ان المفتي به عن الفقه لما كان ملحوظا في الادلة التفصيلية فلا يجوز ان يكون المراد بالمضاف اي الاصول المباني الاجمالية فمما لا كرامة فيه لان الفقه عبارة عن نفس المسائل الفقهية او ملكاتها واما الادلة التفصيلية فهي غير مراد من لفظ في هذا التركيب الاضافي وان قلنا ان الادلة المستدل بها على المسائل من اجزاء العلوم فافهم وتامل فبنا ولا اصول الفقه المباني الاجمالية والتفصيلية كلتيهما وتما ذكرنا ظهر ما في كلام العضدي والبهائي فان الاقل حاول الفرار من النقل

في تعريف اصول الفقه

بتفسير الاصول بالمباني بدون الالتزام بخلاف اصل لغو والثاني ايضا كذلك مع الالتزام بالاضمار حين اطلاق اصول الفقه واراده هذا العلم منه بان يقال علم اصول الفقه وانكان الشرط الاول من الشروط الثلاثة مستغنى عنه بناء على مقالة الاخر كما لا يخفى لكن القرائن القائمة على الاضمار في هذا المقام غير مطبوع وانكان الاضمار ارجح من النقل نوعا لامكان دعوى الاتفاق على ثبوت الاصطلاح لهذا التركيب الاضافي في هذا العلم واما الثاني فاعني افادة المضاف فيظهر من بعض المحققين امتناع تفسير الاصول بها في المركب الاضافي مع الاغماض عن امكان ارادة المعنى اللغوي بل يمتنع وجهه غير واضح ولعله مبني على كون المتبادر من الاصول المفسر بالقواعد حال الاضافة نفس القواعد الفقهية بناء على ظهور الاضافة في اللامية كما هو المتبادر في مثل قولهم قواعد النحو والصرف والاصول ونحن نقول على هذا التفسير ان الكلام فيه مثل الكلام على تقدير تفسيره بالمباني جعلا للاضافة بتقدير اللام الا ان الشرط الثالث لعله غير محتاج اليه على هذا التقدير كما لا يخفى فيكون اولى من التفسير بالمباني كما لا يخفى على شئ منه وانما على تقدير الانطباق بين المعنيين كما حاجة الى النقل جدا لان الغرض منه هو الغرض من وضع الالفاظ اعني افادة المراد بسهولة وهو حاصل بدون التفاوت وهل يمكن تصحيح النقل مع فرض الضرورة بوجوب المغايرة بين المنقول اليه والمنقول منه فيقال نعم بملاحظة اشتراط الخصوص الذهني في ذلك المعنى الاضافي حين وضع المركب ثانيا بالعلمية فيتحقق المغايرة الاعتبارية بين المعنيين وهي كافية في تعدد الوضع كما في اسم الجنس وعلم الكتاب تامل في اطراف التعيين لاني امثال المقام الثابت فيه الوضع بالتعيين **الامر الثاني** في تعيين المنقول منه على تقدير عدم انطباق المعنيين وثبوت الاصطلاح في هذا العلم فمقول لا اشكال في ان النقل من اصول الفقه بمعنى الاستصحاب غير صالح في المقام وكذا المعنى الراجح كما لا يخفى فبقي كونه منقولا من الاصول بمعنى المباني والقواعد والادلة ولعل المتعين هو الاخير حيث يعتبر في الاصولي في حال الاضافة بمعنى الادلة لكون الانسب النقل من احد الاولين لان التسبيب بين ادلة الفقه وهذا المعنى العلمي بان كلي سواء فتر بنفس المسائل الاصولية او بملكاتها فيكون النقل حقيقة لان غالب المنقول منقول من العام الى الخاص الاصوليين المتطفين بخلاف التسبيب بينه وبين الاولين فانها عموم مطلق ضرورة اعمية مباني الفقه عن هذا العلم سواء فتر بنفس المسائل لان مسائل هذا العلم بعض مباني الفقه بناء على عدم افادة الاضافة الاختصاص او بملكاتها اما الاولى فلان ملكة المسائل عبارة عن علم الجمالها الحاصل من ادلتها في الخواطر ولان ملكة تلك الاصول ايضا من المباني وان لم يكن تصديقا وكذا الكلام في القواعد على تقدير كون الاضافة لامية كما مر هذا وفي حاشية القوانين تعليل الاولوية بوجه اخر وهو لزوم النقل في مدخول لفظ العلم اذا اطلق على اصول الفقه واريد منه العلمي يعني اذا جعل اصول الفقه بمعنى مباني الفقه امكن ان يقال ان معناه العلمي ملكة ادراك تلك المباني بخلاف ما لو فتر بالادلة فان تفسير المعنى العلمي حينئذ بانه ملكة ادراك الادلة غلط فلا بد من العدول عما فتر به اولا الى ما يكون ملكة ادراكه منطبقا مع هذا المعنى العلمي وان خير بانه لنفس الامر لم يراد من فتر الاصول بالمباني وجعل اولى من التفسير بالادلة كالعضدي والبهائي والكاظمي كما ظهر اجمالا مما ذكرنا في الامر الاول ومع ذلك فلم يحصل منه شئ مع ان تنقيح ذلك بالنقل امر مخرج منه رحمه الله والنقل امر مخالف للاصل بل الاصول والمتبع في ذلك مخالفة اصل لاصل هذا مع ما في سائر ما ذكره في تلك الحاشية من وجوه الفساد التي لا يجدي لغرضها غير سائغة الايراد **الامر الثالث** في ان تركيب اصول الفقه حين كونه علما هل هو مزجي او اضافي وعلى الثاني فهل الموضوع هو مجموع المركب من الجزئين كما هو حال العلم والمضاف حين الاضافة مع ان المقول بانه وتظائره كما مر من اعلام الاجناس عرفا نقلا من معناه الاضافي كما ترى ثم قياس العلم الشخصي عن اصول الفقه بناء على ما صرح به بعض وانكان فيه تامل يعلم الجنس فيه ايضا ما فيه وان اراد انه المستعمل في الماء المعهود هو المضاف بعد الاضافة فهو مسلم لكن جميع تركيبات الاضافية كذلك كما لا يخفى هذا تمام الكلام في المضاف واما المضاف اليه هو الفقه فهو في العرف واللغة بمعنى الفهم والظاهر انه مرادف للعلم ويمكن القول بان الثاني اعم من حيث اختصاص الاول بالادراك الحاصل بالذات عن القوة الدراكة ولذا يصدق العالم على الله تعالى دون الاول وقد يفرق بينهما بوجوه منها اعتبار سرعة الانتقال في الفهم دون العلم ومنها اختصاص الفهم بما يعبر عنه بالنكت وفيه نظر يظهر من ملاحظة عدة مقتضية لما ينافي فيه الامران كما لا يخفى ولعل الاعتبار الاول منشاء من قبل البعض الشئ كما هو ظاهر كلامه كما لا يخفى فانه لا يطابق الا على الفطن الذكي وهو سهو لان ذلك من خواص الصيغة دون المادة واما

وفي بيع الفضولي

في بيان المراد من لفظ العلم المذكور في التعريف

الاعتبار الثاني فلا وجه له غير ملاحظة استعمال الفهم غالبا خصوصا في السنة اهل التصنيف والتأليف في ادراك غرض المتكلم فتوهم لذلك اعتبار هذه الخصوصية في اصل مفهوم اللغوي والعرفي وهو كما ترى ضعيف من الفرقين بتفسيره بالادراك المطلق فان القصور ليس فهما جدا كما انه ليس بعلم لغة وعرفا وفي اصطلاح علماء المشرعة عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا هو المشهور في حد الفقه الاصطلاحي ولو بزيادة بعض القيود في بعض الكتب كالزيادة وهو قوله فعلا او قوة ولعل الاحتياج الى هذه الزيادة غير ثابت على بيان الاشارة اليه **والعلم** لاطلاقات القصد بين الجازم المطابق الثابت على اشكال ضعيف واعتبار الثاني دون الثالث وهذا معناه العرفي واللغوي وقد يتضمن معنى الشعور فيتعدى بالباء والا فهو متعد بنفسه يقال علمته وعلمت به بمعنى شعرت به وهذا الاطلاق ليس بكثير ولا يجوز فيه وان قال بان بعض اسام التضمين يرجع الى التجوز في الضمن فيه والاصل المنعم الى التصور والتصديق وعليه جرى اصطلاح اهل الميزان والمعقول بل يمكن ان يقال انه من اطلاقات العرفية الشايعة وجعل منه قوله ثم وعلم آدم الاسماء كلها وفيه نامل **وملكة** التصديق وهذا الاطلاق شايع عند الاضافة الى احد العلوم المدونة كقولهم علم النحو وعلم الكلام وقولهم فلان يعلم النحو وقد يجعل منه ما ورد في حق الائمة الطاهرين من ان الله فقههم علم ما كان وما يكون بدليل استدراك قد العلم لو كان المراد التصديق الفعلي اذ يكفي حينئذ ان يقال علمهم ما كان وبذلك يدل الحديث على كونهم عالمين بالقوة لا بالفعل الا ان يجعل لفظ العلم المفعول المطلق مطلق الملكة اي القوة القابلة للفعلية كما في صورة اضافته الى الصناعات مثل الخياطة الثوب كما يقال فلان يعلم الخياطة فان الخياطة لا يتعلق بها التصديق بفعل الخياطة مراد به ملكتها او القوة التي يقتدر بها على فعلها كذا استظهر بعض المحققين وفيه نظر لان مجرد الملكة اي القوة لا يطلق عليها العلم فلا يقال علم العدالة وعلم الاجتهاد واما قولهم فلان يعلم الفقه فالمراد انه يعرف القواعد التي لا بد منها في تلك الصنعة ولذا لا يناسب الى الافعال الفطرية التي لا تتوقف على بعض القواعد فلا يقال علم الاكل او فلان يعلم الاكل واما نقلها فافهم **والمسائل** كما قيل ومنه اطلاق العلم على العلوم المدونة كما يقال النحو علم يعرف به اه بناء على كون اساميها موضوعة لمسائلها لا للملكات تصديقها والا رجع الى الثالث والا نقضنا عليه معلومية استعماله في نفس المسائل المراد بها المحمولات المنتسبة او مجموع القضية لان لبس المشار اليه مع كونه خلاف المشهور نمنع كون اسامي العلوم موضوعة لملكاتها البتة بل يلزم لارادة المسائل بالمعنى المشار اليه منه لامكان ارجاعه الى الاطلاق الاول بارادة التصديق بها المعهودة وكيف كان فلفظ العلم ليس منزلا على الادراك المطلق كما زعمه جماعة منهم صاحب المعالم في ظاهر كلامه لانه مبني على اصطلاح اهل الميزان واللفظ لا يحمل على غير عرف المتكلم الا لضرورة معتد بها في المقام مع انه لو اريد به الادراك لنا ولما تقول ومعلوم ان الفقه تصديقي لا تصوري وغايته ما يقال ان القيود المتاخرة تكفي مؤنة اخراجها عن الحد وقد ان المطلق عند المشهور على ما نسب اليهم مجازي المقيد حتى في القيود المتصلة فيثبت المطلوب وهو كون المراد بالعلم خصوص التصديق وهذا هو عين حمل العلم على التصديق بالاخرة مع ارتكاب مجازين احدهما حمل العلم على مطلق الادراك كما بينا ثم تقييده بالعلم التصديقي ثانيا على المشهور اللهم الا ان يقال ما هو المختار من عدم كون القيد مطلقا حقيقة في المتصل مجازا في المنفصل خارج عن التجوز الثاني فافهم كل ذلك مضافا الى غناء العلم بمعنى الادراك في الفقه عن تعريف الجزء وتضمن معنى الاشعار حينئذ سبك مجاز عن المجاز كما لا يخفى وعلى المعنى الاخير اعني المسائل كما هو واضح واما الملكة فقد فسره بها جماعة من المتاخرين لكن الظاهر من كلام جملة من المتقدمين تفسيره بالتصديق وهو الاظهر لانه معنى المتبادر منه العرفي واللغوي واما الملكة فهي وان صح ارادتها في المقام لكنه لا ضرورة داعية اليه **توضيح** ذلك ان اطلاق العلم على ملكة التصديق انما مبني على تنزيل القوة القريبة بمنزلة الفعل تسامحا كما اشرنا اليه انفا حتى يكون حقيقة ادعائية مثل سائر المسامحات العرفية او مبني على التجوز بعلاقة السببية مثلا والا فلفظ العلم ليس مشتركا بينها وبين التصديق حتى يكون من قبيل الاضداد ضرورة تقابل القوة والفعل وعلى التقديرين فلا بد من تضييقه صارفا وقرينة هنا الا ما ربما يتوهم تارة من اشتهار كون اسامي العلوم موضوعة لملكاتها واخرى من توقف تصحيح عكس التعريف وطرده على ذلك وكلاهما غير مجديين اما الاول فلعدم الاشتهار اولا ولكذب الشهرة ثانيا الا ترى انا لم نجد موضعا اريد منه من اسامي العلوم الملكة الا ويمكن حمله فيه على ارادة التصديق المعهود وعلى تقدير الاستعمال فلا يثبت الوضع مع الاستعمال في المسائل ايضا كما في قولهم فلان يعلم النحو ضرورة عدم صلاحية ارادة غير المسائل او التصديق بقاء منه في هذا الاطلاق بعد ورود الامرين الاشتراك اللفظي لعدم الجامع بين القوة والفعل والتضييق والمجاز ثم انا نقول فلان نحوي مثلا اريد به كونه ذا ملكة ولكنه من خواص النسبة واما الثاني ففيه منع الصغرى والكبرى لان تصحيح التعريف بنظر ادعى الاشتهار على تفسير العلم بالملكة وان زعمه جماعة كما سيتبين انفا نعم وبعد تسليم التوقف فالامر دائر بين الخروج عن ظاهر

ستنبيه عليه

ما يقتضيه

ما يقتضيه لفظ العلم والتزام عدا خلال التعريف وبين مراده ومن الواضح عدا ولويته الاول عن الثاني بل الامر بالعكس لوجوب عنايته
الظواهر قبل ثبوت الشاني بخلاف صحيح الحدقانه لبس بحد يح تحاسل يقتضيه الا انسد باب الايراد على الحد ولزم تصحيحها بالحمل على
معنى يطبق على المحدد وانكان مرجوحا فاذا القرينة وهو كما ترى فان قلت تفسير العلم بالتصديق يوجب استدراك ذكر الاحكام لوضوح
عدم تعلق العلم بمعنى التصديق الا بالحكم فيجب تفسيره بالادراك كما فعل جماعة محافظة لعبور التعريف عن الاستدراك قلت لا كراهة في حمل اللفظ
على المعنى المجازي مع ما فيه من وجوه البشاعة المشار اليها التي منها ارتكاب التضمين لاجل التعدية بالباء فرارا عن كون القيد توضيحيا
مع غلبة تخير الحد وعدم تنديه فيه خصوصا اذا كان التوضيح مفروغا بقرائنه كما في المقام وهو عدا امكان توصيف العلم بالشرعي على
وجه يطبق على مصداق الفقه الا بتكلف وكلفة في النسبة كما لا يخفى **والحكم** في اللغة بمعنى الالزام والتصديق المقرون بالبناء
وهو الاخبار ومنه قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله لاطلاق التصديق بكل ما ذكره غير واحد وان كان محملا لكن الاول اقرب باستعمال الاثبات
العرفية فان صدق الحكم على مجرد الاذعان القلبي عرفا لا يخلو عن خفاء والنسبة الخبرية والمسائل والمحمول المنتسب الحق انها بمعنى الخبرية لا
الخبرية ان اريد بها مجرد النسبة المرددة بين الثبوتية والسلبية فقد صدق الحكم عليه واضح وان اريد بها النسبة الثبوتية والسلبية
فمرجعها الى المحمول المثبت لان القيام الثابت لزيد وثبوته له بمعنى وان امكن الفرق بينهما بالاعتبار واما المسائل فان اريد بها مجموع القضية
فقد كونه حكما معلوم وان اريد بها المحمول المنتسب فهو الذي قلنا ان مرجعها الى معنى واحد وهو مضمون القضية فان اطلاق الحكم
على مضامين الاخبار شايع وجعل منه غير واحد من الفقهاء قوله عليه السلام في خمسة اشياء يجب الاخذ بها بظاهر الحكم وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين
فسر الغزالي بالخطاب الخ والبهائي رده بالاحكام الخمسة على نحو الاشتراك اللفظي او المعنوي وظاهر جماعة هو الثاني وهو مشكل بعدم الجامع القريب
بينهما كما لا يخفى والاحكام الوضعية على الاحتمالين وان كان ظاهر الكل او الجل بها هو الثاني كما يفصح عن ذلك اختلافهم في حصرها في
الخمسة والعشرة وعدم الحصر وفيه الاشكال المتقدم وقد يطلق على ما يعم التكليفية والوضعية ويلزم على القول بالاشتراك المعنوي في
الموضعين القول بوضع الحكم لهذا المعنى العام لان الجامع بينهما اعم بعد من الجامع بين التكليفية او الوضعية كما لا يخفى وكيفكان فالمراد
بالحكم في التعريف ليس هو المعنى الاول كما هو واضح ولا المعنى الثاني وان زعم المحقق الشريف لان علم الفقيه بتصديقاته فقد يتصف
الشاذ من الفقهاء جدا الا بعد الالتزام بخروج هذا العلم عن حد سائر العلوم المعلوم كونها عبارة عن العلم بمسائلها المعهودة او
ملكاتها مع ان فيه عن الاول ان يرجع الى العلم بتفهم لوضوح عدم كون علم الفقيه بتصديقاته او بتصديقات الشارع مستفادا
من الادلة بل المستفاد منها تصديقات الشارع كذا قيل وفيه تامل **والتحقيق** ان تصديقات الشارع غير مرتبطة بافعال
كما ستشير اليه فالعلم بها ليس علما بما يعرضها من الاحكام ويمكن تصحيح التعريف على هذا التفسير بتكلفات ركيكة اشار الى بعضها المدقق
الشيرواني في الحاشية الركيكة وهو ان يجعل الباء سببية ليرجع الى ان الفقه هو التصديق الحاصل بسبب تصديقاتها المعهودة الشرعية
واما النسب الخبرية فقد فسرها بها جملة من اهل التدقيق والتحقيق لاجل مناسبة ذلك للعلم بمعنى التصديق وورد عليه انه يعود
ثقل التعريف بحيث لعرفه مثل قولنا نعم انا في الصلوة من النسب الانشائية فتخل عكسا واخرى بخروج معرفة الموضوعات المخترعة ايضا
كالصلوة ونحوها مع ان معرفتها وظيفة الفقيه واجيب عن الاول بان النسبة الانشائية تشبع نسبة خبرية لا محالة فان طلب الشارع
للفعل يوجب ايضا قيام المطلوبية فيندرج العلم بها تحت التعريف بالاعتبار الثاني وعن الثاني بانه ان اريد من معرفة الموضوعات
الشرعية نفوسها فلا ضير في خروجها لان نفوس الموضوع من المبادي فالعلم بها بهذا المعنى خارج عن العلم جدا وان اريد بها
التصديق بصحة حدود تلك الموضوعات فخروجها بهذا الاعتبار مما لا شبهة فيها على التشريح وكاد ان يكون فيه بناء على عدم حصر
الاحكام الوضعية بل يجب مراعاة دخوله لكون العلم بتلك النسبة علما بالحكم الوضعي الشرعي هذه خلاصة ما هو المستفاد من
ظاهر كلامهم وانت خبير بان صحة الحد وعبارة عن انطباقه على ملاحظة اجزائه الا ولين مرجع ذلك الى نسبة
خبرية بعلم بها التصديق كما ان في المحدود التحديد عبارة عن عدم انطباقه على الخارجين ولعل نظره الى صورة التحديد فانها تنتظم
على نهج لفظية صورية كما يقال الانسان حيوان ناطق فزعم صلاحية الاذعان بالصحة والتسليم لذلك وهو سهو وبناء اهل العرف
على عدم اشتمال هذه القضية الصورية على النسبة الخبرية وانها تنحل الى الجمع بين اللفاظين لا الى الاذعان بثبوت شيء لشيء
كيف والضرورة قاضية بمغايرة المحكوم عليه للمحكوم به حقيقة **والتحقيق** ان ما زعمه الجماعة من تفسير الاحكام بالنسب
الخبرية وانكان مناسبا للعلم لكنه بعيد عن النظر الصحيح لان الفقه عبارة عن العلم بما يتعلق بافعال المكلفين والنسب الخبرية
الشرعية سواء كانت نفسية مثل ما يتعلق باوضاع الاجزاء واحوالها كقوله الصراط حق والجنة كذلك وما يتعلق باوصاف

الانبياء والتسمية والتثوبة والتسلية وما يتعلق بالمواعظ وغير ذلك كالعادات وجملة ما يتعلق بالاطلاق والتخصيص لما سماه بعض المتكلمين بالمتعلق بها هي المنتسب الانشائية الشرعية اعني الاحكام الخمسة وغير ذلك من الاحكام الوضعية على القول بكونها ايضا احكاما شرعية اللهم الا ان يكون المراد بالنسب الخبرية ما يتولد من الانشائية فان كل نسبة انشائية يتولد منها نسبة خبرية كما ينتهي عليه وعند المحول في تلك القضايا الخبرية امور منجعلة من جعل الشارع فالعلم بها ليس علما بمجعول بل هو علم بالاحكام التي هي احكامه نعم ظهر مما ذكرنا انه لا بد من تفسير الحكم بالمعنى الاصطلاحي مع كونه مقتضى عادة حمل الالفاظ المتكلم على مصطلحاته اعني الاحكام التكليفية والوضعية على القول بجعلها او الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اما الاول فهو اظهر التفاسير واحسنها لان العلم بالاحكام التكليفية والوضعية علم بعوارض افعال المكلفين وحقيقة كل علم على ما صرح به هي معرفة عوارض الموضوع نعم يلزم حينئذ اسناد تلك العوارض الى الشارع لاعتبار هذا القيد في الحكم الاصطلاحي فيكون توضيحا ومبنيا على تجريد الاحكام عما اعتبر فيه من القيد بارادة نفس الانشاءات الخمس منها من غير اضافتها الى الشارع ولا ضير في شيء منهما اذا دار الامر بينهما وبين ما يرد على التفاسير الاخر من المعيوب التي ذكرنا بعضها وبقي بعضها الاخر فان قلت العلم لا يتعلق بنفس تلك الانشاءات لانها امور تصورية كما لا يتعلق بالتصورات قلت نعم لكن المراد من العلم بها التصديق فان العلم بخطابها وصدورها من الشارع لا ما هيتها كما يتوهم علت بداهة وجوده وارادة ذلك من العلوم المضافة الى التصورات امر شائع كانه حقيقة عرفية فافهم وبذلك يظهر ما في تفسيرها بالنسب الخبرية فقط ما عرفت وكذا الوارد بدلا عن النسب الانشائية وان اريد بالاحكام الخمس هي النسب الانشائية فهو الذي ذكرنا واما الثاني اعني خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والوضع فالمراد بالخطاب هو الكلام الموجه لتوجيه الكلام بالاقتضاء وان اختلفوا في نقل الخطاب الى الكلام الموجه او استعماله فيه مجازا ويرد عليه امور يرجع كلها او جلها الى تفسير الحكم الشرعي بذلك لا الى ارادته في التعريف على تقدير التصحيح ونحن نتعرض لما ذكروه من المنافشات مزيدا عليها بعض ما بدا لنا من وجوه فنقول تبعا لجماعة من المتاخرين وان كان لما ذكروها محل اخر الاول عدم صدقه على خطاب الرسول ومدلول الادلة اللبية كالقياس والاستدلال والاجماع على طريقة العامة مع انها احكام شرعية بالبداهة ولو تكلف في ادخال خطاب الرسول تحت خطاب الله بنحو مما مر في الادلة بحالة الثاني ان من جملة الادلة اثبات الاحكام وهي خطابات الله المتعلقة بافعال المكلفين فيلزم اتحاد الدليل والمدلول ولو عمم خطاب الله على وجه يشمل خطاب الرسول لزم المحذور في خطابات الرسول ايضا وهذا الايراد انما يتوجه على من لا يقول بالكلام النفسي واما القائلون به الذين منهم القوم صاحب هذا التعريف فقد ذكروا انه غير وارد لان المدلول اعني الحكم الشرعي عبارة عن النفسي والدليل هو اللفظي ويمكن التفصي به على الاول ايضا ولذا فاد المفصل بعد ذكر الادلة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال ان مرجعها الى الكلام النفسي اراد به دلالتها عليه ونحن لمقام بسط عن نقل بعض الكلام في توضيح الكلام النفسي ليتبين ان الالتزام به هل ينفع في التفصي عن الايراد المذكور ام لا

واعلم ان البحث في الكلام النفسي من حيث هو ليس من مسائل الكلام بحيث يبانه في كلام الله تعالى ولذا تعرض له المحقق الطوسي في التجريد في مبحث الصفات نعم يندرج تحته مسئلة كلامية لان كلام الله من حيث ثبات موضوع هذه المسئلة تعرض الاكثر له في علم الكلام باعتبار تعلقه به في الجملة كاكثر مباحث هذا الفن الغير المختصة به ومحصل النزاع فيه ان الاشاعرة زعموا ان الانسان اذا تكلم بكلام خبري مثلا امور ثلاثة احدها الالفاظ والاصوات المتقاطعة على حسب ما يقتضيه وضاعها اللغوية من التقديم والتاخير والثاني اعتقاد المتكلم بمضمونه وعلمه به والثالث تركيب مدلول الالفاظ في الخواطر ونظمها على حسب انتظام الالفاظ والاول هو الكلام اللفظي والثالث هو الكلام النفسي وفسروا العضد بالنسبة الثابتة بين المفردين القائمة بالنفس وشارح التجريد بانه مدلول الكلام اللفظي والنفساني بما حاصله يرجع الى الاول اعني المتكلم القلبي الذي هو غير العلم بمضمونه واذا تكلم بكلام انشائي فهما امور ثلاثة اللفظ والارادة والطلب الذي هو مدلول الصيغة واستدلوا عليه بالوجدان وبانه لولا ما حصل الفرق بين كلام المجنون والكاذب نظرا الى استواء كلامهما في اتحاد الالفاظ وعدم الاذعان والاعتقاد وانكان الاول باعتبار عدم شعوره والثاني باعتبار شكه في مضمون الخبر واذعانه بخلاف مضمونه وكذا يلزم ان لا يكون الامر المفصوبة الامتحان مامورا لعدم تعلق الارادة فيه بالمطلوب وذهاب المعتزلة فالمبنية الى عدم معقوليته ذلك المعنى الثالث في الاخبار والانشاء وهذا هو النزاع المعروف في كتب الاصول من ان الطلب غير الارادة او غيره وكان الكلام النفسي انما هو مخصوص بما اشتهر في الاخبار حيث عبروا عما اختلفوا فيه في الانشاء بلفظ اخر والمراد بعد المعقولية نفي ذلك المفهوم والثالث لا استلزام القول به امرا غير معقول كاجتماع النقيضين وان استلزم بعض ما يقتضي صريح العقل بخلافه في خصوص كلام الباري وتفصيل المسئلة مطلوب من مظانه والعرض الاشارة الاجمالية لها لتعرف الحال فيما اورد

الجاعل منه

فلا بد ان اريد بها النسب الخبرية

والاستحسان

والاستحسان

الكلام النفسي في الطبيعي

ما يقتضيه

في المقام واذا تحقق ذلك فنقول ان القول بالكلام النفسي على تقدير صحته وامكان بيان وجه الدليل والمدلول لكن ارتكاب هذا التجوز
اخراج الدليل المحقق الفعلية من خروج الكتاب حيث عرفوه بانه دليل مصطلحا وهو الذي يتوصل به الى مطلوب خبري نظرا الى عدم كون
الالفاظ برهانا على شيء منها بل موجبا للانتقال اليها انتقالا تصوريا او تصديقيا ثم ان السامع العارف باوضاع اللغة
اذا سمع من المتكلم كلاما فله انتقالات ثلاثة احدها الانتقال الى مدلولها اللغوية فينتقل من قوله زيد قائم الى زيد وقيام وثبوته له
انتقالا تصوريا ثانيها الانتقال الى ارادة المتكلم بمدلول اللفظ من دون الاذعان بها نفيا واثباتا وهو ايضا انتقال تصوري
وثالثها العلم بتلك الارادة والاذعان بها ومن الواضح عدم اتصاف اللفظ بالدليلية المصطلحة بالنسبة الى الانتقالين الاولين كوضوح
اتصافه بها بالنسبة الى الاخير لكن لا اشكال عليه لانشائه من العلاقة الحاصلة من الوضع بل من ملازمة عادية ظنية اذ لولا
جريان العادة وبناء اهل العرف على ارادة المعاني عند التكلم بالالفاظ الموضوعة لها حصل العلم بها للعالم باوضاع الالفاظ
لذا لوكثر الكذب والتجوز بلا قرينة والتورية في كلام شخص لما حصل العلم والظن بارادته معنى اللفظ حين تكلمه ومع ذلك فهو
امر خارج عن مدلول اللفظ لان اللفظ موضوع لنفس المعنى لا لارادة المتكلم لانعم هي الغرض الملحوظ في وضع الالفاظ ومن هنا علم ان
معنى تبعية الدلالة الوضعية للارادة ليس اعتبارها في نفس الموضوع له كما ذهب اليه بعض الفضلاء وسيجيء انتم تحقيق ذلك في محله فظهر
مما ذكرنا ان اللفظ من حيث هو ولو مع العلم بالوضع وملاحظة العلاقة الوضعية لتنزيه موصل بقصد يتوصل الى شيء ومع ملاحظة بعض
الامور الخارجية كجريان العادة فهو موصل ودليل مصطلح على شيء اخر غير مدلوله الخارجي والذهني القائم بالنفس عند الاشعري
وانما هو بالنسبة الى المدلول مطلقا موصل بقصد وبهذا التحقيق اندفع ما اشتهر من اتحاد الدليل والمدلول لعدم معقولية استناد مثل
العلم الى ما به يجب مجرد التصور والكشف التصوري كما ذكره الفخر الرازي هذا وقد اجيب عن المحذور المذكور بوجهين الاول ما اشار اليه
بعض المحققين وحاصله ان اللفظ ليس دليلا مصطلحا على الكلام النفسي لو فرضنا ان مدلول الكلام اللفظي واما لو فرضنا المعنى القائم
بالذات الازلية كما هو الاظهر حيث يزعمون انه من الصفات فاللفظ دليل عليه لانه كما يدل على مدلوله الخارجي كذلك يدل على انطباقه
لما في نفس المتكلم وفيه اذ كلا ان الكلام النفسي ليس الا نفس واحد وهو المعنى الثالث الذي يزعمون انه غير العلم والارادة كما
لا يخفى على من لاحظ كلمات العارفين بالنزاع المعروف وتفسير جماعة له بالمعنى القديم ليس في قبال تفسيره بمدلول الكلام اللفظي بل انما هو
على كلام الله والحاصل ان ذلك المعنى الثالث في كلام البشر عبارة عن النسبة بين المفهوم من الفاظه المتحدة مع المتكلم وفي كلام الله عين
المعنى القائم بالذات الازلية فليس تفسيره به شبيها التفسير بالمدلول بل فسادها لا والذي يفصح عن ذلك عموم نزاعهم المطلق الكلام اذ
لا يعقل العموم مع كون المتنازع فيه من خواص كلام الباري وثانيا ان غاية ما يلزم من صحة هذا الكلام كون خصوص كلام الله
دليلا على الكلام النفسي لا مطلق المتكلم فضلا عن مطلق الكلام وهذا عين المدعى لان قصر الحكم على الخاص دليل على عدم ثبوته للعام
وثالثا ان ما ذكره في تفسير المدعى لو تم لم يتم على تقدير تفسيره بمدلول الكلام اللفظي ايضا فيقال ان اللفظ كما يدل على مدلوله اللغوي كذلك
يدل على انطباق ذلك المدلول لما في نفس المتكلم فزيد قائم مثلا يدل دلالة تصورية على مدلوله اللغوي اعني ثبوت القيام لزيد
ويدل ايضا دلالة تصديقية على مطابقة هذا المدلول لما في نفس المتكلم وحاصله ان الصورة الحاصلة في ذهن المتكلم ليست هي
النسبة السلبية او ثبوت القيام لغير زيد مثلا بل هي النسبة الثبوتية المدلول عليها بقوله زيد قائم فيلزم استدراك ما زعمه من ان
ولغوية توسيط ما مفهومه من المقدمة وراتبعا ان دلالة اللفظ على انطباق مدلوله الخارجي لما في نفس المتكلم عبارة اخرى عن دلالته
على ارادة المتكلم لمدلول اللفظ وقد عرفت ان هذا ليس دلالة لا على نفس المدلول بل على شيء اخر ومع ذلك فنسبتها امر خارج عن حاق
اللفظ كما عرفت الثاني ما ذكره بعض الاجلة اقتباسا من الجواب المزبور وحاصل ما ذكره من التزيد والاستفصال في غير محل
الورود ان الالفاظ لم تعتبر دلالة على المعاني النفسية من حيث اقتضائها تصورها بل من حيث القصد الى ثبوتها عند المتكلم واراد تفهمها
وانت اذا امعنت فيما ذكرنا حصوصا الايراد الرابع على الجواب الاول تعرف ما فيه من وجوه الفساد ثم ان ما ذكره المحقق القمي في حل
الاشكال ان اراد به رفع الاشكال الاول اعني اتحاد الدليل والمدلول فيجيء من عدم الالتزام بالكلام النفسي فيه وان اراد به رفع الاشكال
الثاني اعني عدم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عن المدعى غير واضح لان تفصيل الشيء ليس دليلا عليه بمعنى الحجة بل بمعنى
المعرف كما لا يخفى بقي شيء وهو ان الاشكال الاخير لا يبتني على نفي الاحكام بالخطاب بناء على القول بالكلام النفسي اذ لو فرضنا الاحكام
المتعلقة بالنسب الخبرية فالاشكال بحاله لان الحكم الشرعي كما كان ما كان عبارة عن مدلول الادلة الشرعية التي منها الكتاب فلزم
فلزم الاشكال فيها بل في الاجماع على طريقة الخاصة ايضا وحاله ان عدم كون الالفاظ مثبتة للدعوى بل كاشفة عنها لا بأس في كون الكتاب

الناصرين

وجه ان حال التفصيل ان تغايرا بحسب اللحاظ وان انها متغايرة عنوانا والمعتبر من الدليل والمطلوب متغايرة بالحقيقة كما لا يخفى فتدبر

والتسند دليلين على مدلوليهما فانا لا نسلم عرفيا ان الالفاظ يدل على ارادة المتكلم لمعانيها بحكم العادة ولو ظنا واذا كان المتكلم مفروض
الصدق بالبراهين القاطعة دل كلامه عقلية على تحقق مضامينها هذا في اخبارات الكتاب والتسند واما انشاءاته فيستغنى بها
عن المقدمة الاخيرة اذ يكفي في كون الكلام الانشائي دليلا على مدلوله افادته العلم او الظن بارادة المتكلم المضمون من غير اعتبار صدق
المتكلم لان القصد والكذب انما يتعقلان في الاخبار دون الانشاء هذا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات كما في لم وهذا مبني
على جعل العلم بمعنى الادراك واما لو حمل على التصديق كما فعلنا فالعلم بها اي بصدورها خارج عن جنس التعريف لكن يكون ذكر
الاحكام حينئذ توضيحيا كما مر والمراد بالشرعية ما كان منسوبا الى الشرع القويم والدين المستقيم وهو في الاصل الطريق الواضح ثم
منع فيه وفي اصطلاح اهل الاديان الى الاسلام بل كل ما جاء به احد من الانبياء من الاديان والدين عبارة عن مجموع ما يجيء به
النبي من الانشاءات والاخبارات التوقيفية الغيبية او عن مجموع خصوص الانشاءات اي الاحكام الاصلية والفرعية او عن
مطلق ما جاء به النبي قليلا او كثيرا ويؤيده جمع الشريعة بالشرايع واضافة الى الاسلام فيقال شرايع الاسلام لان الشرع والشريعة
والدين بمعنى او عن امر مباين للكل اخذ بظاهر الاضافة الفاضية بالمغايرة وعلى الاول فنسبة الاحكام الى الشرع نسبة الجزء
الى الكل وكذا على الثاني بناء على حمل الاحكام على الجنس والاستغراق ولو اريد به المجموع من حيث المجموع كان كنسبة الشيء الى
نفسه وهو باطل الا ان يفرق بين المنسوب والمنسوب اليه بالاعتبار بحمل الاول عبارة عن التفصيل والثاني عن الاجمال لان
الشرع اسم للاحكام المجعولة ملحوظة بالاجمال دون التفصيل ومع ذلك ففي كفاية التصحيح التسبة نظر مضافا الى انه احمل الاحكام
على المجموع من حيث المجموع كما يأتي انشاء الله وعلى الثالث يكون النسبة اتم كنسبة الشيء الى نفسه على الرابع وهو بعيد الا احتمال ان يكون
نسبة الشيء الى متعلقه بتعلق احكام كل دين به وربما احتمل كون التسبة كنسبة الشيء الى وصفه وهو مع ركاكته وعدم
مساعدة شيء من الامثلة العرفية له ومنافرة الطبع السليم عن قوله القائل بدل الكاتبي مبني على حمل المنسوب اعني الشرع على المعنى
اللغوي الذي هو الطريق وهو كما ترى هذا كله لو لم يكن المراد بالشرع هو الشارع والا كان كنسبة الفعل الى فاعله والاثر الى مؤثره لان الاحكام
الشرعية كلها عبارة عن انشاءات الشارع ثم المراد بكون الحكم شرعيا على ما صرح به غير واحد كونه ماخوذا من الشرع **وقال** سلطان العلماء
ولعل المراد منها ينبغي ان يؤخذ من الشارع ولو لم يكن ماخوذا كبعض المستقلات العقلية وبعضه غير واحد وقد بسطنا الكلام في هذا التقسيم بما
مبنى على خلو المستقلات كلا او بعضا عن البيان الشرعي وهو ممنوع عند جماعة وعواقد فائدة لمسئلة الملازمة لاشتمال الكتاب والتسند
على جميع المستقلات العقلية الا ان يقال بان المستقلات غير ماخوذة من الشارع ولو كانت مفروغا عنها بالبيانات الشرعية لان المتبادر
من الاخذ الناشيء من الاخذ والتأكيد وهو جيد لكن الخطب في الضرورة الداعية الى تفسير الشرعية بكونه ماخوذا من الشارع فليفسر بما كان
من الشرع او الشارع فانه يشمل كل حكم من الشارع علمنا به حتى مثل وجوب النظر في معجزة النبي وان لم يكن من شانه الثبوت بالبيان
الشرعي كما سنشير اليه بعض المجال بقي شيء وهو ان ظاهر التعريف يشمل العلم باحكام سائر الاديان مع ان الاصطلاح لا يساعده فان الفقه
اسم لخصوص احكام هذا الدين ولذا نص بعضهم في تصحيح تعريف الاحكام على الاحكام الفعلية المتبادرة ويمكن ان يقال ان قضية وضع
الفقه في الاصطلاح على وجه التعيين وامكان اختصاصه بعلم احكام هذا الدين لبداهة عدم استعماله الا نادرا بقيده على ما وضعها حال النقل
الا في ذلك لكن يمكن دعوى عموم الموضوع له باعتبار المناط وان كان الوضع خاصا على ما سنبينه عليه في بعض المباحث الآتية من
ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له عاما عكس الوضع العام مع خصوص الموضوع له فلا ضير في ابقاء التعريف على ظاهره نظرا الى
عموم الموضوع له لا الى خصوص الوضع كيف ما كان تقييد الشرعية احترازي عن العلم بالاحكام الغير الشرعية وهو مبني على حمل الاحكام
على غير الاحكام الخمسة او على التجريد على تقدير حملها عليها والا فهو قيد توضيحي كما لا يخفى والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين
في مقابل الاصولية على ما اختاره بعض المحققين اعراضا عن التعريف المشهور الآتي فرارا عما توهمه من المناقشة وطرده وعكسه بوجوه شتى
وانت خبير بانه تعريف دوري ولا يمكن التفصي عنه بمجرد تلفظ الفرع المشتمل عليه الحد على المعنى اللغوي كما لا يخفى خصوصا مع ملاحظة
قوله في مقابل الاصولية فتدبر صريح في ارادة المعنى الاصطلاحي الذي هو المقصود بالتعريف مضافا الى عدم اشتماله على شيء من فوائد التحديد
من الصيرورة الاجمالية الناقصة في تمييز ما يتشابه من افراد المحدد من غيره لان هذا المقدار من التصور حاصل لكل من عرف الاحكام الشرعية
كما لا يخفى نعم لا يرد على طرده وعكسه تحقيقا ما يرد على التعريف الآتي وان اراد بهذا التعريف الاشارة الى ان عد التحديد هذا ولو تعريضا على
القوم المتصدين له كما ياتي كما قد يظهر من بعض ما ذكره في تضاعيف الكلام ففيه مع عدم مساعدة ظاهر هذا السياق حيث جعله مقابلا
للتفسير الآتي ان وجه الاولوية ان كان هو بداهة الفرعية وكمال وضوح المعنى عن تكلف التحديد فمجازفة واضحة لان وضوح الفرعية

في تعريف الفقه

على الصحيح

ليس بازٍ بد من وضوح الشرعية التي يقصدي لنفسها واطال الكلام فيه بل لا بعد القول بانها من الموضوعات الخفية التي لا يتبين امرها الا الماهر الوحد في الفقه والاصول حتى ان هذا المحقق مع كمال تدبره معاشرته في الفنين قد خلط مسائل الفنين خلطا فاحشا والتبس عليه جملة من مسائل الفروع بمسائل الاصول كما بأتي الاشارة اليه وان كان هو عدة الحدود وترتب الفائدة ولو بالرسم المتمم فهو ايضا غير سديد لان ثمرة تحديد اجزاء التعريف هي ثمرة اصل التعريف فما يترتب على نفس الفقه فهو بعينه يترتب على نفس ما في التعريف من الالفاظ خصوصا هذه اللفظة التي وقع في مقام الفصل الاحترازي عن انواع العلوم ومثل هذا الجدوى تعريفه بالمسائل المدونة التي دونت امتها في الكتب الفقهية المعهودة او بما دونت الكتب الفقهية لاجلها وبما اشتملت عليه تلك الكتب فان جميع ذلك لا مساس لها بمقام التفسير والتحديد ولو بالرسم المعطى لبعض البصيرة بحقيقة المحدود لا ينفع فيما يشكل من المسائل ولا يلبس كونها من الفروع او الاصول مما لا يخفى معناه الى ما في اخذ الفقه في بعضها من استلزام الدور والى ما في خصوص الاخير انتفاء عدة سلامة العكس لخروج الفروع المجتهد عنها كما لا يخفى وقد يعتبر انها كل حكم شرعي ينتفع به المقلد والمجتهد غير الاعتقاد كما استظهرناه من بعض كلمات شيخنا الاستاد مدظله تحريرا وتحريرا وهو احسن مما تقدم لان جميع مسائل الاصول مما لا ينتفع بها الا المجتهد المستنبط لكونها من مقدمات الاستنباط حتى ما ثبت من الشرع بعد الحجية كخبر الواحد مثلا بخلاف مسائل الفروع مثل حرمة الخمر وحلية الغنم ووجوب الصلوة والزكوة ونحوها فانها تعم المكلفين بقسميهم ومقلديهم لكن قد يشكل فيه بان المراد بالانتفاع ان كان هو بعد معرفة طرق القضية من الموضوع والمحمول ورفع اجمالها واحراز سائر ما يعتبر في النفع الفعلي انتقض طرده بدخول المسائل الاصولية الشرعية لان حجية خبر الواحد مما ينتفع به الكل بعد معرفة واحراز شرائط العمل به وهكذا غيرها وان كان المراد بانتفاع المقلد به نفعا فعليا خير متوقف على شيء انتقض عكسه بخروج القواعد الفرعية العامة مثل قاعدة لا ضرر ولا حرج وقاعدة البراءة والاحتياط على اظهر الوجهين فيهما وكذا مثل الصلوة واجبة مما يكون موضوعه امرا شرعيا توقيفيا فتدبر ومثل هذا التعريف تعريفها بانه حكم يحمل العامة المكلفين غير العقاء بناء على حمل الاحكام الاصولية لخصوص المجتهد بزعم ان المجتهد والمقلد ليسا صنفين من المكلفين حتى يكون لكل منهما حكم مخصوص به بل هما بشتركان في جميع الاحكام اصلا وفرعا من غير فرق الا من حيث القدرة والعجز بالنسبة الى بعض الاحكام كوجوب العمل بخبر الواحد فان المجتهد يقتدر على العمل به واحراز شرائطه دون المقلد وقد يعتبر بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة كما صنعه سلطان العلماء في حاشيته ثم والمراد بالموصول التصديق الشرعي بقرينة كونه نتيجة للفرعية التي هي صفة للشرعية المفترض في كلامه بالتصديقات الشرعية روحي فالمراد بالكيفية هي الاحكام الشرعية لانها من الاحوال والكيفيات التي تعرض لاعمال المكلفين وصالح لتعلق التصديق بثبوتها للموضوعاتها ومن فسرها بما يتعلق بالعمل كالمحقق القمي ره فهو مبني على ما صنعه من تفسير الاحكام بالنسب والصفات المتعلق بالعمل بنفسه بصلح ان يكون هو التصديق الايقاعي بارد ومن يظهر ان من فسر الحكم بالنسب فضلا عن ذلك ذكر الكيفية فما في حاشية المدقق الشيرواني من الجمع بينهما ليس في محله الا بتعسف بان تكون اضافة الكيفية الى العمل بيانية بعد ادعاء صدق الكيفية على نفس العمل وهو كما ترى وظاهر كلام السلطان وصريح شمول التعريف للاعتقادات على تقدير عدم ذكر القيد الاخير اعني بلا واسطة حيث صرح بخروجها به وهو مبني على احد الامرين احدهما تعميم العمل للافعال القلبية ورجوع الامر بالاعتقادات الى التكليف بعمل قلبي وهو الاذعان والاعتراف المغايرين بعد التجرد والاستكبار المنافيين للانقياد والثاني **وتوضيحه** ان حقيقة الاسلام تحصل بامرين بسيطين هما الاذعان والاعتراف القلبي بالمعارف والامور في الادلة الاربعة ليس امرا بعيدا ما نه كما قد يتوهم في الامور التوليدية لان المقدور بالواسطة وهي المقدمات التي منها مجاهدة النفس في التغلب عن الشبهات فيما نحن فيه معدود رجدانا قابل للتكليف به نفيا واثباتا والثاني المتدين بذلك الاذعان والالتزام بري الظاهر وهو امر غير راجع الى التعرض للامتثال الفروع جدا ولذا نجد في العصاة التاركين للفروع راسا ما لا نجد في الجاحدين والمستكبرين كفرعون وشيطان مع انضمامها بذلك الاذعان جدا كما ينطق به الكتاب العزيز لكونه امرا قهريا حاصلا من المقدمات البديهية والتكليف بذلك انما هو تكليف بالفعل الباطني دون الظاهري وان امكن ارجاعه اليه بجعله عبارة عن عدم الجحود القولي والفعلي فوجوب الاعتقادات عبارة عن مطلوبية طائفة خاصة من الافعال الباطنية وبذلك يندرج تحت التعريف ويحتاج في اخراجها الى ذكر قيد اخر مثل قوله بلا واسطة ومن ذكر كالعضد فهو مبني على ارادة العمل الظاهري المتقوم بالجوارح دون الاعم وثانيهما تعميم التعلق لما يكون بواسطة وبدونها مع تخصيص العمل بالعمل الظاهري والاتي فربما فيه من محافظة التعريف عن جملة من وجوه الاختلال الاتية لكن اخراج العقايد بقيد بلا واسطة

غير صحيح والثاني لفظا كما لا يخفى على من لاحظ كلامه قدس سره صحيح لكن تعلق العقاب بالعمل تعلق مع الواسطة ومن الواضح انه على تقدير تسليم العمل ليس الا حركات لا تتعلقها بالاعمال القلبية تعلق قريب بلا واسطة كتعلق القصد بوجوب الصلوة وكان السلطان حاول بذكر القيد الاخير التعريض على من اهمله وكشف عن مراده من التعلق وح فلا بد من التامل في ان المراد بعدم الواسطة ماذا وكذا المراد من التعلق حتى يعلم كيفية تعلق العقاب بكيفية الاعمال الظاهرية وصرح بعض الاجلة بان المراد بالتعلق تعلق المحمولات بالموضوعات ولم يتبين المراد من عدم الواسطة الا انه ذكر في طيه ما عيفها اورده على هذا التفسير ما يظهر منه ان المراد بالتعلق بلا واسطة هو العرض الذاتي المقابل للعرض الغريب العارض بواسطة وهو الظاهر المتبادر منه ويشكل ذلك بان العقاب غير عارضة للافعال الظاهرية عروض المحمولات للموضوعات مع ان لا مع الواسطة ولا بد منها مع ان صريح كلام السلطان انها متعلقة بها مع الواسطة بقرينة اخراجها بقيد بلا واسطة والحاصل ان العمل في كلام السلطان لا بد ان يحمل على العمل الظاهري والا لم يصح اخراجها بالقيد الاخير وح فان جعل المراد بالتعلق بلا واسطة تعلق المحمول بالموضوع لذاته استغنى عن ذلك القيد لان العقاب لا تعلق لها بالافعال الظاهرية هذا التعلق اصلا مع ان صريح كلامه الاحتياج الى القيد المزبور وانه لولاه لدخلت العقاب والذي يساعده النظر الصحيح جعل التعلق في كلامه مجردا الا رابطا والعلقة التي يمكن تصويرها بين القصد بين فضلا عن المتمائلين وجعل عدم الواسطة عبارة عن قرب ذلك الارتباط وتاكده كارتباط المعلول الاول بالعلة مثلا والمشتاق بالمشتاق اليه ونحوهما وكونه مع الواسطة عبارة عن بعده كارتباط اخر المعلولات بالعلة الاولى مثلا كما يشعر به ذيل كلامه حيث عدل في التعبير عن تعلق العقاب بكونه تعلقا مع الواسطة الى التعلق البعيد وبذلك ينتظم ما اورد من دخال العقاب بلا واسطة في الاخراج لان الاعتقادات الاصولية متعلقة بفروع الاحكام جدا لانها اصولها وهي فروعها العلاقة بين الاصل والفرع لا تكاد تخفى فان شئت جعلت تلك العلاقة علاقة السببية لتوقف القصد بين بالفروع على العقاب بالتدين لكن ليس تعلقها بها كتعلق القصد بين بفروع الاحكام فانه اكد واقرب من تلك العلاقة السببية كما لا يخفى فكل من الادخال والاخراج حينئذ في محله من غير ركاكة عن ان التعبير عن قرب العلاقة وبعدها بالواسطة وعدمها لا يخلو عن اعوجاج في الكلام اذ لا يخفى ما هو المبتنى في فهم التعبير السلطاني فاعلم انا وقفنا على طرده بدخول جملة من المسائل الاصولية كصحة عمل المجتهد برايه ووجوب رجوع المقلد الى المجتهد ووجوب الناشئ ووجوب تسليم العقاب بالتدين لعدم كفاية مجرد الاذعان في الاسلام ومسئلة اصل البراءة واصل الاباحة لانها احكام اصولية مع تعلقها بالعمل بلا واسطة **اقول** الظاهر عدم ورود شئ من هذه على التعريف لان هذه المسائل الظاهر انها من الفروع الا وجوب تسليم العقاب فلا باس بشانه وله ايضا بل يجب فان عرفت ان وجوب تسليم العقاب بداعي الانقياد والالتزام الزائد بن من مجرد الاذعان فقد خرج بالقيد الاخير فهم على تقدير كون الناشئ وجوبه من حيث كون فعل المقصود دليلا عقليا على الحكم الشرعي بملاحظة العصمة لا من حيث كونه موضوعا كما هو الظاهر من التهذيب في غيره فهو من مسائل الاصول لكن وجوب العمل بح عقلي لا شرعي فيخرج بقيد الشرعية فافهم بل ناقل وعلى عكسه يخرج الاحكام الوضعية كلا والاحكام المتعلقة بمثل الحسد والبخل ونحوهما من الافعال القلبية وقد ان خروج الاحكام الوضعية على ما هو المتحقق من عدم كونها احكاما شرعية غير قادح مضافا الى منع خروجها للفرق الواضح بين تعلقها بكيفية العمل وتعلق العقاب فان الاول تعلقا قريبا بالمعنى الذي ذكرنا والثاني تعلقا بعيدا بالنسبة اليه فافهم واما تحريم الحسد والبخل ان سلم مع عدم دليل عليه وان دل على بعد الحسود والبخيل عن رحمة الله كولد الزنا ودناءة الخلقة فرجعه الى تحريم ما يقتضيانه من الافعال الظاهرية كالغيبة مثلا فان الحسود يغتاب لا محالة وبقضيهما كبعض الافعال المذكورة في علم الاخلاق او بغيرهما كبعض الصفات التي ذكرها علماء الاخلاق بشهادة العقل المستقل على استحالة تعلق التكليف بالصفات والحاصل ان الملكات الرذيلة انما يتعلق التكليف بها باعتبار الجري على مقتضياتها من القبايح كالغيبة والمشي في سعاية المؤمن او باعتبار امكان ازالتها ومعالجتها بالاعمال الحسنة او باعتبار الافعال الاختيارية التي تولدها كما ذكروها في علم الاخلاق لا من حيث انفسها فلا يرد بها نقض على عكس التعريف جدا نعم يرد على عكسه مثل حرمة عزم المعصية وكراهته ووجوب قصد القربة فيها بغير فيها كما يرد على طرده دخول المسائل التي هي في الاصولية كحجية الظنون الخاصة على القول بها ووجوب الاخذ بالارجح من الخبرين المتعارضين او التخيير بينهما فالصواب تعريف الفرعية بالحكم الشرعي الذي لم يقصد منه الاعتقاد ولا صفة حكم شرعي اخر فيخرج بالاول ما تعلق العقاب به بالثاني التعبد بانه من مسائل الاصول واما غير التعبدية كاكثر مسائلها مثل حجية العقل والنقل والقرعة والعام المخصص ونحوها فهي خارجة بالقيد الاخير عن الحكم الشرعي ويدخل فيه الاحكام الظاهرية الثابتة في موردي طرقها وموضوعاتها كالبينة واليد والاستصحاب ونحوها وكذا يدخل فيه الاحكام الوضعية على القول بجعلها كما لا يخفى فتبصر الفرعي وما كان المقصود منه الاعتقاد وكان معتدا به لاستنباط الحكم

وفي كون صحة عمل المجتهد برايه من الفروع نظر لانها انما تجب خبر الواحد فيكون من الاصول منه

وجه ان قيد الشرعية لما يجب ان يخرج بها عن تعريف الفقه لا عن تعريف الفرعية والكلام في تعريفها لا في تعريف الفقه منه

وكون تلك الاحكام شرعية يتفاوت الوصول الذي هو بمنزلة الحس فافهم فان فيه دقة منه

الشرعي ومعرفته والاول يسمى باصول الاعتقاد والثاني باصول الفقه والعمل فكل مسئلة تكون مقدمة للاستنباط فهي من اصول الفقه سواء كانت نفسها شرعية كحجية الخبر الواحد ونحوها من تعديدات مسائل الاصول او غيرها مما يتفرع من الشارع كسائر المباحث العقلية او النقلية او اللغوية التي لها دخل في معرفة الحكم الشرعي الواقعي والظاهري مدخلية قريبة او بعيدة وينطبق ذلك على ما هو المشهور في تخصيص مسائل العلوم من كونها ابحاثا عن عوارض الموضوع لان كلما يتوقف عليه الاستنباط يرجع الى البحث عن احوال الدليل بوجه ولا اري بعد ذلك ان يشتبه حال المسائل من حيث دخولها في الاصول او الفروع نعم قد يشكل الامر في الاصول العملية التي هي بين الموضوعات المشتبهة والاحكام المشتبهة ولا يختص بالشبهات الموضوعية كالاستصحاب واصالة البراءة واصالة الطهارة لجريانها في الشبهات الحكمية ايضا فيشكل الامر فيها من حيث انها لا يستنبط منها الحكم الشرعي عند الشك فيه وانما تفيد فائدة عملية محضة نظرا الى ان مؤداها بناء على اخذها من الشارع ليس الا جعل حكم ظاهري على فرد داخل في الفريضة ويخرج عن الاصول ومن ان الاستنباط من الطرق الشرعية المجعولة ايضا يرجع الى التعبد بالاثار في مجاريها بناء على عدة امارات مجعولة بالظن الذي هو اقل مراتب الاستنباط كما عليه الكل او الجل فيلزم حينئذ خروج مسئلة حجية الكتاب والخبر الواحد وامثالها مما يناط اعتبارها بالظن النوعي عن الاصول ودخولها في الفروع فينتقض كل من الحدين طردا وعكسا مع وضوح فساده فلا بد من التفهيم في الاستنباط وجعله اعم من العلم والظن والتعبد والجامع هو الانتفاع في الشبهة الحكمية فيكون ضابط المسئلة الاصولية ان ينتفع به الناظر في الحكم الكلي الشرعي انتفاع المستنبط وحينئذ تدخل فيها الاصول الجارية في الشبهة الحكمية لاندراجها تحت الضابط المزبور على تقدير التفهيم في الاستنباط وجعله عبارة عن مجرد انتفاع الناظر في حكم شئ شرعا الا ان بين بابه واسطة لان التعبد بالحكم الظاهري قد يكون على وجه البناء على انه هو الواقع الاولي وقد يكون على غير هذا الوجه فجعل الاستنباط المأخوذ في ضابط الاصولي ما يشمل الاولة الثاني فيشمل مسئلة حجية الكتاب وحجية خبر الواحد لان الاستنباط او المحقق في مجاريها يرجع الى التعبد على الوجه الاول دون الثاني بخلاف الاصول العملية فان مفادها لا يزيد على صرف التعبد نظير التعبد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر وغيرها من التعبد بالالتزام بهذا التكليف ليس بأولى من التعبد بالالتزام بعموم الاستنباط وجعله عبارة عن مطلق التعبد والانتفاع عند الشك في الحكم الشرعي والنظر فيه مضافا الى ما فيه من الموافقة لطريقة السلف والخلف حيث يبحثون عن الاصول الشرعية في الاصول ودعوى الوجدان فيها على الظن غير مطردة على هذا فيندرج في المسائل الاصولية كما انه على تقدير الاخذ بالواسطة تكون من الفروع كما ظهر وكيف كان فهنا بحث اخر يطرد على التقديرين وهو ان في معنى الاستنباط وهو ان مدخلية المسئلة في الاستنباط لا يراد بها المدخلية التامة بل المراد مدخليتها في الجملة ولو بان تكون احدى مقدمتي الاستنباط وحينئذ فيشكل في القواعد العامة الفقهية كقاعدة لا ضرر ونحوها لانها ايضا يستنبط منها الحكم الشرعي الكلي في مجاريها الكلية كما يقال في الصبر على التعب في المبيع مثلا انه ضرر وكل ضرر منفي فالصبر على التعب منفي فحينئذ الضابط كما لا يخفى والجواب ان الشبهة الحاصلة من الكبروية الكلية الشرعية الى الصغروية الجزئية ليست من الحكم الكلي المجعول كما هو الشائع في جميع الاحكام وجميع مسائل العلوم فان الحكم النحوي مثلا هو رفع الفاعل فقولنا كل فاعل مرفوع مسئلة نحوية واما مرفوعية زيد في قولنا جاءني زيد فليست من الاحكام النحوية ولا من مسائلها والامر في المقام ايضا كذلك لان الحكم المجعول من الشارع انما هو وجوب الصلوة واما وجوب هذه الصلوة المستفاد من قولنا هذه صلوة وكل صلوة واجبة فليس من مسائل الفقه ولا من المجعولات عن جعل الا بملاحظة كونه من جزئيات ذلك الجعل الكلي وكونه كذلك منوط بصغرى وجدانية مختلفة باختلاف الوجدانات والحكم الشرعي لا يختلف باختلاف الاراء والوجدان وكذا الحال في النتيجة المستفادة من ضم الكبرى الى صغرى وجدانية يكون موضوعها جزئيا اضافيا للموضوع الكبرى مثل نفي الصبر على التعب فان نفي الصبر على التعب جزئي من جزئيات موضوع قولنا كل ضرر منفي ولو كان كليا فهو انما يسمى بالحكم الشرعي باعتبار انطباقه عليه لا باعتبار نفسه فهو في نفسه ليس من المجعولات الشرعية ولا من المسائل الفقهية الباحثة عن الاحكام الكلية الشرعية العارضة لافعال العباد على وجه لا يطرأ البدء الاجتهاد ولا يتبدل بتبدل الاراء بقولنا كل ضرر منفي فانه يستنبط منها الحكم الذي يسمى بالحكم الشرعي لكنه لا يستنبط منها الحكم الشرعي الكلي الغير المحوط فيه نحو نفس الموضوع وهو الضرر ولا يقدح في ذلك كون البحث عن هذا الحكم ايضا وظيفة الفقيه لان التشبيه بين وظائف الفقيه والمسائل الفقهية لعلها عموم من وجه فقد يرجح خبر واحد بان الغرض تحديد الموضوعات المستنبطة كالصلوة ليس من نفس مسائل الفقه وان كان الفقيه لا بد له من ذلك ثم على تقدير الاغضاء عن ذلك وتسليم ان البحث عن الجزئيات الاضافية داخل في المباحث فقولنا لا غبار على ما ذكرنا من الضابط لانا نقول ان المسئلة الاصولية ما كانت مقدمة لاستنباط الحكم الكلي الغير المحتاج الى ضميمة

في الكل او الجل

انضمام

في بيان المراد من لفظ الأول في الترجمة المعنونة

التصحيح الوجداني فكل ما ليس كذلك فهو خارج عن الاصول داخل في الفقه فاحفظ واغتنم وحيث اخفى ما قلناه على بعض الاصوليين اخذ في التفصي عن الاشكال بابداء ما يبادر الى مدعاه بادي الرأي فبعضهم فرق بين الاستنباط والاستنتاج ونقض الاخير بما هو اوضح منشأ والصواب ما ذكرنا والا لم ترجع الدليل دسوقي اللغة المرشد واطلاقه على ما به الارشاد كتسمية الشيء الآلة كما ذكره بعض وفيه تامل وفي اصطلاح اهل الميزان قولان فضاعدا يلزم منها قول اخر وفي اصطلاح الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والمراد بالتوصل الانتقال العلمي والظني لان الامارة دليل ايضا في اصطلاح الاصولي بل الظني ايضا عند من يدل يلزم في تعريفه بقوله يكون وعند الامكان لادخال المعقول عنه والفصد لاخراج ما لا يجري على شرائط النظر فانه وان كان قد يتوصل به الناظر الى مطلوب خبري لكنه ليس بدليل في احد الاصطلاحين كما قيل وفيه نظر يظهر من الذب في كون الدليل موضوعا للصحيح والا لم يجز تقسيمه الى الصحيح والفاسد والصواب ان لادخال ما هو دليل واقعي مع عدم مراعاة الناظر لشرائط النظر فضولا وتطويلا فان الدليل في الاصطلاح يطلق على الموصل الواقعي سواء غفل عنه او نظر فيه بنظر غير موصل والنظر هنا عبارة عن حركة الذهن في المبادي لا المركب منها ومن الحركتين المتعاكستين توضيحه ان العلم النظري يحصل من حركات الذهن الثلاثة بحيث اذا انتفى احدها خرج عن كونه نظريا ودخل في الضروري وبالجملة احدها حركة الذهن من المطلوب الاجمالي الى المبادي الموصلة وثانيها الحركة في نفس المبادي تحصيلا لما يناسب منها بالمطلوب والشرائط وثالثها منها الحركة الى المطلوب تفصيلا وهي الانتقال من المبادي المنتظمة الى النتيجة والمراد بالنظر في هذا التعريف لا بد ان يكون هي الحركة الوسطانية لان الحركتين الاخيرتين تشتملان من لفظ التوصل مع ملاحظة كونه المبدأ من الافعال الاختيارية فرجحت اشعاره بذلك دل على الحركة الثانية ومن حيث ان التوصل عبارة اخرى عن الانتقال الذهني دل على الحركة الصاعدة فافهم واما تقييده بالناظر فلما لا بد منه في تعريف الدليل فلا مؤاخذة عليهما ويمكن تطبيق ما في الزبدة على ما قلنا بتامل والتسوية بين الاصطلاحين بان كلي ظاهرا بان الكل والجزء لعدم انطباق الدليل الاصولي الاعلى نفس الوسط الذي هو جزء من القياس الذي هو دليل في اصطلاح اهل الميزان وايضا المناط في الدليل الاصولي هي قوة الايصال وشائبته سواء اقترنت بالفعلية ام لا ومناطه في مصطلح اهل الميزان هي فعلية الايصال فان قلت يلزم حينئذ كون الموصل الفعلي اعني القياس المنتظم دليلا عند الاصولي وهو بديهي الفساد ودعوى ان كونه دليلا اصوليا حينئذ انما هو من حيث شائبة الايصال لا من حيث الفعلية مدفوعة بان الشائبة والفعلية لا يجتمعان في شيء واحد جدا وبعد تحقق الايصال الفعلي فلا شائبة حتى يتصف بها فضلا عن تسميته دليلا اصوليا بملاحظة الحيثية قلت يمنع استحالة اجتماع القوة والفعل في مثل المقام لانا نجد بالوجدان ان الدخان اذا انتفى به الايصال الفعلي الى النار لم يخرج عن شائبة الايصال بمعنى صلاحيته لذلك ولو فرض زوال ذلك العلم الحاصل بفعلية ونحوها على ان المنع انما هو اجتماع الفعلية والشائبة في حق شخص واحد واما بالقياس الى شخصين فليس بممتنع جدا فتسمية الموصل الفعلي دليلا اصوليا يمكن ان يكون باعتبار شائبة الايصال في حق شخص اخر نعم قوة الشيء الجزئي لا يجتمع مع فعليته واما قوة نوع الشيء فلا تزول بفعليته بعض افراده لان قوة الاكل مثلا في الانسان لا تنافي بقاءها مع فعليته في الخارج وبقي هنا شبهة ما خلج ببال بعض الاجلة في تفسير اسامي العلوم بالملكات وسنشير الى الاشارة اليها والى دفعها ويظهر من حاشية الفوائد ان الدليل الاصولي اعم ولا وجه له كما ذكره الفاضل الكاظمي في غاية المامول من ان النظر في الشيء اعم من ان يكون في صفاته واحواله كالنظر في المفرد او في نفسه كالنظر في القضيتين الغير المرتبتين لتحصيل الترتيب فيتم الدليل المنطقي وفيه ان الدليل المنطقي عبارة عنهما مع ملاحظة الترتيب وسائر شرائط الانتاج بدليل بصريحهم بان للدليل مادة هي المبادي وصورة هو الترتيب فلو سلم ان المراد من النظر اعم من النظر في نفس الشيء حتى يشمل ترتيب القضيتين الحاصلتين فلا يستلزم المطابقة وهو شرط التعريف على الدليل المنطقي الا ان يجعل الدليل الاصولي عبارة عن مجموع المنظور فيه وما يحصل بعد النظر من المبادي وهو مع بعده عن ظاهر التعريف وصحته يوجب اتحاد الاصطلاحين الذي صرحوا بخلافه ولعل الفاضل المذكور لم يقصد مما ذكره بيان صدق التعريف على الدليل المنطقي وان التعريف حينئذ يطلق على المفرد والمركب بل بيان المراد من النظر فان قلت الدليل الاصولي اعم من المنظور فيه والمعقول عنه فيصدق على الدليل المنطقي صدق العام على الخاص قلت الدليل المنطقي ليس هو المنظور فيه على وجه التقييد بل على وجه التركيب والدليل الاصولي اعم من الاول دون الثاني فافهم ثم على تقدير صدقه على المركب فلا يتم عدم صدقه على قضية واحدة بل على القضيتين لان القضية الواحدة لا يتعلق النظر بنفسها ولا باحوالها كما لا يخفى فما في الحاشية مما من صدقه على قضية واحدة غير معلوم الوجه ثم ان الدليل عندهم ينقسم الى شرعي وعقلي وعرف جماعة من متاخري المتاخرين الدليل العقلي بانه حكم عقلي بالاستقلال او بواسطة خطاب

شرعي يتوصل به الى حكم شرعي ولم يجد منهم تحديدا وميزانا فاقتفاه الدليل الشرعي غيرهم فتتموه الى الكتاب والسنة وما سماها الثلاثة وانت خبير بان الدليل الشرعي ليس منحصرا فيهما عقلا واصطلاحا حتى يؤاخذ موضوع للقدر المشترك بينهما ولو بعيدا ولكل منهما بالاشتراك فيتحقق به عن التحديد ولو بالرسم والتعريف بالتمثيل انما يحكمان اذا استفيد من المثال ضابطة كلية سواء كانت ذاتية او عرضية ولا يكاد يستفاد من جعل الكتاب والسنة دليلا شرعيا ذلك الضابطة لان تسمية الكتاب بالدليل الشرعي ان كان باعتبار كون ما يحصل بعد النظر فيه من العلم بين الوصلين كلا او بعضا شرعيا فهو تم لانا اذا نظرنا في مثل قولنا اقيموا الصلوة نظرا صحيحا انتظم في اس على الشكل الاول وهو ان وجوب الصلوة مما دل عليه الكتاب وكل ما دل عليه الكتاب فهو واجب ولا ريب ان صغراه وكبراه ليس شئ منهما شرعية بل عقلية محضة لان دلالة الكتاب على الحكم الشرعي ليس بامر يتوقف ثبوته من الشرع فاستدلال مبنية على مقدمات بعضها عقلي وبعضها عادي وبعضها وضعي ولو سلم فلا مسرح لهذا الاعتبار في مثل الفعل والتقرير لان دلالتها في مقدار ما يمكن عليه عقلية كما لا يخفى وبعبارة اخرى ان وجه التسمية ان كان هو كون الملازمة بين الكتاب ومدلوله شرعية فهو تم الا ان يقال ان الملازمة بين الكتاب نفس القول المعصوص ومدلولها انما تتوقف على حجية الظواهر شرعا ولو على نحو الاسناد الا فهو امارة ظنية لا يجوز الاستدلال بها على الحكم الشرعي واما حجية الفعل والتقرير فهي متوقفة على ثبوت العصمة والدليل عليها انما هو الشرع دون العقل فافهم وان كان وجه التسمية هو كون الكتاب بنفسه شرعيا بمعنى كونه امرا صادرا من الشارع فيكون الدليل الشرعي ما كان صادرا من الشارع او من يساويه بخلاف العقلي فانه صادر من العقل دون الشرع فهو وان كان يصح مقابلة الدليل الشرعي بالعقلي لكنه متوقف عليه طرا لصدقه على وجوب الشئ بالتبعية الى وجوب مقدماته مع انهم عدوه من الدليل العقلي الغير المستقل وعكسوا بمثل خبر الواحد والاجماع على القول بحجيتها فانهما دليلان شرعيان ولو على غير الحكم الشرعي مع ان الخبر ليس مما صدر من الشارع كالكتاب شرعيته انما هو بالاعتبار الاول اعني انتهاء الملازمة الى جعل الشارع والحاصل ان مناط كون الشئ دليلا شرعيا ان كان هو ثبوت الملازمة بينه وبين المدلول عليه شرعا خرج الكتاب والسنة عن كونهما شرعيين الا ان يتكلف في ارجاع الملازمة بينهما الى الشرع بالاعتبار المشار اليه وان كان هو صدوره من الشارع خرج مثل خبر الواحد من الامور التي ليست بنفسها كذلك ودخل فيه بقيد مثل وجوب الشئ بالتبعية الى مقدمته ومحرمة ضده مع كونه معدودا في الادلة العقلية ولعل نفس العنوان الدليل النقلي ايا كان احد مقدمتيه عقلية ثم تمثيله بمثل القياس المشار اليه مع الاعتراف بكون كبراه عقلية وان وجه كونه نقليا انما هو كون صغراه نقلية مبني على هذا الوجه دون الوجه الاول ضرورة ان قولنا هذا ما قال الرسول به بوجوبه الذي هو صغرى القياس الذي كبراه هو قولنا كل ما قال الرسول به بوجوبه فهو واجب ليس مما كان الحاكم به هو النقل لانها ضرورية وجدانية نعم المحمولي في تلك الصغرى الذي هو الدليل الاعتقادي الكون وسطا امر شرعي بالمعنى الثاني اي شئ صادر من الرسول فيكون مناط نقلية الدليل عنده كونه امرا صادرا من الشارع او من الوسائط وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ما في هذا التفسير للدليل النقلي من التدرداة لا يحتمل منه مفهوم الدليل النقلي كما لا يخفى فافهم ويمكن ارجاع هذا التعريف الى ما اخترناه بتعميم كون احدى المقدمتين نقلية للاعتبارين فان هذا التعميم يستلزم صدق التعريف على الصغرى اذا كان نفس الوسط امرا نقليا وعلى الكبرى اذا كان الحاكم بها هو النقل فافهم هذا ويمكن ان يقال ان الدليل الشرعي ما يعم الاعتبارين فهو ما كانت الملازمة بينه وبين المدلول شرعية او كان نفسه شرعيا صادرا من الشارع ويدل عليه عند العامة الاجماع من الادلة الشرعية فانه مبني على الاعتبار الاول ولا غائلة فيه سوى صدق الدليل الشرعي حينئذ على مثل وجوب الشئ بالتبعية الى وجوب المقدمة بوجود الاعتبار الاول فيه وهو غير معيب ان جعل القوم من الادلة العقلية اذ لا مانع من كون الشئ دليلا شرعيا من حيثية وعقليا من حيثية اخرى اذا كان مرجع الشرعية والعقلية الى مجرد الاصطلاح فالنسبة بين الدليل الشرعي والعقلي حينئذ عموم من وجه بحسب المورد كما لا يخفى وح فيخرج الاجماع عن الدليل الشرعي لعدم كون شئ من الاعتبارين موجودا فيه فمن جعله من الادلة الشرعية فقد بنى في ذلك على طريقة العامة في حجيته وكونه حجة من الشرع لا من العقل وعلى تسمية الشئ باسم المدلول لانه كاشف عن السنة التي هي دليل شرعي بالبيان المتقدم اذا تحقق معنى الدليل فاعلم ان النظر يحتمل ان يكون لغويا متعلقا بالعلم او بالاحكام او بالشرعية او بالفرعية وان يكون مستقرا صفة لكل من هذه الثلاثة لكن المتعين منها هو الرابع اعني كونه صفة للعلم وما عداه احتمالات بخفة لا يليق النظر المستقيم وان احتمل بعضها سلطان المحققين امرا بالتدبر مشعرا بالتمرين خصوصا احتمال كونه متعلقا او صفة للشرعية بعده لفظا باعتبار تحلل الفرعية بينهما ومعنى باعتبار عدم كون شرعية الحكم عن الادلة وانما كان ممكنة الحكم بمعنى المقصود عن الادلة فافهم وكذا احتمال تعلقه او وصفيته للفرعية وانما كان سالما عن الخدش الاول اعني البعد اللفظي ولذا احتمله السلطان دون الاحتمال السابق وانما الاحتمال الاول اعني كونه ظرفا لغوا متعلقا بالعلم فهو وان ذكره جملة من المعتبرين من غير اشكال فيه لكن الذي يظهر من كلام السلطان بعد سقوط احتمالات الظرفية راسا ولعل وجهه مع ان الاصل في الظروف اللغوية اذا

والامر بينهما وبين الاستغراق لامتناع عدم التفصيل ولو معنى ان العلم سواء فسر بالملكة او بالادراك المقيد بتمام معناه بمفعول واحد هو المعلوم بحيث لو سئل عما اعلمه حتم من عبر ذكر سبب منشائه ولو تقديرا لان حاق معنى العلم بمعنى المقيد بتمام معناه غير معتبر فيه ان يكون حاصلا من شئ والا لامتنع العلم الوجداني والضروري الغير الحاصل من شئ والذي يعتبر فيه ذلك خصوص العلم النظري فمتعلقات الفعل لابد ان تكون مما يفتقر اليه حاق معنى الفعل كالزمان والمكان والآلة فيما لا يتم الا بها والغاية في الافعال الاختيارية لا مما يفتقر اليه بعض افراده فانه يذكر حيثما يراد من الفعل ذلك الفرد على وجه التوصيف والحالية هذا اذا فسر العلم بالتصديق واما لو فسر بالملكة فعدم تعلق الظرف به ترجح او صح وهكذا الكلام في كونه متعلقا بالاحكام فانه ان صح فانما هو بعد فرض صحة تعلقه بالعلم بمعنى التصديق لا بنفسه تعلقه بالاحكام على نفس الحكم بالتصديق اذ لو فسر بغيره من النسب والحكم التكليفي لم يتعقل تعلق الظرف به وجها كما لا يخفى وقد يشكل في التوجيه المزبور بمثل قولك العالم جاءني اكرمته فانه صحيح بلا اشكال مع ان الظرف فيه لغو متعلق بجاءني الا ان يقال انه من خواص الصفة دون المادة فافهم وكيف كان فان تم التوجيه المزبور والا تعين الاحتمال الاول اعني كون الظرف لغوا لانه الاصل كما عرفت وعلى التقديرين فلا بد من تفسير العلم بغير الملكة لعدم حصولها عن الادلة كما لا يخفى الا باعتبار ما اضيف اليها عن المقيدين وهو كما ترى تعسف في الغاية ومع هذا يظهر ضعف ما افاده بعضهم عن السلطان في العدول عن جعل الظرف متعلقا بالعلم الى جعله صفة له من انه مبني على ظاهر العالم من جعل العلم عبارة عن الملكة فانه على هذا التقدير لا مجال لاحتمال لغوية الظرف لوجوب تقييد العلم بالملكة كما لا يلايم كون الظرف لغوا متعلقا بيعلم كذلك لا يلايم كونه صفة له لان الملكة غير حاصلة عن الادلة كما بيناها عليه فان لوحظ في ذلك ما ابديناه من الاعتبار والتعسف فلا يفاوت فيه بين كونه لغوا او صفة كما يظهر بالتدبر وكيف كان فلا عدة للسلطان في العدول عن اللغوية مع كونه الاصل الى الوصفية وكذا ضعف ما هو ظاهر العالم من تفسير العلم بالملكة مع جعل الظرف متعلقا بالاذان يقوى ان ملكة التصديق عبارة عن التصديق الشأني في التصديق سواء كان ضمنيا او شأنيا بنصف برانما هي الملكة اي القوة وبينهما بون يمكن ان يكون بعض الفرق ولذا عمم في الزبدة العلم بقوله قوة او فعلا فتدبر وبقي من الاحتمالات ما احتمله السلطان ايضا في ظاهر عبارته اعني كونه صفة للاحكام وهو مع بعده مبني على اعتبار قيد وهو تفسير الحكم بالتصديق كما مر انه الظاهر منه في تفسير الشرعة وح يسقط احتمال رجوعه الى العلم بكلا الاعتبارين لان رجوعه اليه كما ظهر مبني على تفسيره بالتصديق او الادراك وهذا التفسير لا يجامع تفسير الحكم بالتصديق كما ظهر سابقا فالجمع بين الاحتمالين اعني احتمال كونه صفة للعلم والحكم مبني على ما هو ظاهر بناءه في لفظ العلم من جعله عبارة عن الملكة وفي لفظ الاحكام من تفسيرها بالتصديق بقيد ولو حمل الاحكام على ما يعم الخمسة التكليفية والوضعية امكن تصحيح هذا الاحتمال ايضا بوجه آخر اما حملها على الاحكام الواقعية وتقدير بعض الافعال الخاصة كالمعلومة والمأخوذة او حملها على الاحكام الظاهرية وتقدير بعض افعال العموم مثل الكون والثبوت الحاصلين لان الاحكام الظاهرية حاصلة وكاشفة من الادلة تكون الشئ من علمه وعلمه كما لا يخفى واما لم يجوز تقدير افعال العموم على الاقل لان الاحكام الواقعية ليس بعضها حاصلا من الادلة لانها من آثارها فكيف تحصل هي منها وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاحتمال الخالي من وجوه البشاعة ما اخترنا ثم ان اضافة الادلة الى ضمير الاحكام جنسية وان كان جمع المضاف ظاهرا يفيد الاستغراق كالجمع المحلى بل ربما ادعى انصرافهما بالاحكام باحد الوجوه السابقة فان المراد بها جنس الاحكام فظهورها على ما ينبغي على ما لا ينبغي لا يفيد استفادة جنس الاحكام الا الى جنس الادلة وان كان كل من الاستغراق والمستغاد منه هو الفرد واما ما ذكر في المقام من الاحتمالات من مثل كون كل منهما للاستغراق او للعموم المجموعي فلا مسرح لشئ منهما لان تحصيل مجموع الاحكام من مجموع الادلة او تحصيل كل فرد منها من كل فرد منها امر محال عقلا وعادة مضافا الى معلومية عدم كون شئ من الامرين مناط الفقه والفقاهة وآرده من ذلك التفكيك بين الجمعين بحمل الاحكام على الجنس والادلة على العموم الاستغراقي او الجمعي او بالعكس وانكان فساده دون فساد الاول وتحصل الكلام في هذا المقام ان مجموع الاحتمالات تسعة حاصلة من ضرب احتمالات الادلة الثلاثة في احتمالات الاحكام الجنس والاستغراقي والعموم المجموعي لكن المعقول منها في نفسه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ثلاثة حمل الاحكام على الجنس او الاستغراقي وعلى الاول فحمل الادلة على الجنس او الاستغراقي المكرر على الاخير نظير الاشكال المتقدم وحمل الاحكام على الاستغراقي كما يظهر وجهه بالتأمل وعلى الثاني فحمل الادلة على الجنس وبناقي الاحتمالات باطلة بين مستحيل عقلا او عادة او اجنبية عن معنى اللفظ الاصطلاحي هي الكلام في فائدة هذا التعب واعلم انهم ذكروا لهذه الفوائد بين صحيحة ومزيفة منها خروج علم الله تعالى باحكامه المجعولة فانه وان كان عالما بالاحكام الا انه ليس ناشئا عن الادلة ومستفادا منها وهذا الاخير مبني على ما هو المختار عندنا وعند جملة من المحققين من تفسير العلم بغير الملكة من التصديق او الادراك والا فهو خارج عن اصله ولا فرق في هذا الاخير بين ما اخترنا من كون الظرف راجعا الى العلم لغوا ومستقرا بين رجوعه الى الاحكام اما على الاول فواضح وعلى ما بنينا عليه فيشكل فيه بما اشار اليه بعض اهل التدقيق من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول استلزاما عقليا من غير فرق بين كون العالم

بكون نصب الادلة والذي لا يتصف صح

بالمقدمات هو الله عز وجل او غيره لان الذاتي غير متخلف ومقتضى ذلك ان يكون حد فقه بالاحكام ناشيا عن العلم باسبابها وعللها الا ان المفروض انه فقه عالم بالسبب فيكون عالما بالمسبب باعتبار علمه بالسبب لما بين العلمين من الملازمة العقلية وحينئذ فاخراج علم فقه الى اعتبار الجهد في الاضافة واعتبار الحيثية بان يقال المتبادر من قولنا العلم عن الادلة هو العلم الحاصل عن الادلة من حيث انها ادلة اى بالنظر بالخاصة هذه خلاصة كلامه وفيه ان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة لان توقف الشئ على الشئ لا يستلزم توقف علم بداهة فيجوز حصول العلم بالمعلول قبل العلم بالعلة ومعه فيخرج علم الله فقه ضرورة عدم الترتيب في مرتبة علم فقه وان كان المعلوم متاخرا عن مرتبة كيف والترتيب في العلمين فضلا عن العلم يستلزم الجهل بالمعلول في مرتبة العلم بالعلة واستحالة ذلك في العلم التام العام الالهي واضح وان لم يستحل الترتيب بين المعلوم من عقلا لان عدم تعلق القدرة على المعلول في مرتبة القدرة على العلة ليس لتقدمان في القدرة العامة بل لعدم قابلية المقدور لتعلق القدرة به فظهر ان احتمال حصول علم الله فقه بسبب الذي وصفناه لا عتبار الحيثية ساقط في صريح العقل البديهي واما على الثاني فلان المتبادر من قولنا العلم المتعلق بالاحكام المستنبطة او الحاصلة عن الادلة ان يعتبر الاستنباط والحصول بالنسبة الى العالم بها لا غيره وهو عبارة اخرى عن كون العلم بها عن الادلة فلا يرد ما قيل من صدق فقه على علم الله فقه لكونه عالما بالاحكام الحاصلة للمجتهد من الادلة ولا حاجة ايضا الى ما تحمل بعض اهل التدقيق من اعتبار الحيثية ايضا لاخراج علم فقه بان يقال ان تعلق الحكم بالوصف يدل على مغايرته في الحكم فيستفاد من توصيف الاحكام بكونها عن الادلة علية الادلة لنفس العلم ويمكن ارجاعه الى ما قلنا لانه مبني على ملاحظة التوصيف بالنسبة الى العالم بالاحكام لا الى غيره وهو حسن وبعض من جعل هذا التحمل على غير وجهه اورد عليه بان الحيثية المزبورة ان ارتبطت بالعلم ثم ما ذكر واما ان يرتبط بالاحكام فلا اذ يتعدد على علم فقه انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهد بن عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عند المجتهد بن كذا ثم استدل على ارتباطه بالاحكام بما حاصله ان الحيثية اما ترتبط بما اخذت قيدا فيه او الشئ اخر متعلق بالمقيد وبما ذكرنا يظهر انه لا مساس لهذا بكلام المتحمل لان كلامه مبني على ملاحظة الاستنباط عن الادلة بالقياس الى العالم بها لا الى غيره فافهم والظاهر ان عرض المورد الايراد على هذا التحمل كما يستفاد من كلامه فيتوقف البحث في صحته وسقمه على غير هذا التحمل ومنها خروج علم الملائكة لان علومهم على نحو من الضرورة والبداهة وان كان لذوات الادلة نحو مدخلية في علومهم فلا يرد ما يتوهم من ان الكتاب مثلا له مدخلية في افادة العلم بمدلوله ولو عند الملائكة فكيف يقال بان علومهم غير مستفادة من الادلة وجه عدم الورود ان مجرد المدخلية ليس مفادا كلما عن التشويه لانها تدل على كون الاستفادة على وجه النظر والتامل فلعله مراد بعض اهل التدقيق حيث ذكر ان علوم الملائكة انما تخرج بالمتبادر من قولنا العلم عن الادلة اعني مدخلية الحيثية وكون العلم ناشيا عن الادلة من حيث كونها ادلة فتدبر ومنها خروج علم الملائكة وان صرح بركن المحققين لكنه مبني على قيام البرهان على فقدانهم للقوة الاكتسابية بناء على كون كمالاتهم بامرها فعلية كما ذكره ايضا في اهل التجرد بعض الحكماء والعرفاء فيستحيل حصول العلم لهم على حد حصوله للانسان القابل لبعض الصفات الكمالية والواجد للبعض الاخر اعني بالنظر الذي هو من افعال النفس الذي لم يعلم ثبوته للملائكة وان نجزم بانه لا سبيل لنا في ادراك ذلك ولا اخبرنا بانه ايضا ناش عن تحصيل العلم بقوله فمن الجائز حصول العلم ببعض الاحكام الشرعية للملائكة كلا او بعضا بالنظر الى بعض الادلة نحو حصوله للمجتهد منه بعلم اتا عتبار الحيثية ايضا غير مجد فالصواب ان يقال فخرج علم الملائكة لانا لا نعلم امكان ان يكون علمهم بالاحكام ناشيا عن الادلة على وجه النظر لان العلم بامكان شئ موقوف على الاحاطة التامة بجهاته ودعوى انه لا بد في التحديد من العلم بسلامة الطرد وكا يكفي مجرد عدم العلم بالفساد غير نافعة هنا ومنها خروج علم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم اجمعين على القريب المذكور وذلك لان علومهم ليست حاصلة من النظر في الادلة كعلوم المجتهدين وان كان لذوات بعض الادلة مدخلية في بعض هذه العلوم وكما لكتاب بالنسبة الى علم النبي وكقول النبي بالنسبة الى علم الوصي وقول احاد المعصومين منه بالنسبة الى المعصوم المتاخر فان استفادة النبي من الكتاب على نحو اخر من الاستفادة غير راجع الى نحو استفادة امته بالنظر وكذا استفادة الوصي من قول النبي والوصي من قول وصي اخر كذا افاده بعض المحققين وفاقا لما هو الظاهر من كلام بعض المدققين فالمتتبع في توضيح المقام ما هذا القدر فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب عثر عليه قد ذكر وعد منها في الاخبار وليس قول جبرئيل وسائر الملائكة للنبي او للامام بمنزلة قول النبي او الامام بالنسبة الينا اذ فائدة كلامهم العلم لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم عليهم السلام بل انما يستفيدون النبي من الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام ثم من قول الملك للامام او الالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات وكذا ما يستفيده الوصي عن النبي او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة انتهى موضع الحاجة من كلامه احسن الله اليه اكرامه والظاهر ان مراده من الاسباب المذكورة بعضها في الاخبار مثل بعض الاعمال والاوراد الموروثة للعلم بالمجهول او يكون العلم بها

من خواص النبوة والامامة والظاهر ايضا ان علم النبوة والوصية بالاشياء عنده ليس ضروريا بل ثابتا موقوفا على تنبيههم كما هو المشهور بين الاصوليين وح فيرد عليه انه اذا جاز ان يكون علمهم بالاشياء على سبيل الاستعداد والقابلية جاز ان يكون على وجه النظرية وانما يمنع ذلك على القول الاخر من كون علمهم بالاشياء على وجه الانكشاف الفعلي الغير المتوقف على شئ وتحصيل العلم باستعمال بعض الاسباب الغيبية على ما ينطق به الاخبار بادعائه لا بنافي التحصيل من النظر ايضا حيانا عدولا من تلك الاسباب الى الاسباب العادية لمصلحة او نكتة او داعية كما هو ظاهر جملة من الاخبار الواردة في استنباط الامام من الكتاب بعض الاحكام استنباطا نظريا لا يدركه الا الاوحدي العارف بطرق الاستنباط كما لا يخفى على المتدرب الماهر نعم ان صريح كلام هذا المحقق كظاهر كلام بعض المدققين لا حاجة باستفادة النبوة من الكتاب في استفادة الاوصياء بعضهم من بعض ولكنه يدعي الفرق بين استفادتهم واستفادتنا من كلامهم وهو حكم لا نتمكن ما استفدنا استفدنا من السنة الظنية الثابتة بطريق الاحاد فالفرق مسلم ولكنا نتكلم الكلام في استفادتنا من الكتاب والسنة القطعية فانه لا فرق بيننا وبين استفادة الامام من الكتاب او من كلام امام اخر الا من حيث ان استفادتنا ظنية لابتنائها على اعمال بعض الاصول والقواعد الظنية واستفادتهم قطعية لحصولها من غير الاحتياج الى شئ منها وهذا لا يصلح فارقا الا على القول بخروج القطعيات عن الفقه وهو مرغوب عنه سيما عند هذا المحقق حيث شدد الانكار على من زعم خروج الضروريات كلية فضلا عن القطعيات عن الفقه وان اراد من استفادة الامام ع من الكتاب بغير معناها المتبادر مثل مجرد مدخلية الكتاب في علم الامام ع من غير ان يرجع الى التوصل والنظر المذكورين في تعريف الدليل فهو وان ذكره بعض من سبقه من المدققين حيث قال ان علم الملائكة والانبياء ع انما هو بالضرورة وان كان للكتاب الالهي مدخل في حصول العلم لهم لكن لا من حيث انها ادلة بل من حيث اخرى الا ان هذا الكلام لا محصل له لانا لا نفهم معنى له سوى ان يقال ان العلم الحاصل من الدليل قد يكون مسببا بطلبه كالعلم الحاصل من النواظر الذي يطلبه الانسان في الحاجة التعميمية ويحصله ثم ينتقل منه الى ملزومه فانه لا يكون كذلك بل يحصل من الدليل الغير المطلوب به مثل العلم الحاصل ضرورة من النواظر الذي يعتبره الشخص من غير طلب بل من غير قصور يحصل ولا وهذا غير مجد في المقام لوضوح ان المراد بكون العلم حاصلا عن الدليل في تعريف الفقه بعلم القاصر اذا لم يشترط احد في كون العلم بالاحكام عن الدليل فقها ان يكون ذلك العلم مسببا بطلب الدليل وان كان غالبا يقع منه في الخارج كذلك وان اراد ان الكتاب مثلا له مدخل في علم الامام بالخاصة مثل بعض الاوراد والاسباب الغيبية وكذا قول النبوة بالنسبة الى الامام او قول بعض الائمة لبعض اخر فهو وان يتم به الفرق الا انه ادعاء خلاف البديهي لان كل احد يعلم ان استفادة الامام ع من قول النبوة ليس على بعض الوجوه الخارجة من معنى الدلالة والتخاطب فيمكن منع الاستفادة والمدخلية رأسا حملا لظاهر ورد في استنباط الامام ع من الكتاب على الاستدلال دون الاستنباط وهو جيد على القول بكون علومهم فعلية وامتنا على القول الاخر فلا بد من ان يدل الدليل على استحالة حصول العلم للامام ع من الكتاب على حد العلم الحاصل من الحاجة والاضطرار ومنها اخراج الضروريات لانها غير مستفادة من الادلة بل من الضرورة صرح به في القوانين واورد عليه بعض المحققين بان الضروريات انما تمتنع من الادلة لان العلم بالضروريات يتوقف على امرين احدهما ثبوتها عن النبوة والثاني صدق النبوة وحقيقة ما جاء به والذي يعلم بالضرورة هو الثاني انما هو الاول والثاني يتوقف على ثبوت النبوة المتوقف على النظر واجيب عنه بوجوه كلها او جلها ركيكة ضعيفة والتحقيق في الجواب ان الشبهة تنبع في النظرية والضرورية المقدمة الغير المفروغ عنها الا المجموع اذا كانت احدى المقدمتين كذلك والمقدمة الاخيرة امر مفروغ عنه في جميع الاحكام الشرعية فالعبرة في ضروريتها ونظريتها بحال المقدمة الاولى عني الثبوت من النبوة وتوضيح ذلك انه لا شبهة في ان العلم النظري بعد حصول المقدمتين ضروري جدا لانه في هذا اللحاظ لا يحتاج الى دليل ونظر اخر وبهذا الاعتبار جعل الاكثر المتواترات من الضروريات نظرا الى عدم توقفها بعد التواتر على وسط ونظر اخر بين وصول حصولها نظريا قطعا واما بعد حصول احدهما والقراغ عنها فلا نظر الى المقدمة الاخرى فانكانت ضرورية كان العلم الحاصل منها ضروريا مثل ما قلنا في العلم الملحوظ بعد حصول المقدمتين وانكانت تلك المقدمة الحاصلة نظرية لان العلم اذا لاحظناه في مرتبة حصول بعض مقدماته استحال اتصافه بالنظرية بالنسبة الى تلك المقدمة لان الشئ لا يتوقف على مقدمة الحاصلة بالبداهة ولذا قالوا ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه مطلق وانكانت نظرية كان الحاصل منها نظريا وهذا مثل قضية الدليل الشرعي والعقل مع ان بعض مقدمات الدليل في العبادات الشرعية عقلية فان هذه القضية ايضا تابعة للمقدمة الغير المفروغ عنها فانكانت شرعية سمي الدليل شرعيا والا سمي عقليا وح نقول ان العلم بوجوب الصلوة ضروري حتى الفقيه وانكان نظريا بالنسبة الى غير العارف بالرتبة الا نظريا لان الفقيه لم يعلم به عن النظر في دليل فنقول علم به من الدليل الدال على النبوة فلنا الفقيه لم يعلم به عن ذلك الدليل وانما علم به عنه غيره كالشاك في صدق النبوة والحاصل ان كلامنا في العلم الا[illegible]

الشرعية لما كان بعد الفراغ عن الاسلام فلا جرم يكون العلم بضرورية بانها غير حاصل من الدليل في حق الفقيه وانما عبرت الاعرافية بصدد التنويع في المقسم حين تريد تقسيم العلم بالاحكام الشرعية الى الضرورية والنظرية وقلنا ان علم المعترف بالرسالة بما جاء به الرسول والاحكام قد تكون ضرورية غير حاصل من الدليل كعلمه بالضروريات مثل وجوب الصلوة مثلا فان المعترف بالرسالة عالم ضرورة بحقية وجوب الصلوة وما نحن فيه لا يجرد اخبار الرسول من غير دليل كان حسنا وقد يكون نظريا فافهم فالحق ما استدركنا به على هذا القيد والعلامة في ج اخرجها بقوله لا بعلم كونها من الدين ضرورة وهو حسن في تعريفه وانما في هذا التعريف فلا حاجة اليه كما توهم ثم ان الاحكام الشرعية تنقسم الى ظني وقطعي والثاني الى نظري وضروري والاخير الى ضروري الدين والمذهب والى ما كان ضروريا عند بعض اشكال في كون العلم بالاول فقها بحسب الاصطلاح كما لا اشكال في خروج ضروري الدين والمذهب واما النظري القطعي فظاهر الزبدة خروجه وفيه تامل اومنع لعدم مساعدة الاصطلاح عليه بل لا يبعد كون الضروري بالمعنى الاخير ايضا فقها لصدق التعريف عليه اذ لا يأبى كونه ضروريا كون علمه من الدليل على وجه الحدس والبداهة ودعوى ان المتبادر من كلمة المجاورة كون العلم حاصلا عن الادلة على وجه النظر والفكر كما ادعاه غير واحد يدفعها ما هو المعلوم من صدق الفقه على العلم الحاصل من التواتر والمتواترات اللفظية بغتة توضيح ذلك ان الضروري قد يطلق ويراد به ما لا يحتاج الى وسط كالوجدانيات مثل علمنا بقبح الظلم وحسن الاحسان وادراكنا للجوع والالم وقد يراد به ما يحصل بغير نظر سواء حصل من الوسط على وجه الضرورة او الحدس كالمتواترات عند من يرى انها ضرورية لاستناد العلم بها الى الوسط اعني المتواتر وان لم يكن على وجه النظر لا والقسم الاول مستحيل في الاحكام الشرعية التوقيفية اذ لا مسرح للوجدان فيها وانما كان قد يستدل على بعضها بالقضايا ذات الوجدانية والثاني هو الذي ينبغي ان يتنازع فيه ونحن نقول بدخوله تحت الفقه بقضاء عادة عدم تخلف التسلسل عليه في هذا الاصطلاح وحينئذ فيشكل في التعريف لو بنينا على دلالة كلمة المجاورة على كون العلم على وجه النظر فخروج هذا من التعريف مع امكان منع الدلالة رأسا والمراد بالتفصيلية ان يكون كل حكم حكم له دليل مخصوص به غير جار في غيره لا ما يقابل الاجمالي بمعنى الابهام لان الدليل لا يعقل ان يكون دلالته على وجه الابهام نعم يمكن ان يكون المدلول مجملا محتملا لامور كدليل الانعال الصادرة عن المعصوم وان كنت غير مراد في المقام قطعا والمراد بمقابلها استناد العلم بجميع الاحكام الى دليل واحد اجمالي اي كلي سار في الجميع فخرج بهذا القيد علم المقلد كما في العالم وغيره لان علمه بالاحكام الشرعية حاصل من دليل واحد اجمالي هو الكل وهو قول المفتي بخلاف المجتهد فان علمه بالاحكام مستند الى تفاصيل الادلة الاجتهادية المقررة في ابواب الفقه وارد عليه البحث الاتي بما نوضحه قريبا وبقيد باختصاص كل مسئلة بدليل مختص بها اختصاص شخص الدليل بالمسئلة فعلم المقلد بالاحكام ايضا كذلك لان علمه بكل مسئلة مستند الى جزئي من جزئيات الفتوى كما يجري في غير تلك المسئلة وان اريد به الاختصاص من حيث الجنس ايضا فادلة المجتهد ايضا ليست كذلك لانها وان كان يعمل بالظن الخاص كالخبر مثلا فالمقلد الجاهل بان ادلة التفصيلية حق هو عنوان ذلك الظن الخاص وان كان يعمل بالظن المطلق فمستنده في الكل هو مطلق الظن واختصاص احاد المسائل بجزئيات الظن لا ينافي كون علمه بالجميع عن دليل اجمالي ساري الجميع كما في المقلد وهذا الايراد بهذا البيان لا مدفع له والعجب ان جملة من الافاضل زعموا عدم وروده مع عدم افادتهم شيئا يجدي الاشكال ثم قولهم ان الدليل المذكور لا يفيد علم المقلد بالحكم الشرعي الكلي لان الاحكام انما معلومة له بالضرورة او مجهولة رأسا تعم هو عالم بالحكم الجزئي الفعلي عن ذلك القياس المنتظم له في جزئيات المسائل بملاحظة حكم الله الظاهري في حضور اعني وجوب متابعة الفتوى كقولنا بمجاسة الغسالة لزما افتى به المفتي وكلما كان كذلك فهو حكم الله وحتى والحكم الجزئي ليس من مجعولات الشارع والاصل في ذلك ان المسائل الشرعية كمسائل سائر العلوم عبارة عن الاحكام الثانية الكلية التي يحصل من ضمها الى صغرى وجدانية حكم جزئي فعلي والبحث عبارة عن تلك الاحكام الجزئية مثلا الحكم الشرعي هو حرمة الخمر التي نضمها بالحكم الثاني الذي هو مدلول الكتاب والسنة لاحرمة هذا المايع الذي اعتقد المكلف بكونه خمرا الذي يحصل من صغرى وجدانية وكبرى شرعية ويمكن ان يكون هذا هو مراد المحقق القمي حين عدل عن الاستشكال مع القوم الى ما هو الصواب عنده من ان ذلك القياس المنتظم للمقلد في جزئيات المسائل لا يفيد علما بالحكم الشرعي بل العمل به بمعنى ان نتيجة هذا القياس ليس هو العلم بالحكم المحمول الشرعي بل بالحكم الجزئي الفعلي الذي قامت الادلة على الاشكال والعمل فلا يرد عليه ما اورده غير واحد من المناظرين في كلامه من ان العمل يتوقف على العلم فلو كان افادة ذلك الدليل الاجمالي علما بالحكم لم يفد جواز عمله على ان نتيجة القياس لا يعقل ان يكون امرا غير العلم فكيف يمكن ان نتيجة يفيد جواز العمل دون العلم ووجه عدم الورود ان المقصود عدم افادة ذلك الدليل الاجمالي العلم بالحكم الشرعي لا مطلق العلم كيف وهو يفيد العلم بالحكم الجزئي الذي قد عرفت صدق كونه حكما مجعولا شرعيا من حيث هو ولكن فائدته ليست الا وجوب العمل لان ترتيب القياس المنتظم من الكبرى الشرعية والصغرى الوجدانية ليس الا في مقام وجوب المبادرة الى الامتثال نعم يرد عليه ان المجتهد ايضا كذلك لو حملنا الاحكام في التعريف على الاحكام

الكتبة

في وجوب العلم بالاحكام الشرعية التفصيلية

التفصيلية كما يشاهده المبتدئ الاخير لانها التي يستند العلم بها الى الادلة التفصيلية لا الاحكام الواقعية لعدم علم المجتهد بها غالبا بل الا
الظاهرية الكلية لاستنادها الى الادلة الاجمالية فالمقتضي بحالها لان مناط الفقاهة ح هو العلم بالحكم الفعلي عن الدليل الجزئي التفصيلي
وهو موجود في حق المقلد ايضا ولو بقي الاحكام على ظاهرها اعني الاحكام الواقعية الثانية وحمل لفظ العلم على الظن لم ينفع ايضا لان المقلد
لم يظن بالحكم الواقعي من فتوى المجتهد كظن المجتهد من خبر الواحد اللهم الا ان يكون غرضه ان شبهة ذلك الدليل الاجمالي ليس هو الظن
بالحكم الشرعي كما ان المقلد ليس يظان بداوبق ان المراد بالاحكام في التعريف الثانية من الواقعية والظاهرية دون الاحكام الفعلية
الجزئية ويمنع عدم استناد الاحكام الواقعية والظاهرية الى الادلة التفصيلية بل الاجمالية كما بانى توضيحه انشاء هذا وقد يستند في
اخراج علم المقلد بجعل الاضافة على العهد وجعل قيد التفصيلية للتوضيح وهو جيد لو لم يكن المراد بالادلة ما يعم الادلة الاربعة واما
على تعدد العموم فلا معنى للعهد والعجب ممن غفل عن منافاة التعميم للعهد فصرح تارة بالتعميم محافظة لعكس التعريف عن خروج العلم الحاصل
من مثل الشهرة والقياس على القول بهما واخرى بالعهد احترازا عن علم المقلد ودعوى التعميم الى الشهرة والقياس لا ينافي العهد بكلا هما
من الادلة المعهودة بين المجتهدين ايضا مدفوعة بان ذكره الشهرة على ما بناه ظاهر كلا مر اوصريح بحره ونحو مثلا عن كل امارة ناظرة
الى الواقع ومثل هذا التعميم لا يجامع العهد به كما لا يخفى والذي اراه في اخراج علم المقلد هو ان المراد بالاحكام اما الاحكام الواقعية او ما يعمها
والظاهرية على ما سيجئ الاشارة الى كونه احسن وجوه التفصي عن الاشكال المشهور وعلى التقديرين فخروج علم المقلد عن قيد عن ادلتها
لان علم المقلد بالاحكام الثانية الكلية الواقعية او الظاهرية ليس الا على وجه التقليد حتى علمه بالحكم الظاهري المجعول في حقه خاصة اعني
وجوب التقليد انما يعلم بواسطة ذلك الدليل الاجمالي الاحكام الجزئية الفعلية دون الثانية كما مر وهذا احسن وجوه اخراج علم المقلد
عن التعريف ولا عائلة فيه سوى انه قد يتوهم ان المراد بالتفصيلية هي جزئيات الادلة الكلية المقررة في ابواب الفقه والعلم الحاصل من جزئيات
السنة والكتاب بل الشهرة ايضا على القول بحجيتها تعبدا من الشارع علم بالحكم الجزئي لا بالحكم الكلي اذ العلم الحاصل من جزئي الخبر مثلا بعد
الفراغ عن حجية نوع خبر الواحد ليس الا علما بالحكم الجزئي كما لا يخفى وجزئيات ما عداها من الامارات الظنية كالقياس والاولوية و
الشهرة على القول الاخر كما يفيد العلم بالحكم مطلقا نعم الاجماعات التفصيلية ونحوها من الادلة القطعية مفادها العلم بالحكم الكلي وهو غير
مجد في تصحيح التعبد لان مناط الفقاهة اوسع من ذلك بالبداهة والجواب ان مفاد هذه الادلة الظنية حتى الظن الذي لم يقم على اعتبار
دليل ايضا هو العلم بالحكم الكلي الالهي لكن من حيث انه مدلول ذلك الدليل الظني كما مر حيث انا مر وافقوننا ان تصحيح التعريف على وجه
سالم عن اختلال الطرد والعكس لا يتم الا على هذا الوجه فافهم هذا هو الوجه في الفراغ عن البحث في وجود تعريف الفقه بقي هنا اشكالان مشهوران
لا بد من التعرض لهما والاشارة الى وجوه التفصي عنهما الاول ان الاحكام ان حمل على ما يقتضيه وضع العرف اعني الاستغراق الحقيقي
انتقض عكسه بعلم الفقهاء جلا وكلا لانهم لا يعلمون كلها بل بعضها وان حمل على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة اعني جنس المفرد
انتقض طرده بدخول المجتهد واجاب عنه صاحب المعالم تارة باختيار الاقل مع حمل العلم على النهوض الملكة واخرى باختيار
الثاني مع التزام صدق الفقيه على المجتهد على تقدير امكانه والا فالعلم بالبعض كذلك عن العلم بالكل حتى يرد التقض على التعريف
واورد على الاقل بان النهوض القريب لاستنباط جميع الاحكام غير متيسر للفقيه لشيوع لا ادري واستنصره بعض المحققين في كلام
طويل بما حاصله بعد التحرير والتهذيب ان ملكة معرفة الاحكام الواقعية كلا بشرط ان يكون على كل حكم دليل واضح لا يلتفت اليها الا الماهر في طرق الاستنباط جدا لان
الفقاهة تشتد على قوة ان يبذ من ذلك لان مثل هذه القوة لا يبعد حصولها للعوام ايضا فضلا عن الخواص لكونها من اوازم اقل درجة الاجتهاد
وبغير هذه الشرائط متعسرا ومتعذرا عادة سواء اريد بها ملكة استنباط الاحكام المتداولة من الادلة الموجودة او استنباط القدر الميسور
الممكن من الاحكام من هذه الادلة واستنباط ما عداها من امثال هذه الادلة في وجوه خفاء الدلالة وصعوبة الاستنباط اذ الحكم قد لا
يكون عليه دليل اصلا وقد يكون دليل مستلزم بمعارض وقد يكون دلالته في مرتبة من الخفاء لا يلتفت اليها الا الماهر في طرق الاستنباط
ولذا يجد الرائي الفقيه واحدا بالنظر الثاني في الدليل ثم زعم ان الاحكام على الاحكام الظاهرية بقصد ارادة ملكة العلم بالكل لان الفقيه
بعد تقديره الدليل او تقديمه الراجح بنظره امر على الحكم من الاحكام الظاهرية لا محالة كالبراءة والاحتياط والتخيير ونحوها اقول اما ما ذكره اولا
من عدم صدق الفقيه على قوة معرفة الاحكام على تقدير ان يكون على كل واحد دليل واضح وعدم صدقه على الفقيه على صاحبها فهو مجازفة
واضحة وشطط مبين لان ملاك الفقاهة عند من يعتد كونها مسماة بالعلوم موضوعة للكاتها لا لقوة استنباط الاحكام بشرط
وجود الدليل على كل واحد لا مطلقا لان قوة الشئ يجامع امتناعه بالعرض كملكات الصناعات فان العبرة في تحققها بمقدار من الاستعداد
لو اجتمع مع سائر الشرائط الوجودية التي منها وجود الادلة كان علة للفعلية ضرورة معلومية عدم كون القوة الا شرطا من شروط

الوجود

في الاشكال المشهور على تعريف الفقه وعلى الاول منهما

نقول ان هذا التوجيه على تقدير صحته انما يتأتى فيما قيد المجتهد بالنسبة الى المقلد اعني في موارد التقليد كما نبه عليه السيد قدس سره

الوجود ودعوى حصول هذه القوة لكل احد ادعاء لخلاف البديهي ولعله اراد من التفصيل ما كان دلالته على الحكم غير موقوفة على مراعاة شئ من القواعد العربية والاصولية والامر هين كل لكن نقول ان ملكة الفقاهة عبارة عن قوة استنباط الحكم عن التفصيل الذي كانت دلالته موقوفة على مراعاتها تلك القواعد كالتخصيص والتقييد ونحوهما لا التفصيل الذي لا يتوقف على شئ من مدونات المسائل الاصولية والعربية كما ان ادعاء اعتبار دون هذه القوة في صدق الفقاهة انما هو معاند للبديهي والا خرج عامة اكثر الفقهاء عن التعريف لانهم كانوا يستنبطون الاحكام عن الادلة من غير مراعاة المدارك التي بلغ اليها افهام المتاخرين وفهم مدالها الالفاظ بل يلزم ايضا عدم صدق الفقه على الاخباريين حيث يزعمون ان تحمل الدلالة المطابقة من وجوه الدلالة لا لاعتبره بها في الاحكام عن الاخبار حتى ان بعض من مال الى طريقتهم كالفاضل النوري صرح بعدم جواز تقليد من يراعي الالتزام والتضمن في مدالها الاخبار فكيف بدعوى ان الفقه المصطلح لا يكون في صدقه قوة معرفة الاحكام عن الادلة الواضحة واما ما ذكره ثانيا من عدم الاشكال لو حمل الاحكام على الظاهرية فقيه من الخطاء الذي لا ينسب الا الى فاقد العلم لوضوح ان مناط الفقاهة ليس هو ملكة معرفة خصوص الاحكام الظاهرية ولو اراد بالاحكام الظاهرية ما يعمها والواقعية على احتمال بعيد في عبارته فاورد عليه من الاشكال ما يرد بطريق اولى لانه اذا امتنع عادة حصول ملكة معرفة جميع الاحكام الواقعية خاصة فامتناع حصول ملكتها مع ملكة معرفة الاحكام الظاهرية بطريق اولى نعم لو اريد بملكة معرفة الاحكام الواقعية والظاهرية ملكة احد الامرين اما الواقعية ان يعتبر باعتبار وجود مدركها والظاهرية على تقدير عدم وجود المدرك الواضح كان الفرق بينه وبين ارادة خصوص الاحكام الواقعية من حيث نسبة الملكة ونفسها واضحا ولكن هذا المعنى اراده من الجمع المحلى باللام غلط فاحش كما لا يخفى الا ان يلتزم بحمل اللام على الجنس وهو خروج عن الفرض وان اراد مجرد تصحيح حمل العلم على الملكة على تقدير كون المراد بالاحكام الظاهرية وان كان هذا التقدير ممتنعا في التعريف فالايراد عليه ساقط لكثير كلام لا ينبغي صدوره من مثل هذا المحقق لان ابداء امر بديهي البطلان لتصحيح امر نظري البطلان خارج عن ثاب المحصلين نعم ان جواب صاحب المعالم ره هذا الذي يوافقه ما في غاية المرام سالم عن اشكال شيخنا البهائي ولذا لم يلتفت اليه محقق المعالم من المحققين والمدققين نعم غايته مبني على كون الفقه كسائر العلوم اسم الملكة وقد عرفت فساده سابقا مضافا الى عدم ملاءمة حمل العلم في التعريف على الملكة للمقدمة بالباء وبعد عن ادائها الا بتكلف باوداشرنا اليه سابقا ثم ان المحقق المشار اليه يفصح عن الاشكال المزبور بحمل الجمع على الاستغراق العرفي ويبني ذلك على ما زعمه قريبه فيما تقدم من كلماته من مقدمتين احديهما عدم كون اسامي العلوم موضوعة للملكة بها والاخرى ان الكثرة التي يترتب عليها فائدة وضع العلم في مفهومها وعدم كفاية العلم ببعض مسائلها ولو في ضمن واحد في صدق اسامي بها

اقول اما المقدمة الاولى فقد سادعها ناظرا ايضا قبل العشور بكلامه واما المقدمة الاخيرة فللمنع فيها مجال لانا نمنع اعتبار الكثرة في مسمى اسم الفقه والنحو مثلا وندعي ان كل مسئلة من مسائل النحو والعلم بها مندرج تحت الاسم وانه اسم جنس يطلق على القليل والكثير ودعوى عدم مساعدة الاستعمال لذلك غير ثابتة بل الثابت صدق الفقه مثلا على احاد المسائل والعلم بها وكذا النحو ودعوى عدم صدق الفقيه والنحوي على من علم مسئلة من العلمين ايضا ممنوعة بل الظاهر الصدق ولو مع عدم معرفة شئ من المسائل اذا كان له قوة المعرفة واحتمال كون ذلك مجازا لشيوعه بلا قوة معرفة الكل او الكثير منه منزلة الغلبة لا دليل عليه لانا نفاه بين مجانبة الفقه في الملكة وحقيقة الفقيه في صاحبها بناء على ما قدمنا من ان الملكة تستفاد من الصيغة لا من المادة وعلى تقدير كونه مجازا فالمناسبة المصححة للتجوز تمنع كونها قوة الكل او الكثير منزلة الغلبة بل ندعي كونها نفس قوة البعض منزلة الغلبة وعلى تقدير تسليم اعتبار الكثرة في صدق الفقيه لا يستلزم مدعاه ايضا من اعتبارها في صدق الفقه لان مفاد الهيئات وما تزيد عن مدالها المواد كما لا يخفى ثم العجب من هذا المحقق ايضا حيث اعتبر مع الكثرة قوة معرفة الكل وادعى تلازمهما في الخارج ولم يتفطن الى ما سبق منه في انتفاء البهائي من امتناع حصول ملكة الكل عادة وارد على الثاني ايضا بوجوه الاول ان الفقه على تقدير حمل الاحكام على الجنس يصدق على العلم بمسئلة واحدة مع ان الكثرة معتبرة في اسامي العلوم والثاني ان عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل على القول بعدم جواز التجزي مبني على كون المراد بالجواز الامكان العقلي واما لو كان المراد به عدم الجواز الشرعي اعني عدم ترتب الاثر كما هو الظاهر من بعض ادلة القائلين حيث يستدلون على عدم تجزي المجتهد بعدم انفكاك معقول مسلم عند المانعين ايضا والثالث ان القائل بعدم التجزي بكلا المعنيين انما يقول به في المسائل الاجتهادية النظرية واما العلم ببعض الاحكام ضروري فلا كلام في حجيته ولا في امكانه لغير المجتهد المطلق ايضا ودعوى ان العلم الحاصل ضروري ليس من الفقه على اطلاقها ثم لان بعض الضروريات كضروريات المذهب مندرج في الفقه الرابع ان امكان علم الاجتهادي ببعض الاحكام دون بعض في عصر الامام ع امر مقطوع به ولو على القول بعدم التجزي لان القائل بذلك انما يقول به في هذه الاعصار الموقوف معرفة الاحكام فيها على الاجتهاد من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا يأبى امكان العلم ببعض الاحكام دون

البهائي دلالة في جواز العمل به فانه من اخذ بعض الاحكام عن الامامية بالمشافهة يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام عليه عن المجتهد هذا ما بدا لي من النظر بكلام بعض المحققين في الايراد على الجواب الاخير وكان فيما اشرنا منها اما الاول فلما عرفت من منع اعتبار الكثرة في اسامي العلوم واما الثاني فلان الانفكاك على تقدير كون المراد بالجواز الحجية وامكان ممكن الكثرة غير قادح في الجواب الزبور لان الدائر بحث الشق الاخير من الترديد اعني امكان النقض فنقول نلتزم كون ظن المجتهد او علمه على تقدير امكانهما على وجه يقدح بما عرفت لا مطلقا لان الظن قد يكون في مرتبة من الضعف بحيث بالشك فيها او يجب محافظة دخولها في الحد لان عدم حجية ظن الاجتهادي لا يوجب حصر اسلب العفة عنه لان التعريف ليس تعريفا للعفة الصحيح المترتب عليه الاثر الشرعي اعني الحجية والا لزم خروج بعض المجتهدين الفاسق والاخرس والمحدود وغيرهم ممن لا يجوز تقليدهم لان الموجب لاجتهاد هؤلاء ليس اجتهادا صحيحا يترتب عليه جميع الآثار وان ترتب عليه بعضها اعني حجية في حقهم ولو قبل انه يكفي في سد باب العفة كون الظن به الجملة حجة امكن النقض بالاجتهاد الناشئ من استعمال الادلة المنهي عنها فانه مندرج تحت اسم العفة جدا كما يدل عليه عدم حصر اسلب العفة عن الاجتهاد بالقياس والاستحسان مع عدم حجية مطلقا واما الثالث والرابع فلان العلم بعض الظن او بعض الاحكام عن الامام تمسا فهذا ان كان على وجه يوقف على اعمال بعض القواعد النظرية من الاصول والعربية فلا تم انفكاكها عن امكان العلم بالباقي والا فلا تم دخولها في العفة بل هي اخارجان بكلمة الجامعة كما صرح به غير واحد نعم يرد على هذا الجواب ان علم العفة بالحكم من التامل على غير وجه النظر كالحدس ونحوه داخل في العفة كما مر مع انه يستلزم هذا النحو من العلم الامكان العلم بالكل حتى عند الفاضلين يعد البغوي في الاجتهاد اتفاقا اللهم الا ان يمنع ما قدمنا من سد باب العفة على هذا النحو من العلم الناشئ من مثل الحدس وح فهم الجواب بلا اشكال ولا بعد فيه وان ادعينا سابقا خلافه فضلا ان الحاصل ان العلم الحاصل من دون نظر واجتهاد يخرج بكلمة الجامعة والحاصل من النظر داخل في العفة جدا سواء قلنا بامكان انفكاك هذا النحو من العلم عن امكان العلم بالباقي كما يقوله اصحاب البغوي او قلنا بامتناع الانفكاك وسواء قلنا بحجية في حقه وفي حق المقلد على تقدير الانفكاك ام لا

الاشكال الثاني ان اخذ العلم في تعريف العفة مع كون اكثره ظنيا يوجب فساد التعريف طردا او كونه تعريفا بالمباين على القول بخروج القطعيات او اختلال عكسه بخروج المسائل المتنبه على القول الاكثر بعد الخروج واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالعلم هو الظن كما في الزبدة او القدر المشترك بينه وبين العلم كما في المعالم وفي غاية المرام ان حمل العلم على الظن احسن الاجوبة عن هذا الاشكال وانت ان كان مجازا لكثرة مع شيوعه محفوف بالقرينة وهو مولى عن انها لان المراد بها هي الادلة الظنية وفيه مضافا الى ابتنائه على اصل فاسد وهو خروج القطعيات عن العفة كما زعمه شيخنا البهائي انه اولا ان استعمال العلم في الظن مجازا غير مأنوس وبعد نحو شيوعه في الشرع غير ثابت بل لم نجد له استعمالا لم يتطرق اليه احتمال اخر كما اعترف به المدقق الشيرواني نعم ثانيا ان الحمل فاسد وهو عكس التعريف بحاله لان فتاوى المفتي وعلمه غالبا ينشأ من التعبد بالاصول والامارات الموجبة لخروج كل العفة وجلة ولو حمل الظن النوعي فيخرج ما فيه من مسلك المجاز عن العلم اذ لا مناسبة بين العلم والظن النوعي ابتداء من غير توسط ملاحظة الظن الفعلي الشخصي كما يظهر بالتدبر وخروج فتاوى العفة عن مجازي الاصول التعبدية ايضا ان تصحيح هذا المجاز دونه خرط القتاد لان التعبد بالظن النوعي مجامع مع الشك والوهم ايضا واطلاق العلم على الحالة الموجودة في مجاري الظنون النوعية من الشك والوهم مثلا اطلاق خال عن احد العلاقي المانوسة حتى لو التزم كونه مجازا عن المعنى المجازي اعني الظن الفعلي لان الشك والظن لا مناسبة بينهما ايضا كما لا مناسبة بينه وبين العلم ودعوى ان المناسبة هي وجوب العمل واضحة الفساد لان الشك لا يتصور وجوب العمل به كما لا يخفى نعم هو يتصور في الوهم لكن وجوب العمل حكم شرعي لا يصلح علاقة للبغوي البتة على ما يرجع الى فرقات المعنيين من المناسبة وتوضيح المقام ان اتاه خبر صحيح بحكم شرعي فلا يبيت فتوى المفتي بمدلوله داخلا تحت العفة سواء كان ظانا بمدلوله او شاكا فيه او ظانا بخلافه فانه يحصل له حينئذ من امارة معتبرة اخرى فاما ان يكون العلم مجازا في مدلول ذلك الخبر او في الحالة الموجودة في النفس بعد تمامه من الظن والشك والوهم او في نفس الجزء والكل باطل على المقام ولو امكن ابداء بعض العلاقة الركيكة في كلها بعد توسط ملاحظة الظن كما يظهر للمتامل لان حمل العلم على احد الامور الثلاثة يوجب اخلالها معنوية فاحشة في ترجمة التعريف كما لا يخفى وثانيا ان البغوي في الالفاظ التعريف معيبة مع القرينة العلمية وهي وان كانت دعوى الشيوع ففيه مضافا الى ما عرفت من المنع ان الحق الموافق لقول الاكثر التوقف في المجاز المشهور على تقدير امكان معارضته منها مع الخفية لان رجحان المجاز على الحقيقة خصوصا بها بطلب فيه مزيد البيان وكثرة التوضيح كما في القارورة وان كانت مازحة غاية المرام اعني قيد عن ادلتها فغير ان الادلة مجتنب عنها مهجورة الاصطلاحي تشمل الدليل العلمي والظني وتخصيصها بالثاني يحتاج الى قرينة اخرى كما مر تنبيه عليه وقد يدعى انصراف الادلة الى الظنية كالعلمية خصوصا على العهد بدعوى كون الاضافة للعهد والاشارة الى الادلة الظنية التي يستعملها الفقهاء او دعوى كالزبدة المتصيدة عليه بناء على كون المراد بها جزئيات الادلة

الاجتهاد به المفرقة فى ابواب الفقه وكذا الدعوى بان فاسد لان الادلة المعهودة وكذا جزئيات الامارات الاجتهاد به مشتملة على الادلة القطعية ايضا نعم لو قيل ان بعد عن ادلتها قرينة على ما هو مراد صاحب العالمة من كون المراد بالعلم القدر المشترك بينه وبين الظن كما ذكر لان الدليل فى مصطلح الاصولى يشمل الامارة الظنية ايضا وان كانت تلك القرينة ما اشار اليه فى الزبدة من الاتفاق على اعتبار الظن فى تعريف الاجتهاد الذى هو مقدمة للفقه فظهر ان اعتبار الظن فى تعريفه كما صرح به غير واحد ليس لاجل الاحتراز عن الاجتهاد المؤدى الى العلم وان كان الاصل فى قيود التعريف ان تكون احترازية بل لاجل بيان ان الغرض الداعى الى استفراغ وبذل الوسع فى معرفة الاحكام الشرعية الذى هو عبارة عن الاجتهاد ليس سوى تحصيل الظن لان الاجتهاد المقصود به تحصيل العلم والمقيد اليه ولو كان الغرض هو الظن لا بعد فان قلت ما ذكرت ابتداء احتمال فى مقابل الظاهر اعنى كون القيد احترازيا فلا يصلح اليه الا بدليل فلنا الدليل على امر ان احدهما ان القيد الوارد مورد الغالب فاصر عن افادة الاحتراز بالاتفاق والآخر بيان غالب الاجتهادات لا يقصد بها سوى الظن فلو كان الغرض منه الاحتراز فى هذه الحالة عن العلم خرج حد الاجتهاد عما هو الاصل فى الحدود من محافظتها عن الالفاظ الغير الواضحة الدلالة فافهم والثانى ان تحصيل الظن فى تعريف الاجتهاد حيث قالوا انه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى وضع على غالبه للاستفراغ فلا يكون احترازيا بالاتفاق حتى عند من يرى خروج القطعيات لانا لو فرضنا اجتهادا لا يكون الغرض منه تحصيل العلم ولكن لم يحصل منه ما هو المقصود اعنى العلم بل حصل الظن بهذا الاجتهاد قطعا والحاصل منه فقد جدا ولو بنى على كون تلك الغالبة مخصصة واحترازية خرج هذا الفرد عن التعريف نعم لو كان ذكر الظن فى حد الاجتهاد على وجه يفيد بالاستقراء بان يقال ان الاجتهاد عبارة عن الاستفراغ المؤدى الى الظن كان وافيا بمقصود من يرى خروج القطعيات ثم ان سبب ذكر الغالبة المزبورة بعد ما لم يكن للاحتراز انما هو اشارة الى ما تقدم الغالبة الاخرى اعنى العلم والا فالشئ اذا كان له غالبان متباينان غالبا كالعلم والظن الناشئين من الاجتهاد حيث ان العلم الاجتهادى غالبا مسبوق بالظن الاجتهادى كان ذكر الغالبة المسبوقة مستقلا او منضما مع الغالبة السابقة معدودا من سنخ الكلام نظير استناد الشئ الى المعروض مع ثبوته للذات ايضا وربما ان الامارات الظنية على القول بالتخطئة كالاجتهاد لا يفيد العلم بالحكم الواقعى كذلك لا يفيد الظن به دائما يفيد الظن بان مظنون الحكم واقعى وتبتنى على هذا الدقيقة المدققة الشريفة وقد احسن الذفر واجاد فى المقام لان الحكم بان الواقع مظنون لمن قام عنده الامارة لا يفيد الا فى حق العالم بالواقع واما غير العالم به فلا يحكم بان الواقع مظنون بسبب الامارة وانما يحكم بمؤدى الامارة مظنون المطابقة للواقع سواء كان الحاكم هو الذى قام عنده الامارة ام غيره الا ترى انه لو قام عند شخص امارة ظنية على مصيبة الواقع عند العالم بحكما اذا قام على حرمة شرب التتن واقعا امارة ظنية لاحد فالعالم بان حكم شرب التتن هو الاباحة لا يحكم بان من قام عنده امارة الحرمة قد ظن بحكم الواقعى وانما يحكم بانه ظن بما بقيد مدلولها اى الحرمة الواقع والحاصل ان القائم عنده الامارة الظنية على حكم الله الواقعى لا يجد من نفسه الظن بالحكم الواقعى كيف واشباه شئ لشئ فوع العلم بالمثبت له فاشباه الظن الحكم الواقعى فوع العلم به دائما يجد من نفسه الظن بمطابقة مدلول تلك الامارة الظنية للواقع وبينهما فرق لا يخفى على المتدرب فان قلت انه شبهة فى قبال البديهى لانا اذا وجدنا مرور الماضى بباب الحمام مثلا ظنا بوجوده فى الحمام بالبديهة وكذا اذا وجدنا اشتهار حرمة العصير العنبى مثلا عند العلماء ظنا بحرمته واقعا اذ لا فرق بين الامارة العادية والامارات الشرعية قلنا لا فرق بينهما وانما الكلام فى الامارات الشرعية وضح لان مركوب الماضى بباب الحمام لا يفيد الا ظن بما عليه الماضى من الحال الواقعية وانما يفيد الظن بان مؤداه اعنى وجود الماضى فى الحمام مطابق لحال الماضى فى نفس الامر وكذا اشتهار حرمة العصير العنبى لا يفيد الظن بحكمه الواقعى بل معنى الظن بالحرمة الظن بانتهاء الموانع لا الظن بالواقع وبعبارة اخرى الشهرة تفيد الظن بثبوت الحرمة الخمر واقعا والظن بثبوتها لها واقعا ليس لنا بثبوت ما هو ثابت لها واقعا بل هو ظن بان الحرمة هو ذلك الثابت الواقعى والا فلنا ايضا الظن بثبوت ما هو ثابت للخمر واقعا لا بتبع عن غير العالم بالثابت الواقعى بخلاف الشان فانه وظيفة العالم الذى هو الظان فان قلت اذا كان الحكم بعلى الظن بالواقع موقوفا على العلم به كان الحكم بثبوت الواقعة المظنونة ايضا موقوفا على العلم بالواقع لان الشئ المجهول كما لا يحكم عليه بشئ اعنى الظن مثلا فى ما نحن فيه كذلك لا يحكم به على شئ اعنى المظنون فينبغى ان يقال ان الامارة لا تفيد الظن بان مدلولها هو الواقع ايضا قلت فرق دقيق بين الحكم على الواقع بانه مظنون وبين الحكم على المظنون بانه واقعى فان الاول يحتاج فى العلم التفصيلى بالواقع فلا يتعقل بخلافه فى الثانى بكفى فيه العلم الاجمالى فان مرجع الاول الى ان ثبوت ما هو ثابت الخمر واقعا مظنون والحكم بان ثبوت ما هو ثابت الخمر واقعا من الحكم مظنون ان يفيد الظن من غير العلم بذلك الثابت بفضيلا فهو غلط لان ثبوت ما هو ثابت شئ واقعا من غير تعيينه بل على نحو اجمالى ضرورى لا يحتمل النقيض حتى يتصف بالظن وان افاد الظن بعد على وجه التعيين والعلم التفصيلى بذلك الامر الثابت فهو امر غير معقول فى حق غير العالم به الا ان يرجع الى الوجه الثانى اعنى الظن بان

خلل الثابت هو الذي لحق بثبوته لدفعا اعني مدلول الامارة كالخبر في المثال المزبور ومنه علم ان الحكم بان المظنون اعني ثبوت الخبر
الخبر واقعي لا يستدعي العلم بذلك الثابت على وجه التفصيل بل يكفي العلم به اجمالا الا هذا انما يلتزم به جماعة ذكرناه وهو نادر فان ساعده نظر الناظر
والا فالمتفهم هو فكري وعما ذكرنا ظهر ما في حمل العلم على المعنى المشترك بين المبين والظن كما في الفصول فان جميع ما ذكرناه من الايرادات واردة
عليه عدى الاول لان استعمال العلم في المعنى المشترك ليس على حد تعدد استعماله في خصوص الظن بل يمكن ان يقال اطلاق العلماء على
الفقهاء مبني على هذا الاستعمال نعم يمكن ان يقال بالفرق بين اطلاق العلم والعالم كما مر غير مرة وعدى الثالث لان الاول انما يلزم باعتبار شمولها
للظنية والظنية بصلح قرينة على تغير العلم بالمعنى المشترك لكن في كلام اخر وهو ان مجرد وجود شئ صالح للقرينية لا يكفي في التجوز
بل لا بد من عدم صلوح ارادة الحقيقة فعلى تقدير تصحيح التعريف بوجه يجوز معه ابقاء العلم على حقيقته لا يمكن الاعتماد على تلك القرينة
ثم ربما يتوقف في قيام الظن مقام احتمال الحقيقة والجاز كما سنبينه انشاء الله في محله لكن الكلام في تكافؤ الاحتمالين هنا وسيأتي انه لا
ضرورة الى تفسير العلم عن ظاهره والجواب الثاني ما في المنية والزبدة ايضا من ان المراد من العلم بالاحكام بوجوب العمل بها لا بنفسها فلا
يخرج الظنيات لانها ايضا يجب العمل بها وفيه ان يقال في جواب الاول بناء على ان المراد بالبداية وجه المناسبة لاطلاق العلم على الفقه
انه من قبيل اطلاق اسم المتعلق اي العمل على المتعلق اي الفقه كما قيل فقد عرفت ما فيه مما لا مزيد عليه وان اريد بالبداية استعمال لفظ العلم في
العلم بوجوب العمل او اضمار الوجوب في البين قبل الاحكام او استعمال الاحكام في وجوب العمل بها فمع ما فيه من التشاحة خصوصا في
الحدود انه ان يتعلق قيد عن او اضاح بلفظ العلم فسد المعنى جدا لان العلم بوجوب العمل بالاحكام التي هي مدلول الادلة ليس حاصلا من
نفس تلك الادلة الدالة عليها كما لا يخفى بل من دليل عقلي او شرعي قائم على حجيتها ومع ذلك فهذا العلم من المسائل الكلامية او الاصولية
دون الفقهية وان يتعلق بالاحكام اختل طرد التعريف لان العلم بوجوب العمل بالاحكام الحاصلة عن الادلة امر مرتكز في امثال هذا
الزمان حاصل للمقلد والمجتهد على حد سواء وان سلمنا كونه نظريا فهو من المسائل الكلامية او الاصولية والثالث ان المراد بالاحكام
الظاهرية فلا يخرج المسائل الظنية لان الاحكام الظاهرية في مجاري الظنون معلومة وان كانت نفس الاحكام الواقعية التي هي مدلول
الادلة مظنونة وهذا احتمال في بعض اجوبة الزبدة واختاره بعض المحققين وربما يظهر من الكلام المحكي عن المحقق الشريف وفيه
انا نريد بالاحكام الظاهرية ما كان ثابتا للفعل المكلف من حيث انه مظنون الحكم او مشكوكه كما هو المتبادر من الظاهر مقابل الواقعي
فنقول وكما يخرج العلم بالاحكام الواقعية عن الادلة الظنية وقد عرفت وجوب ملاحظة دخولها في التعريف خصوصا على ما ذكر في هذا المحقق
ودعوى صدق الظاهري على الواقعي في صورة اصابة الطريق الواقع كما زعمه المحقق المزبور حيث ذكر ان النسبة بين الظاهري والواقعي عموم
من وجه يدفعها الفساد ضرورة تقابلهما بناء على كون المراد بالظاهري ما ذكرنا وكذا دعوى عدم انفكاك العلم بالظاهري من العلم الواقعي
فتصح صور العلم بالواقعي بحث التعريف باعتبار العلم بالظاهري لان الحكم الظاهري غير منصوص مع العلم بالواقع كما لا يخفى وثانيا انا نريد
بالاحكام الظاهرية الكلية التي بينا انها وظيفة الشاك ففيه ما مر سابقا من ان الادلة التفصيلية ليس لها مدخلية في العلم بالاحكام
الظاهرية الكلية لا من حيث الان ولا من حيث الم بل المدخل في العلم بها مثل الضرورة والاجماع والعقل من الادلة الاجمالية وان اريد
بها الاحكام الظاهرية الجزئية الفعلية فهي ايضا غير مستفادة من جزئيات الادلة المتفرقة في ابواب الفقه بل منها بعد ضم كبرى كلية شرعية
اليها كما مر ولو كفى في مدخلية الادلة بالمدخلية الناقصة مثل ان يكون بعض مقدمات الدليل او ما بعد من المدخلية ما يعم الاتية
والقبيحة صح ان يقال ان العلم بالاحكام الظاهرية الجزئية حاصل عن الادلة التفصيلية لكن يرد عليه ح ان هذا خارج عن حقيقة الفقه
كما عرفت سابقا لان مناط الفقاهة هو العلم بالاحكام الكلية التي من شانها الوصول من الشارع لا الاحكام الجزئية التي ليست كذلك
ومع ذلك ينتقض بعلم المقلد كما لا يخفى فيحتاج في اخراجه الى اعتبار العهد في الادلة فافهم وان اريد بالاحكام الظاهرية غير معناه
المتبادر واعني ما يظهر من الادلة الظنية من الاحكام الواقعية فيرد ان الاشكال غير مرتفع بذلك لان ما يظهر منها مظنون لا معلوم
ثم ان الظاهري بهذا المعنى اعم من الواقعي لانه قد يكون عينه وقد يكون غيره فالنسبة بينهما عموم من وجه فافهم وان اريد بها ما يجب
البناء عليه من الاحكام الخمسة سواء كان موضوعه نفس الفعل او الفعل من حيث انه مشكوك الحكم او مظنونه اعني المشترك الجامع بين
الاحكام الظاهرية والواقعية فمع انه مما صرح بخلافه وانه لا حاجة الى حملها على الاعم من الاحكام الواقعية والظاهرية يرد عليه ما
ذكرنا في الاحتمال الاول فتفطن ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فيما جعله وجه الوجوه في القوانين وما في الحاشية التي علقها على تلك
الحاشية ما ذكره في ذيله ولعله موافق للمحكي عن المحقق الشريف من ان نصبة الطريق لا بنائي فتطابق الحكم وهذا الجواب لا يخرج عن اجمال
لان المراد بالقطع بعدم ارادة المصوب الباطل اما الجواب الثاني كما فهمه شيخنا البهائي ويظهر من المحقق ايضا والثالث اي المصوب في الحكم

الظاهر

الاحكام الظاهرية

الظاهرية كما لحظه السلطان ره وصرّح بدفع الفوائد وحل التقدير من فقد ظهرها فمرهنا وقد دفع عليه المدقق الشيرواني بما حاصله
ان العلم بالاحكام الواقعية على التصويب وبالاحكام الظاهرية على التخطئة ليس حاصلا من الادلة التفصيلية بل من الدليل الاجمالي القائم
على حجية الظن المطلق او الخاص وقد عرفت توضيح الحال فيه وانت خبير بانه لو كان المراد بالاحكام الظاهرية الكلية واما الجزئية منها فقد
يتخيل ان للادلة التفصيلية مدخلا في العلم بها على وجه لم التاسي بما نقلته في غاية المرام عن بعض وجعله قريبا من بعض ما ذكره في
الزبدة من ان المراد هو العلم بمدلول الادلة وعلى هذا فجميع الفاظ التعريف يبقى على ظاهرها فيراد من العلم الاعتقاد اليقيني ومن الاحكام
الشرعية الكلية سواء كانت ظاهرية او واقعية لكن مع ملاحظة حيثية استفادتها من الادلة الظنية فيرجع حاصل التعريف الى ان
الفقه هو معرفة الاحكام الواقعية من حيث كونها مدلول للادلة العلمية والظنية لا من حيث تقررها وثبوتها في نفس الامر حتى لا يتصور في الادلة
الظنية وهذا اجود وجوه التفصي عن الاشكال المذكور ولا يعتريه عيبا سوى اعتبار الحيثية المذكورة وانت خبير بان ذكر الادلة التفصيلية
مع علمنا باشتمالها على الادلة الظنية اقوى قرينة على ذلك والعجب ان المحقق القمي ره جعل ارداء الوجوه وذكر في الحل اذ الكل وحاصل بعد الاتمام
في الحاشية بان الفقه عبارة عن العلم او الظن بمراد الشارع والعلم بمدلول الادلة غير مستلزم للعلم او الظن بانها مرادات الشارع ففيه ان
اراد عدم الظن الشخصي بالارادة فسلم ولكنه غير قادح لان مناط الفقاهة ليس هو الظن الشخصي بالحكم الشرعي وان اراد عدم الظن النوعي فهم
جلي كما ذكرنا سابقا ثم ان مجاري الاصول ايضا تندرج تحت التعريف على هذا الوجه لان حكم الله الظاهري فيها معلوم بالادلة العلمية وليس
في هذا الوجه تجوز او استعارة في شيء من الالفاظ فما زعمه البعض من ان مبنى هذا الوجه على كون العلم استعارة عن الظن مستدرك ويؤيد
هذا الوجه ايضا ما اشتهر في السنة المتاخرين من تقسيم الاصل (الدليل) الى الاجتهادي والفقاهتي اذ لو كان مناط الفقاهة هو الظن او العلم بخصوص
الاحكام الواقعية كانت ادلة الفقه كلها ادلة اجتهادية ايضا بقي شيء وهو ان تفسير الفقه بالعلم بالاحكام لا يجامع ما اشتهر من ان اجزاء علوم الثلاثة
المعروفة ودعوى امتياز علم الفقه من سائر العلوم في ذلك بمكان من الضعف والجواب على ما صرح به بعض المحققين ان اسامي العلوم لها اطلاقان
تطلق تارة على العلم المدون في الكتب فيراد من النحو مثلا ما اشتمل عليه كتبه واخرى على نفس المسائل او على العلم بها والتفصيل المشهور في
ناظرة الى كشف حقايق العلوم بالاطلاق الاول دون الثاني فافهم هذا هو الكلام في الجزئين المادي والصوري واما الكلام في مدلول الجزء الصوري ومفاد
الاضافة فقد ذكروا ان اضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاصها بالفقه فكونها اصولا لا يخرج عن المعنى الاضافي العلوم العربية ونحوها مما
يتوقف عليها غير الفقه من العلوم ايضا واما بعض المسائل الاصولية التي تقع في الفقه وغيرها ايضا كاكثر المسائل المتعلقة بمباحث الكتاب و
السنة فهي وان كانت اصولا لغيره ايضا لكن الغرض من تمهيدها لما كان هو معرفة الفقه جرى مجرى الاصول المختصة في الاندراج تحت هذا
المركب وبنوا ذلك على ان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له المضاف اي في وصف العنوان كقولنا مكتوب
زيد فانه تفيد اختصاص المكتوب بزيد في وصف العنوان اعني المكتوبية لا في شيء اخر خارج عنه بخلاف اضافة اسم العين كقولنا دار زيد
فانه تفيد اختصاصه بزيد في معنى خارج عن مفهومه كالملكية والسكنى وفسر الاكثر اسم المعنى بما دل على معنى موجود في غيره سواء دل على
الغير ايضا كالمشتق ام لا وقيل ان اسم المعنى ما يكون مسماه غير جثة سواء كانت صفة كضارب وكاذب او غير صفة واسم العين ما يكون مسماه
جثة سواء كانت صفة ايضا كقائم او غير صفة وبينه وبين التفسير الاول عموم مطلق كما لا يخفى وذهب التفتازاني في شرح الشرح وكذا المحقق
الشريف وغير واحد ممن تبعهما الى اختصاص الحكم المذكور بالمشتق نظرا الى ان اسم المعنى على التفسير الاول يتناول مثل الدق مع ان اضافته الى الثوب
في قولك دق الثوب لا يفيد الاختصاص في معنى المضاف بل في التعلق الذي هو خارج عن مفهومه وعندي ان ما ذكروه من الفرق بين اسم المعنى واسم العين
على الاطلاق ليس بجيد لان كثيرا من اسماء المعاني تفيد اضافتها الاختصاص في مفهوم المضاف كقولك جسد زيد وعين زيد ومكان زيد
ونحوها مما يستلزم رجوع الاختصاص الى مفهوم المضاف وانما يرجع الاختصاص المدلول عليه بالاضافة الى امر خارج عن مفهوم المضاف في مثل
زيد ودار زيد لاجل عدم صلاحية معنى الدارية والفرسية للاختصاص واسا فالتحقيق ان الاضافة على وضع واحد في الجميع وانها تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه في اقرب المعاني القابلة للاختصاص عرفا فان كان المعنى الذي عين له لفظ المضاف قابلا لذلك يرجع ذلك
الاختصاص اليه والا الى معاني اخر خارجة عنها سواء في ذلك اسم المعنى واسم العين ولقد اجاد في المحكي عن المحصول حيث اطلق القول بافادة الاضافة
الاختصاص في المعنى الذي عين له لفظ المضاف فان هذا الاطلاق الشامل لاسم المعنى واسم العين لا ينافي التقييد بصورة القابلية و
رجوع الاختصاص الى معنى اخر عند عدم قابلية مفهوم المضاف والحاصل ان الاطلاق بالنسبة الى اسم المعنى واسم العين في محله وان كان
اصل الاطلاق في الموضعين مقيدا بصورة القابلية ودعوى اطراد القابلية في اسماء المعاني قد عرفت منعها وحكمه بانها في مثل
دق الثوب ومثله كل مصدر متعد مضاف الى مفعوله كضرب زيد وقتل عمرو فان الاختصاص فيه ايضا يرجع الى غير مفهوم المضاف

وبحث فيه شارح الزبدة بانه لو اريد العلم بمدلول الادلة لدخل ... بتفسير الاصول والجواب عليه ... الاصول بلا ... الفرق ...

الزبوح

اجتاع

الاسعم

اعني التعلق وبعض من خفي ذلك عليه من الاجلة اعترض على المحقق الشريف ونظر في كلامه بانا ان اعتبر الاختصاص من حيث الوجود كما هو الظاهر من اطلاق الاختصاص صح دخول المضاد في الحكم المذكور ولا حاجة الى اعتبار التعلق والالم يستفهم اعتبار الاختصاص في المشتق اصلا اذ لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد مالم نؤخذ باعتبار الوجود **اقول** لا يخفى عليك ما فيه لان وجود كل شئ مختص به ولا معنى لاختصاص وجود شئ بشئ وانما المعقول اختصاص موجود بموجود فالذي لا اختصاص له بشئ من حيث وجوده بل من حيث مفهوم او من حيث تعلقه وعروضه فان اضيف الى فاعله اعني الذات افاد الاختصاص من حيث مفهوم معروضه لان فعل كل فاعل يختص به من حيث كونه فعلا له وتاثيرا وان اضيف الى مفعوله اعني المدلول افاد الاختصاص من حيث تعلقه وعروضه وان كان ظرف الاختصاص هو الخارج فافهم وتامل وان لم يسعك الكلام الى كثير تامل تعلم الظاهر ان ما ذكره الفنازاني والمحقق الشريف وثالث اخر من اطراد الحكم في المشتق في محله لان المشتق باعتبار اشتماله على معنى ينتهي برجع الاختصاص المستفاد من اضافته الى ذلك المعنى المنتهي فعولنا كاتب الفاضي يفيد الاختصاص باعتبار الكاتبية وهو مما يدل عليه لفظ المضاف ودعوى الناظر انه لا معنى لاختصاص الكاتبية بزيد مالم نؤخذ باعتبار الوجود كما معولها فان اراد ان مفهومها الذهني لا يختص بشخص خارجي فمسلم ولا يجدي به وان اراد ان مفهومها الخارجي غير مختص بزيد ايضا فمغلط من الكلام وتما ذكرنا انه ظهر ان اطلاق الحكم المذكور في اسم المعنى بالتفسير الذي متجه مع تقييد الاضافة لا مطلقا كما يظهر بالتامل هذا هو الكلام في المبنى واما البناء فالظاهر ان ما ذكروه فيه على اطلاقه ايضا غير سديد بمعنى ان اختصاص اسم المعنى بالمضاف اليه المفهوم لا يقضي بذلك لان اصول الفقه على خروج القواعد العربية ونحوها مما يتوقف عليها عن الفقه ايضا لان الاختصاص المستفاد من الاضافة ليس على حد الحصر المستفاد من ادوات القصر والمفهوم الثابت بها لا مفهوم من القيود بل على حد التقييد والتخصيص اللذين لا يفيدان سوى تغيير الكلي والعام في فرد او افراد فالمراد من لام الاضافة على الاختصاص لا انها على تعيين مفهوم المضاف فرد يكون بينه وبين المضاف اليه اتحاد انتهاء الانتساب واتحاد لانها على تخصيص تلك النسبة في المضاف اليه فوكول الى فهم المقام مثل ان يكون المضاف مما لا يصلح انتسابه فرده الى اثنين مثل الامثلة التي ذكرناها في اطلاق القول به في مطلق الاضافة كقولك فرد وجذع زيد ودار زيد وفرس عمرو ونحوها مما لا يتصور فيه الاختصاص المطلق الا بواحد فلو لم يكن كذلك بان كان انتساب المضاف اليه ممكن الاجتماع مع الانتساب الى اخر فلا دلالة للاضافة حينئذ على سلب عما عداه جزما فان قولك والد زيد واخو زيد ومكان زيد وطن زيد وصاحب زيد مجالسه زيد ونحوها مما لا يحصى كثرة لا يفيد سلب والدية المضاف اليه واخويته ومكانيته ووطنيته وصاحبيته ومجالسته عن غير زيد والا كان قول القائل الله خالق يجب معناه العرفي كفرا والحاصل ان فائدة الاضافة الدلالة على ثبوت الحكم بشئ منتسب الى المضاف اليه بانتساب خاص بحسب خصوصية المقام لا بثبوته لشئ غير منتسب الا بحسب ان يكون قول القائل جلست مكان زيد مجازا او كذبا فان المكان مكان غيره ايضا ويكون المراد باكرام صاحب زيد واهانة عبد غير ممثل باكرام صاحب زيد وعمرو واهانة عبد بكر فرق في ذلك بين اضافة اسم المعنى واسم العين وانما الفرق بينهما على ما زعموا في المختصر بيسير ثم اعلم ان المراد بافادة اسم العين الاختصاص مطلقا كما في بعض العبارات افادتها الاختصاص بعنوان خارج عن مفهوم المضاف يختلف بحسب المقامات مثل الملكية والتسكن ونحوهما وان تخصيص بانة اراد به الاطلاق الحقيقي دون الاضافي بان يكون المراد ما قلنا من افادتها الاختصاص انما في مفهوم المضاف فهو امر خارج عن مفهومه مختلف باختلاف المقامات كان احسن هذا هو بعض الكلام في الحد الاضافي **واما حد اصول الفقه** باعتبار معناه العلمي المقصود الاصلي من تمهيد هذه المقدمة فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ولا حاجة الى ذكر عن اذ لها التفصيل لاخراج علم المقلد بالاحكام الناشئ عن التقليد الاجمالي كما زعم اذ ليس يعلم الاحكام عن ذلك التقليد الاجمالي بتوسط قاعدة ممهدة والمراد بالعلم التصديق وبالقواعد القضايا الكلية الواقعة في تمام بعضهم جريان الاشكال المتقدم هنا ايضا فتكلف في دفعه بمثل ما تكلف به هناك بحمل القواعد على الاعم من الواقعة والظاهرة والعلم على المعنى المشترك بينه وبين الظن ولعله من طغيان القلم لان قواعد الاصول التي يبنى عليها الفقه لا يعقل ان يكون ظنية كما لا يخفى ثم كون بعض القواعد الاصولية ظاهرية ايضا لا يحصل له لان القاعدة لا معنى لكونها ظاهرية وانما المتصف بالظاهر هو الحكم دون القاعدة وان فتر القاعدة الظاهرية بما كان موضوعها الظن امكن ولكن قواعد الاصول كلها او جلها كذلك لان اكثرها احوال الادلة الظنية ومع ذلك فلا داعي جديد في هذا التفسير من غير ابداء اصطلاح جديد من غير فائدة ولا مشاحة فيه وبالتمهيد الاستدلال والنظر وبالاستنباط المعرفة وبالاحكام ما مر في تعريف الفقه كذا افيد بين الاخيرين فخرج من الجنس التصورات ومن القواعد العلم بالقضايا الخ ثم ان ومن الممهدة القواعد البديهية لا يقال بعض مسائل الاصول بديهية فينتقض التعريف لانا نقول لا نسلم ان البديهيات من الاصول ظهر مما قلنا في الفقه مع ان البديهيات الاصولية

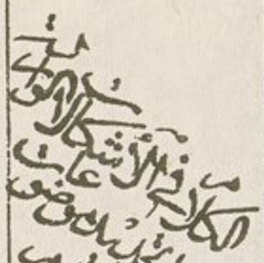
الكلام في تحديد اصول الفقه

خرجا خرجه عندي الان وباستنباط الاحكام الشرعية خرج العلم بالقواعد الممهدة لغير الاستنباط كالعلوم الغير الآلية مثل الحكمة الكلام والرياضي ونحوها وكالقواعد العلمية مثل قواعد الموسيقي وسائر الصنايع فانها قواعد ممهدة للعمل دون العلم والاستنباط لغير الاحكام الشرعية كالقواعد العربية واللغوية المقررة في بحث الالفاظ فان الاولى ممهدة لاستنباط الاوضاع اللغوية في المفردات والمركبات والثانية لتحصيل المطالب النظرية مطلقا لا لخصوص المطالب الشرعية اذ التمهيد المشتق ان يكون هو المقصود بالتمهيد وقيل فائدة ذكر الاحكام اخراج العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط التصورات وهذا مع ابتنائه على حمل الاحكام على التصديقات يرد عليه ان التصورات لم يمهد لاستنباطها شيء من القواعد فافهم وذكر الشرعية على ما اخترنا في معنى الاحكام توضيح كما ذكرنا بالفرعية قواعد الكلام الممهدة للاحكام الاصولية الشرعية هذا هو الصواب في بيان فوايد القيود وذكر لها فوائد اخر لا يخلو جلها او كلها عن النظر ثم ان طريق التعريف وعكسه بظاهره معينان اما تعيين الاول فمن وجوه الاول دخول علم الله والانبياء والملائكة المقتضي عندنا ان يحمل العلم على الملكة واخرى على العلم الحصولي وقد عرفت ضعف الاول منهما في تعريف الفقه واما الثاني فهو يفيد للعلم من غير فرينة لان العلم معناه مطلق الادراك الشامل لعلم الواجب والممكن والاول مجاب بان معنى العلم بالقواعد الممهدة تعلق العلم بها بعد التمهيد لان المشتق مجاز فيما سيأتي اتفاقا وعلم الله تعالى بها قبل وليس علما بها بعد التمهيد علما جديدا مغايرا للاول حتى يلاحظ النقض بالنسبة اليه كما يظهر بالتامل او بان المراد بالممهدة القواعد النظرية المبحوث عنها فالعلم المتعلق بها اعم فيرد الا ان يتكلف بما يرد على علم الله تعالى بالقواعد النظرية الممهدة عند الاصوليين وقد عرفت نظيره في تعريف الفقه من ان المتبادر منه ملاحظة ما يتعلق بالمعلوم من القيد بالقياس الى العالم لا الى غيره او بان توصيف القواعد بالتمهيد بشر بعلية للعلم كما مر نظيره في تعريف الفقه ومنها دخول القواعد الرجالية فيه لان مسائل علم الرجال جزئيات متعلقة باحوال الرواة ثم بذكر في مقدماته بعض القواعد لمعرفة الاصطلاحات الرجالية والعلم بها خارجة باللام لاستنباط الاحكام لان المتبادر منها كون الاستنباط هو الغاية لا الغاية القاصية ومنها دخول القواعد الفقهية العامة كقاعدة نفي الحرج والضرر ونحوهما واجيب عنه بانها لم تمهد لمعرفة الاحكام بل الغرض من بيانها في الفقه معرفتها لانفسها واستنباط الفروع منها مما لا ينبغي وهذا الجواب بظاهره غير سديد لاعم الغرض واستنباط الحكم الفرعي من القواعد الفقهية مع ان القاعدة لا يعقل ان تكون دليلا على حكم جزئياتها ولا مقدمة للدليل فان القاعدة وكل واحد من جزئياتها مستنبط من دليل القاعدة ثم بعد الفراغ عن القاعدة يحصل من تطبيقها الى صغرى وجدانية العلم بجزئي من جزئياتها ولكن المراد بالاستنباط ليس ما يعم ذلك بل المراد به ما يرجع الى نحو الاستدلال والحاصل ان قاعدة الاصولية ما كان موقوفا عليه الكلية دليل على حكم شرعي او لاعتباره وتجيء قاعدة نفي الضرر مثلا ليست كذلك نعم قاعدة نفي العسر والحرج قد تكون كذلك فان الحصر عن معارض الدليل الى حد يلزم منه العسر منفي بهذه القاعدة لكن لا يستحيل ان يكون بعض القواعد مشتركا بين الفقه والاصول فيندرج في العلمين فتامل جيدا ومنها دخول ما تمهد في المقدمة من المبادي اللغوية والاحكامية والمتعلقة في المسائل فانها تمهد لاستنباط الاحكام كما لا يخفى ويخص هذا الاشكال وسابقه بظهر اثره فيما يأتي من البحث في المسائل واما جوابه بالعكس فمن وجوه ايضا لكنها في غاية الوهن والسقوط ويخص بعض على امتناعها والبقية بالذكر وهو ان المراد بالممهدة انكان ما تمهد سابقا خرج المسائل المجتهدة بعد التعريف وانكان الاعم منها ومما يمهد لاحقا فغير مراد هذا الاستعمال اللفظ في المعنيين لانا نستعمال المشتق في المتلبس وما يتلبس بعد ولبس بينهما جامع يصح الاستعمال فيه ثم انه لم يعتبر في العالم ان يكون مجتهدا فينتقض بعلم المقلد ببعض القواعد الممهدة او بما يمهده من عند نفسه والجواب ان المراد بالممهدة ما تمهده العالم لا غيره لان العلم بما تمهده الغير تقليد محض فلا تحذر وكما لا يخفى واعتبار الاجتهاد في العالم ليس بلازم بل غير صحيح كان علم المقلد ببعضها موقوف على امكان التجزي في الاصول والكلام فيه يعرف مما ذكرنا في تعريف الفقه والله العالم

الامر الثاني من الامور المشتمل عليها المقدمة في بيان موضوع العلم ومسائله وفائدته وحكمه واعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والغرض الذاتي للمشتق في مصطلح ارباب المعقول عبارة عن كل خارج محمول على ذلك الشيء اولا مربيا وبواسطة او بواسطتين الخارج عن المحمول المداخلي فانه وان كان عارضا للكل بالعرض المحلي المنازع فيه لكنه ليس بمحمول لهذا الاصطلاح وبالمحمول عن كل خارج غير محمول اما باعتبار ما مع محمل اخر غير ذلك الشيء وباعتبار ملاحظة بشرط لا فان الاعراض بهذا اللحاظ غير محمولة على موضوعاتها او موصوفاتها فلا يتوهم العلم تعارضا واما تحمل عليها لا بشرط هذه الملاحظة ويعبر عنها بالاعتبار الاول بالمصدر وبالاعتبار الثاني بالمشتق انكان حدثا وبالعرض والعرضي انكان عرضا كالبياض ومثل هذين الاعتبارين ثابتان في الجوهر ايضا فالجوهر ان لوحظ بشرط لا استحال حمله على جوهر اخر واذا لوحظ لا بشرط امكن حمله على جوهر اخر سواء كان المحمول جزء للمحمول عليه كما في زيد حيوان او كليا اجنبيا عنه ثالثا كما في قولك الناطق حيوان ومن هنا يقال زيد جسم ولا يقال زيد جسد فان لفظ الجسد انما

كان موضوعا لجنس الانسان بشرط لا امتنع حمله على بخلاف الجسم فانه موضوع لكل متحيز قابل للابعاد لا بشرط الملاحظة المزبورة والمراد بقولنا بشرط لا ملاحظة اتحاده مع شئ اخر في الوجود وان كان متحدا في الواقع وبقولنا لا بشرط عدم هذه الملاحظة ومثل هذا بين الملاحظتين فرقا بين الصورة والفصل وبين المادة والجنس وبين العرض والعرضي والمراد بقولهم الذاتي بقول مطلق لو سبط حمل امر خارج عن الذات في الجملة لا نفي مدخلية شئ خارجي في الاقتضاء ويعبرون عن الاول بالواسطة في العروض اي الحمل بريدون به ما يكون واسطة في حمل شئ على شئ اخر بان يكون حمله على الواسطة متحققا الحمل على ذي الواسطة مثل المتطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم بحيث لو لم يلحظ حمله على المتطح على الجسم لم يجز حمله على الجسم ابتداء والدليل على ان المراد ما ذكرنا تصريح نزر من المعقول كالصدر الشيرازي في الاسفار وغيره من المحققين بان الفصول عوارض ذاتية للاجناس مع ان الجنس ليس مما يقتضي لحوق الفصل به الذاتية دائما بالحصر بواسطة علة وجود النوع التي هي امر خارج عن حقيقة الجنس نعم حمل الفصل على الجنس ليس الا لو سبط حمله على شئ اخر لا فيكون عارضا ذاتيا بالمعنى المبحوث عنه ويخرج بهذا القيد كل خارج محمول بواسطة امر في العروض خارج عن الذات ويشتمل هذا القسم من العارض بالعرض الغريب سوى العارض الخارجي المساوي فانه ايضا من الاعراض الذاتية لان الخارج المساوي مستند الى الذات لا محالة والمستند الى الذات مستند اليها جدا فيشتمل العرض الغريب ما يعرض لخارج اعم واخص ومن امثلة الاول عروض الحركة بالارادة للناطق بواسطة كونه حيوانا ومن امثلة الثاني عروض الدرك الكلي للحيوان بواسطة كونه ناطقا ويدخل في العارض لذاتة العارض بواسطة الجزء سواء كان اعم او مساويا كما صرح به غير واحد ممن لم يصرح به كجملة من المحققين مثل صدر الشيرازي وغيره فقد امتنع بالاطلاق ودام الافتقار لان العارض للشئ لذاته لا بعقل ان يكون مستندا الى تمام الذات الا في البسائط التي لا جنس لها ولا فصل اذ ما يكون له جنس وفصل لا يقتضي عروض شئ له بكلا جزئيه ضرورة استحالة استناد شئ من لوازم المهية الى جنسها وفصلها معا فكل خارج عن الشئ محمول عليه اذا لم يستند الى امر خارج عن الذات اما مستند الى الجنس خاصة ويكون من مقتضياته او مستند الى الفصل وزعم بعض المحققين ان العارض بواسطة الجزء الاعم داخل في العرض الغريب واخذ القوم في عدهم اياه من العرض الذاتي في لسان عد العارض الجزء الاعم من العوارض الذاتية غير متجه فالظاهر عدم كونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه تبعية اتحاده مع الاعم وصدقه عليه فهو من العوارض للاعم ثم فرق بين الجزء الاعم والجزء المساوي بما حاصله ان الجزء المساوي وهو الفصل سبب لحصول الجزء الاعم اعني الجنس وبرتفاع النوع بخلاف الجزء الاعم فان ارتفاع النوع ليس بمرتفع الذات نسبة الى كل نوع وغيره على حد سواء فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو بالواسطة بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ومجرد كون الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي كونه عارضا ذاتيا لعدم ارتباطه الا بالامر العام **اقول** ان اراد المشاحة في الاصطلاح والنزاع في مفهوم العرض الذاتي وان الاصطلاح انما يساعد على الاطلاق العرض الذاتي للماهية المركبة على العارض للجزء المساوي اعني الفصل خاصة فهي فرية واضحة المراءة نشأ من اشتمال كلمات رؤساء الفن نصريحا وتلويحا على دخول العارض للجزء مطلقا في العرض الذاتي وان اراد النزاع في المعنى وان مناط العرض الذاتي غير موجود في العارض للجزء الاعم فعليه ابداء ذلك المناط حتى نتكلم فيه والذي يستفاد من كلماتهم وجه تسمية الاعراض الذاتية بالذاتية ان مناط ذاتية العرض انتساخ الى الذات والى المعرية بتقييد الذات بقيدها وهذا المناط كما ترى موجود في العارض للجزء مطلقا فقولهم العارض للجزء عرضي ذاتي للاعم لا للاخص ممنوع لانه لا مساغ لان يكون ذاتيا لهما لان الذاتي الذاتي للشئ ذاتي له بالبداهة والا دخل العارض للخارج المساوي في العرض الغريب لعدم استناده الى الذات ابتداء بل لان امره مستند اليها وبهذا البيان جعل العارض للخارج المساوي من الاعراض الذاتية وهو جار في العارض للجزء الاعم بطريق اولى لان ذاتية الجنس للنوع اكد من ذاتية الخارج المساوي كما لا يخفى وان زعم ان العارض للجزء الاعم انما يعرض بواسطة عروض الاعم والاعم مقدم على الاخص فيكون ذا واسطتين في العروض فيندرج في العرض الغريب فقد قالوا ان مطلق الواسطة لا ينافي ذاتية العرض كما اذا كانت الواسطة ذاتية جزء كانت او خارجة وثانيا ان العارض للجزء المساوي ايضا انما يعرض الكل ويحمل عليه بواسطة عروض الجزء له وحمله عليه لا بنفسه وقد ذكرنا ظهور ان العرض الذاتي ثلثة العارض لنفس الذات كما في البسائط مثل عوارض الوجود واما ما مثل به من ادراك الكليات العارض للناطق فغير مؤاخذة ان اريد به مفهوم الناطق لان مفهومه مركب من جنس وفصل ومعروض الادراك هو الفصل دون الجنس والفصل وان اريد به وجود الناطق كان حسنا كما قلنا والعارض لامر مساوي والعرض الغريب اثنان العارض للخارج الاعم والاخص ولو جعل كل من العارض للجنس والفصل قسما مستقلا لتدرس الاقسام وتبادر على الاقسام المزبورة قسما اخر بين من جعله من الاعراض الغريبة مطلقا وبين من فصل وهو العارض لخارج مباين مثل الحرارة العارضة للماء بواسطة النار **اقول** اما كون الواسطة في العروض مباينة غير محمولة على ذي الواسطة فامر مرغوب عنه نعم وسائط الثبوت لا يلزم ان يكون متحدا قد مع المثبت له ومما مثل به من قبيل الثاني دون الاول توضيح ذلك انهم قسموا الواسطة على ثلثة اقسام واسطة العروض وواسطة الثبوت وواسطة الاثبات اي العلم والثالث خارج عن المقام

والمراد بالاول كما اشرنا اليه ما كان واسطة في حمل شئ على شئ وبالثاني ما كان مؤثرا في اتصاف شئ بوصف عرض والنسبة بين الواسطتين عموم من وجه بحسب الوجود فقد يكون الشئ واسطة في العروض والثبوت كالحيوان فانه واسطة في عروض التحرك للانسان وثبوت التحرك له من انه يكون وجود الواسطة في الخارج عين وجود المعروض وقد يكون واسطة في الثبوت خاصة كهلل لجون الفحم والاجناس وكالنار في المثال المزبور ومداره على كون الواسطة مباينة في الصدق والوجود معا وقد يكون واسطة في العروض خاصة كالمسطح فانه واسطة في حمل الابيض على الجسم وليس واسطة في ثبوت البياض له لان المتصف بالبياض هو السطح دون الجسم والعبارة فيهما ان لا يكون وجود الواسطة في الخارج مغائرا لوجود المعروض كالاجزاء والاعراض الخارجية واما بحسب الصدق فالنسبة بينهما التساوي لان كل شئ لا يكون واسطة في العروض الا بعد ملاحظة لا بشرط بالمعنى المتقدم فالحيوان مثلا لا يكون واسطة في عروض التحرك بالارادة للانسان الا بعد ملاحظة لا بشرط وكذا السطح بالنسبة الى الابيض واما الواسطة في الثبوت فهي الشئ من غير هذه الملاحظة فالحيوان ولو مع ملاحظة بشرط لا يحيث يصدق على المادة دون الجنس سبب مؤثر في ثبوت التحرك بالارادة للانسان بل مقتض وفي النظر اعتبار بشرط لا في واسطة الثبوت ان مع ملاحظة لا بشرط يكون عين المشتق والشئ لا يؤثر في صفات نفسه الا في الصفات التي هي من لوازم الذات مثلا اذا لاحظنا الحيوان لا بشرط كان عين الانسان الخارجي والانسان الخارجي ليس واسطة في ثبوت التحرك بالارادة لنفسه وانما الواسطة في ذلك جزئه الذي هو الحيوان ومن الواضح ان الحيوان المحكوم بكونه جزء للانسان ملحوظ فيه حيثية الابشرط لا وهي حيثية القابلية ومن هنا يظهر ما في عبارة بعض المحققين من ان الواسطة في الثبوت قد يكون مباينا مع المعروض مشعرا بكونه قد يكون صادقا عليه ليس في محله وكيف ما كان فقد ظهر ان الواسطة في العروض لا يكون مباينا لان المفروض عدم صحة حمل العارض على الذات بدونه لفقد كونه من مقتضيات انها فلو لم يكن الواسطة المحمولة عليها محمولا على الذات بل تكون مباينا معها فكيف يصح حمله بملاحظة ذلك الواسطة عليها كما ظهر ايضا ان الواسطة عليها في الثبوت انما يكون كذلك في لحاظ لا تحمل معها على المعروض واما كون العارض لامر مباين غريبا مطلقا واذا كان ذلك المباين مباينا في الوجود ايضا كالحركة الحاصلة بالعرض للسفينة بواسطة التي فيها لانها اذا كان مساويا للذات في الوجود كالسطح بالنسبة الى الجسم فانه يكون حينئذ عرضا ذاتيا حينما يحمله المفصل فالتحقيق يقتضي خلافها معا لان المباين لا يكون الا واسطة في الثبوت وشرائط الثبوت كلها واسطة للاعراض الذاتية لا انها لا تنفك بالعرض الذاتي ما كان العرض فيه من مقتضيات الذات كما اوضحنا سابقا بل ما يكون محمولا على الذات حملا غير محتاج الى الواسطة فالحرارة العارضة للماء اي الجسم العنصري باعتبار تاثير النار فيه على هذا التقدير عرض ذاتي لانه يصدق عليه حارة من غير توسط صدق اولا على شئ مما هو على الماء اذا عرفت معنى العرض الذاتي والغير الذاتي **فاعلم** ان تحديد موضوعات العلوم بما يبحث عن عوارض الذاتية لا يخلو عن الاشكال والمناقشة من وجوه يصعب دفعها وان تصدى لدفع بعضها المحققون الاقدمون العارض للجزء الاعم عرضي ذاتي على ما صرح به الكل الجل وليس في شئ من العلوم بحث عن جنس موضوعه بل انما يبحث عن جنس في علم يكون موضوعه ذلك الجنس مثلا لا يبحث في علم يكون موضوعه الجسم الفلكي عن مطلق الجسم كذا لا يبحث في علم يكون موضوعه الموجود من حيث كونه طبيعيا او رياضيا او كلاميا او نفسا او عقلا عن جنس الموجود والا لاندرجت العلوم واندرجت الكل تحت الحكمة الباحثة عن الامور العامة الا ان بين بان الوجود عرض عام للمهيات المندرجة تحت الموجود وليس بذاتي لها لكن المخطب بتلك الذاتيات التي هي اعم فان البحث عنها في العلم الذي موضوعه نوع من انواعه غير معهود في شئ من العلوم حتى ان مسئلة باحثة عن جنس موضوع علمها لا تكاد توجد في شئ منها وهذا الاشكال وان لم يحمله متعرضا لكنه خبير بورودها على من جعل العارض للجزء الاعم من العارض الذاتي وهم الاكثر نعم من جعلها من الاعراض الغريبة كبعض متاخري المحققين ففي مندوحة عن ذلك وقد عرفت ان هذا الحسبان هوس بعيد عن الصواب وعن كلمات الاساطين وبمكن ذبه بان العلم لا يحيث عن جميع عوارض الموضوع الذاتية بل الواجب ان يكون مسائله عوارض ذاتية فالذي يبحث عنه في العلم عرض ذاتي لموضوع العلم لا ان الذي هو عرض ذاتي للموضوع يجب ان يبحث عنه وفيه انه ينافي ما يقتضيه الحجج المتقدمة من العموم حيث ذكروا ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه لا عن عارضه والحاصل ان تعريف الموضوع بما يبحث عن جميع عوارضه الذاتية ثم تعريف الذاتي بما يشمل ما لا يبحث عنه في شئ من العلوم جمود على ما ظنا في الحال المذكور للموضوع على شئ من الموضوعات الا ان بين ان المراد بالجمع المضاف ما عدى العوارض التي بعرض الموضوع للجزء الاعم والقرينة على ذلك تكون الجزء الاعم لموضوع كل علم موضوعا لعلم اخر فنون ذلك العلم الحان ينتهي الى الحكمة الالهية فان موضوعها اعم من موضوع كل علم فلا بد ان يبحث عن احوال ذلك الجزء في ذلك العلم الاعلى وبذلك يستغني عن البحث عنها في العلم الادنى فصار حاصل الحدان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية عنكما يبحث عنه في العلم الاعلى الثاني ان بعض العلوم لا يبحث فيه عما يعرض موضوعه لذاته او لجزئه المساوي كالكلمة فانها موضوع علم العلوم الادبية مع انه لا يبحث فيها عن الكلمة بل عن انسامها كالاسم والفعل والحرف واضافها



وهذا مثل الاول ولكن لا ينفع فيه ما قلنا في الاول لان العلم الفوني لا يبحث عنها كما لا يخفى ويمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول ان الواجب هو البحث عن اقسام العوارض كلا على تقدير ثبوتها وليس للكلمة مع قطع النظر عن انواعها وفصولها المقسمة حكم يبحث عنه والثاني هو تغليط جعل موضوع العلوم الادبية هي الكلمة وجعل موضوعها مصاديقها كالاسم والفعل والحرف فانها والثالث ان مسائل بعض العلوم ما يعرض موضوعه لا مرمبان كالاحوال الاعرابية العارضة للكلمة باعتبار وضعها لاحكام الشرعية العارضة لافعال المكلفين باعتبار طلب الشارع وقد مر ان العرض المبحوث عنه في العلم ما كان عارضا للذات الموضوع او لجزئه او لخارج مساو كالمباين او الجزء عنه هين يعرف مما قلنا فيما يعرض للشئ بواسطة امر مباين من ان المباين لا يكون الا واسطة في الثبوت وما يعرض الشئ باعتبار روسائط الثبوت كلها عرض ذاتي بالمعنى الذي مر في البيان الرابع ان مسائل بعض العلوم كالفقه مما يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة خارج اعم كالوجوب والحرمة العارضين لموضوعها بواسطة طلب الشارع وان كان اعم من موضوع الوجوب والحرمة ولكنه ليس اعم من موضوع العلم اعني فعل المكلف وقد مر بما حاصله ان الواسطة تكون خارجا اخص فان لوحظ موضوع المسئلة اعني وجوب شئ وحرمته فالواسطة اعم وان لوحظ موضوع العلم فالواسطة اخص لان الوجوب مثلا انما يعرض فعل المكلف بواسطة الطلب الذي هو خارج اخص من فعل المكلف ثم اجاب المورد عن الاشكال بما سمعت في الاشكال الثاني من ان الواسطة هنا اعني الطلب بواسطة في ثبوت الوجوب للموضوع لا العروض **اقول** طلب الشارع ليس واسطة في عروض الحكم الشرعي لفعل المكلف بل هو حكم شرعي عارض للفعل بنفسه كما لا يخفى نعم يجري فيه الاشكال الاتي ولعل المجيب حسب الحكم الشرعي المعنى الذي ينتزع من الطلب اعني كون الفعل بحيث يعاقب على تركه ويثاب على فعله وقد عرفت في تعريف الفقه التحقيق في ذلك وان الحكم الشرعي هو الطلب اعني الايجاب الذي هو من الانشاءات لا الصفة التي ينتزع عنه ويعبر عنه بالوجوب واطلاق الحكم عليه مبني على نحو من التوسع والمسامحة ومنه يظهر ما في جعل الواسطة هنا امرا مباينا كما عرفت في الاشكال الثالث الخامس وهو اغمض الوجوه ان العلوم كلا او جلا قد يبحث فيها عن الاحوال والعوارض الاخص لموضوعاتها بواسطة امر اخص بل البحث عما يعرضها الذاتي ولامر مساو نادر جدا اذ المسائل المبحوث عنها في كل علم موضوعها جزئي من جزئيات موضوع العلم ولا تتعدى محمولاتها الى غير موضوعاتها الخاصة مثلا يبحث في النحو عن الاحوال الاعرابية وهي مما يعرض الكلمة بواسطة كونها اسما منصرفا وغير منصرف وفعلا وحرفا وليس في النحو مسئلة يبحث فيها عن جنس الكلمة وكذا الفقه يبحث فيه عن وجوب الصلوة مثلا وحرمة كذا الى اخر الاحكام وهي مما يعرض فعل المكلف باعتبار كونه صلوة مثلا وبالجملة ما من علم الا ومسائله كلا او جلا باحثة عن احوال الانواع او الاصناف المندرجة تحت موضوعه فهذا التعريف للموضوع لا ينطبق على شئ من الموضوعات فيكون التعريف بالمباين واجاب عنه المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما ذكره في حد الموضوع مسامحة في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عما يعرض لذاته او بعرض لنوعه او لشخصه او بعرض عن عرض الذاتي وكانهم اجملوا في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل وقد ورد عليه ان ذا يناسب المسامحة الى دون ساء الفن واخرى بانه يفضي باختلاط العلوم وعدم امتياز علم الادنى عن الاعلى فان موضوع العلم الادنى من انواع موضوع العلم الاعلى كموضوع علم الطب اعني بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فانه من انواع الجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي او من عوارضه كموضوعات سائر العلوم فانها عوارض ذاتية لموضوع العلم الالهي اعني الموجود والثاني الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة نظير الفرق بين موضوعيهما فمحمول العلم ما يحمل عليه محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر الى ورود ان ذلك المفهوم المردد غير مقصود بالبحث في العلوم وانما هو اعتبار معروض منتزع مما هو المقصود بالذات من وضع العلم اعني الاحوال الخاصة للموضوعات الخاصة ثم اجاب المورد بمثل ما سبق في الاشكال الثالث والرابع من الخلط بين واسطة العروض واسطة الثبوت فانت ما حاصل ان اخصية الواسطة او اعمها لا ينافي ذاتية العرض اذا كانت الواسطة ثبوتية الا ترى ان الفصول مع كونها اخص من الاجناس اعراض ذاتية لها نعم ما يعرض للذات بواسطة الاخص في العروض من الاعراض الغريبة وان كانت الواسطة ذاتية بل مستندة الى الجزء الذات بذاتها الا ان عروض تلك العوارض ليس كذلك استعدادا حاصلا في ذات المعروض بل هي ذات الواسطة هذه خلاصة كلامه بعد التحرير وقد سبقه الى ذلك ايجاز بعض الافاضل المعاصرين في قوله المعقول دائما الفرق بين مقالتهما بالاجمال والتفصيل **اقول** ما ذكره في حل هذه الاشكال بظاهره غير سديد لان الاشكال انما هو في الاعراض الاخص للموضوع بواسطة تنزلها في ضمن الانواع ومن الواضح ان ما يعرض للجنس باعتبار بعض تنزلات وجوده وشئونه انما يعرضه بواسطة امر خارج اخص مثلا عروض الاعراب لجنس الكلمة انما هو بواسطة اسمها التي هي بمنزلة الفصل المقسم لها وقد مثل المورد وفاقا لغيره واحد للواسطة في العروض للاخص بما يعرض الجنس باعتبار وجود الفصل به كالتعجب العارض للجنسان باعتبار التاطق ودعوى ان التاطق مثلا في المثال المزبور واسطة في العروض دون الثبوت مجازفة

الاصحيح

الاتحاد مثلا فانها واسطة في ثبوت الاضراف للكلم كما ترى بحكم بارد ويختم ساقط ثم ما ذكره من ان اخصية العارض لا ينافي ذاتيه سديد قد نبهنا عليه مرارا في ضمن التدليل بثبوت الفصل للجنس بلا واسطة في العروض بل في الثبوت والحاصل ان الاشكال هو ان الاحوالات المبحوث عنها في العلوم لا بد من عوارض ذات الموضوع الا بواسطة الفصول الاخصة النوعية لها ومن الواضح ان الفصل خارج اخص للجنس والفصل اي الفصول بان بعضها واسطة في عروض عوارض للجنس وبعضها واسطة في ثبوتها لها شطط من الكلام والذي يراه نظر الوطواط في نهاية تحقيقات المحققين حيث اللاشكال هو منع كون العارض اخص عرضا غريبا بقول مطلق واخبار الفصل في المقام وهو ان الخارج الاخص المفروض كونه واسطة في العروض انما كان في الوجود الخارجي متحدا مع المعروض كان ما بعرضه لاجل عرضا ذاتيا بالنسبة الى المعروض لما اشرنا اليه من ان واسطة العروض اذا كان وجودها الخارجي عين وجود المعروض وكانت المغايرة بينهما بالاعتبار ودون لحاظ اللاحظ كالجنس والفصل كانت واسطة في الثبوت ايضا لامحالة وقد عرفت ان ما بعرض الشئ باعتبار وسائط البرهان كلها عرض ذاتي وان لم يكن من مقتضيات الذات مثل الحرارة العارضة للماء باعتبار النار التي هي واسطة في الثبوت فالعارض بواسطة الخارج الاخص في العروض انما يكون عرضا غريبا بالنسبة الى ذات المعروض اذا كان وجودها الخارجي غير وجود الذات بان يكونا في الخارج موجودين بوجودين كالعارض والمعروض الخارجيين مثل السطح والجسم لا بوجود واحد كالجنس والفصل وقد تضح ذلك ان الواسطة في العروض يلاحظ كونها واسطة لابد ان تكون موجودا بوجود المعروض الخارجي والا لم يعقل كونه واسطة في الحمل المعتبر فيه اتحاد وجود المحمول والمحمول عليه في التفاوت بينهما انما هو مع ملاحظة مبادئهما المحوطة بشرط لا فان منها ما هو متحد مع المعروض وجودا في هذا اللحاظ ايضا كالاجزاء العقلية الذهنية فان وجود الجزء الذهني في الخارج كالحيوان مثلا حين وجود الكل فهما موجودان خارجيان بوجود واحد ومنها ما هو غير متحد معه في الوجود الخارجي كالاجزاء والاعراض الخارجية فان وجوداتها مغايرة لوجود المعروض ذاتا والكل حينذاك فالفرق انما هو في اللحاظ الذي لا يحمل فيه على المعروض فالجزء الذهني ليس وجوده مغايرا لوجود الكل والجزء الاخر في الخارج بخلاف العرض الخارجي فانه اذا لوحظ بعنوان كونه عرضا فوجوده مغاير لوجود المعروض جدا فح نقول ان وسائط العروض انكان من القسم الاول كان العارض بواسطتها ايضا عرضا ذاتيا اذ المفروض اتحاد الواسطة وذي الواسطة والمعروض في الوجود الخارجي والاتحاد يجعل العرض ذاتيا اذ لو اسقطنا الواسطة ح امكن حمل العارض على المعروض ابتداء بضم كون الحيوان متعجبا من دون توسيط حمل الناطق عليه وان لم يكن الناطق من مقتضيات ذات الحيوان اذ لم يعتبر في العرض الذاتي الا صطلاحي كونه من مقتضيات ذات المعروض كما اشرنا اليه وقد عرفت ان الالم يصح جعل الفصل من الاعراض الذاتية للجنس بخلاف القسم الثاني فانه لما فرض فيه مغايرة وجود الواسطة مع المعروض في الخارج كان العارض بواسطتها عرضا غريبا للمعروض عدم ضرورة اتحاده مع المعروض بدون الواسطة مثلا لا يصح حمل الابيض على الجسم الا بعد ملاحظة حمله على السطح وحمله على الجسم اذ يمكن ان يقال ان الجسم الخارجي ليس بابيض وانما الابيض هو السطح بخلاف الضاحك فانه محمول على الحيوان من غير توسيط حمل الناطق عليه فلا يصح ان يقال ان الحيوان الخارجي ليس بضاحك مطلقا فقد حاصل الكلام يرجع الى ان المحتاج الى الواسطة في العروض منحصر فيما يعرض لاجل شئ يكون وجوده الخارجي غير وجود المعروض فلا يتم ما يعرض لاجل شئ يكون وجوده الخارجي عين وجود المعروض وان كان ذلك الشئ خارجا عن الشئ اخص منه واعم وبذلك يتحصل ما في الاشكال كما لا يخفى وبظهر صحة ما اجاب به المحقق الدواني اولا وان كان فيه اسناد التسامح الى ساحة الفن واسناد الخطاء الى من جعل العارض للحيوان مثلا باعتبار الناطق عرضا غريبا فان الاشياء والتسامح غير عزيزين في كلام غير المعصوم واما الايراد عليه بانه يستلزم اختلاط العلوم بعضها ببعض لان الموضوع العلم الادنى عرض ذاتي للموضوع الاعلى كما مر فليس بشئ اما اولا فلان العلوم التي نبحث الآن نبحث فيها عما يعرض انواع موضوعاتها مع عدم حصول الاختلاط بينهما في شئ واما ثانيا فلان الاختلاط انما يحصل من جعل مسائل الموضوع الاعلى من اندراج موضوع بعض العلوم تحت موضوع العلم الاخر فان غاية ما يترتب عليه صحة جعل العلم الادنى من اجزاء العلم الاعلى وهذا لا يمنع عن افراده وتدوينه علما مستقلا لتقريب للاذهان الى محافظة ما بها من المسائل كما جرت عادة المصنفين على ثبوت الابواب عند البحث عن احوال موضوع واحد فالعلوم المدونة المختص كل منها باسم التي مسائلها عوارض ذاتية لموضوع العلم الالهي الاعلى لكونها احوالا لانواع موضوعاتها عن الوجود بمنزلة الابواب المبوبة في علم واحد باحث عن احوال شئ واحد وحاصل ما ذكرنا يرجع الى ان موضوع العلم ما يبحث عن عوارض ذاتية نوعا وصنفا لا ان يكون عوارض النوع والصنف مثلا كثيرتها وعموضها وسهولة ضبطها وتعلمها استتبعت باسم اخر مبحوثا عنها في علم مستقل فيختص البحث ح بعوارض ذاتية كما هو المحال في العلوم التي بينها ترتب باعتبار ما بين موضوعاتها من الترتب الطبيعي فلا يخفى ان كل باب من ابواب عوارض الموجود باسم من اسماء العلوم كان المجموع من اجزاء العلم الالهي مستتبعا باسم لكنه لما كان جعلها للاذهان من

الاحاطة التامة بمسائلها بحث عن كل نوع من انواع الموجود في علم مستقل واختص العلم الالهي الاعلى بالبحث عما يعرض الموجود لذاته فظهر مما ذكرنا ان موضوع كل علم ما يبحث عن عوارض الذاتية الا ما كان عارضا لجزئه الاعم فان البحث عنه انما هو في علم اخر دون ذلك العلم فان القرينة على هذا الاستثناء تدوين العلم دون البحث عنه مستقلا ومن مظهرات الجزء الاعم لو لم يبحث عما يعرض الموضوع لاجله في علم اخر فلا بد من البحث عنه في ذلك العلم كعلم الاصول فان جملة من مسائلها مثل ما يبحث عن تمسك الكتاب والسنة عارض لها باعتبار اجزائها الاعم وانما اخراج العارض للجزء الاعم عن ايراد العرض الذاتي في غير سديد وانما التسديد اخراجه عما يبحث عنه من العوارض الذاتية هذه جملة من القول في تمييز موضوعات العلوم بعضها عن بعض ومن غير مسائل كل علم عن مسائل اخر لان المسئلة تتميز بتميز الموضوع او المحمول فمسئلة كل علم ما يكون محمولها عرضا ذاتيا لموضوع العلم وموضوعها جزء لموضوع العلم او نوعا لا عرضا للعرضي الذاتي كمثال الاول في هذا العلم مسئلة حجية خبر الواحد ومثال الثاني مسائل العام والخاص المتعلقة بالفاظ الكتاب والسنة ومثال الثالث مسائل التعادل والتراجيح كما يظهر وجه الكل للمتدبر **بقي شيء** وهو ان تمايز العلوم على ما اشتهر بينهم انما يكون بتمايز الموضوعات بالذات وبالعرض بمعنى ملاحظة الحيثية والاعتبار والمراد بتمايز الموضوعات ذاتا هو التمايز بحسب الذات سواء كان التمايز على نحو العموم المطلق او من وجه او التباين الكلي او الجزئي الكل او اخص وارادوا باعتبار الحيثية التمايزين على مشربين في الموضوع مثل العلوم الادبية المباحثة كلا عن احوال الكلمة والكلام فان الكلمة والكلام ليسا موضوعين لها بحيثية واحدة بل بحيثيتين مختلفتين فموضوع علم النحو مثلا الكلمة من حيث الاعراب والبناء وموضوع الصرف هي من حيث الصحة والاعتلال والاشتقاق واعترض عليه بعض الافاضل بان اعتبار الحيثية التقييدية لا يجدي في التمايز لان الكلام حال تقييدها بحيثية الاعراب والبناء يبحث عنه في علم الفصاحة والبلاغة ايضا والتغليب لا معنى لها ثم قال ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات او بتمايز جهات البحث كتمايز علمي النحو والصرف نعم وان اصابوا في اعتبار الحيثية للتمايز بين العلوم لكنهم اخطأوا في اخذها قيدا للموضوع والصواب اخذها قيدا للبحث **اقول** اما ما ذكره اولا من ان الكلمة حال تقييدها بالاعراب والبناء تلحقها احكام الفصاحة والبلاغة فهو مبني على عدم الالتفات الى الفرق بين حال التقييد وشرط التقييد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التمايز قد يحصل بتمايز جهات البحث فلا محصل لان اراد بالبحث معناه المصدري نعم ان اراد المعنى المفعولي اعني المحمولات على ان يكون المراد ان تمايز العلوم قد يحصل بتمايز المحمولات ثم ما ذكر لكن التمايز بين المحمولات ايضا بالذات لا بالحيثية كما لا يخفى الا ان يقال ان المحمولات من حيث انها موضوع يصح حينئذ ان يقال ان التمايز بين الموضوعين بالحيثية او من حيث المحمول ولعل المراد مما سمعت من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بالذات وبالحيثيات هذا ما حضرني من كلمات القوم في تحديد موضوعات العلوم فلنطبقه على موضوع هذا العلم **فنقول** قد اختلف في ذلك فقيل انه الادلة الاربعة المعهودة وهو المشهور بين القوم وتطبيق حد المذكور على ذلك لا يخلو عن تعسف وصعوبة لان البحث عنه في هذا العلم امور يختلف بعضها عن بعض اجل من احوال الادلة كمباحث الاجتهاد والتقليد ولذا جعل بعضهم الاجتهاد بابا من الموضوع وبعضهم تكلف فارجع البحث عن الاجتهاد الى البحث عن احوال الادلة لان البحث عن المستدل يبحث عن بعض احوال الدليل وفيه من التعسف ما لا يخفى ومثل مباحث التعادل والتراجيح كما زعم ولذا جعل بعضهم موضوعا اخر غير الادلة الاربعة والاجتهاد والتزموا في كون البحث عن التقليد استطراديا ثم ان جملة من المبادي الاحكامية ايضا ليست بعوارض الادلة فجعل الاحكام ايضا من الموضوع وقد بين ان اصول الفقه ليس موضوعا في عرض موضوعات العلوم لانه ليس علما براسه بل مركبا من مسائل العلوم فاخذ شطرا من المطالب الكلامية وشطرا من المطالب اللغوية وشطرا من المطالب الفقهية واضيف اليها بعض المطالب الجديدة فسمي الكل باصول الفقه لاشتمال الكل على كونها عمادا في الاستنباط فانا نريد معرفة موضوع علم فلنرجع الى موضوع العلم الذي اخذ من مسائله وادرج في هذا العلم نعم هذه المطالب الجديدة الغير الداخلة في شيء من العلوم مثل مسئلة حجية خبر الواحد والكتاب والاجماع وامثالها كمسائل التعادل والتراجيح عوارض ذاتية للادلة الاربعة فانا نريد معرفة موضوع هذه المطالب فالموضوع ما ذكره المجوهري وان اريد موضوع جميع المسائل فليست من عوارض شيء واحد حتى يقال بانه الموضوع **اقول** لا شبهة في ان المقصود من وضع هذا العلم وتدوينه هو معرفة طرق الاحكام الشرعية وما يتوقف عليه تلك الطرق كما لا شبهة في اشتماله على جملة من المطالب الاستطرادية وانما الاشتباه في تمييز المقصود بالذات عن غيره ومن هنا وقعوا في مكان من الاضطراب والتحقيق ان موضوع هذا العلم ما ذهب اليه المجوهري اعني ادلة الاحكام والمسائل الراجعة الى غيرها التي لا بد للفقيه والاصولي من معرفتها ذكرت في العلم استطرادا كمباحث الاجتهاد والتقليد لما بينهما من المناسبة التامة التي اوقعت جماعة في خيال انها من مسائل حقيقة واما مباحث التعادل والتراجيح فمن زعم انها غير راجعة الى احوال الادلة حتى جعل موضوعا مستقلا فقد سهى سهوا بينا **واما المبادي الاحكامية** فالاظهر فيها ايضا ما ذكره المحقق المجوهري انها تبحث عن احوال الادلة ووجه ان البحث

عن مدلول

في فائدة علم الأصول ونبذ من حكمه

عن مدلول الدليل يبحث عن الدليل لا بقال فمسائل الفقه حينئذ تندرج في هذا العلم لانا نبحث عن مدلول الادلة من الاحكام قال المفصله لانا نقول ان الفقه يبحث عن مدلول الادلة التفصيلية والمبادي الاحكامية يبحث عن احوال مدلولها الاجمالية وموضوع الفن هي الادلة الاجمالية لكن يرد حينئذ ان نسبتها بالمبادي صريحة في خروجها عن المقاصد ويمكن جوابه بملاحظة ما قدمنا في تعريف الفقه من انها مبادي للفقه والاستنباط حقيقة لا المسائل الاصولية وان نسبتها بالمبادي ونسبة مسائل العلم بالمقاصد مبنية على ملاحظة الكلية افتقار الفقه الى مسائل هذا العلم فصارت بالقياس الى ما عداها كما يتوقف على الاستنباط بمنزلة المقصود الاصلي وقد ذكرنا ظهور ان المبادي اللغوية ايضا داخلة في المقاصد لانها عوارض لالفاظ الكتاب والسنة والبحث عن اجزاء الموضوع ولو كانت اعم لا بد منه في العلم اذا لم يكن علم اخر منكفلا لذلك البحث ويخرج ان ادعينا في ما تقدم عدم بحث العلوم عما يحتوي موضوعها بواسطة الجزء الاعم لكنه كان بملاحظة الغالب وتوجيه ما قلنا او يدل عليه صدق تعريف العلم على المبادي ايضا لانها قواعد ممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فظهر ان مسائل العلم ما يبحث عن عوارض الادلة ولا بد ان تكون بعد الفراغ عن كونها ادلة كما صرح به المحقق القمي في حاشية القوانين فالبحث عن دلالة الدليل نفيا واثباتا داخل في المبادي الصديقية الثبوتية والسلبية لان المراد بالعوارض الذاتية على ما عرفت كل خارج محمول وكلا جزئي الوصف العنواني في الموضوع كانسانية الانسان وكالكاتبية الكاتب دلالة الدليل بحث عن المحمولي الداخلي فالبحث عن دلالته الشئ في الحقيقة يرجع الى تشخص مصاديق الموضوع ومن الافاضل من زعم ان البحث عن دلالة الشئ ايضا داخل في مسائل العلم بجعل الموضوع عبارة عن ذات الادلة لا المعنون بالدلالة وبتمامه يستظهر له بعض تعريف العلم على قولنا الكاتب متحرك وهو فاسد لان ذات الشئ بدون تعنونه بعنوان لا يعقل البحث عنه وجعله موضوعا وهذا الحسبان انما يتجه لو جعل موضوع العلم الكتاب والسنة والاجماع والعقل وبالجملة امورا معتبرة اربعة او خمسة فانه يستقيم حينئذ جعل الموضوع ذوات هذه الاشياء المعنونة بعناوينها الخاصة عن جهة كونها ادلة وهو بديهي البطلان لان الموضوع انما هو الدليل الحكم الشرعي مع قطع النظر عن انحصاره في شئ وامكان في الواقع بحسب الاستقراء والتعارف منحصرا والا لم يستقم عد البحث عن حجيته مثل الشهرة من حيث كونها من الظنون الخاصة من مسائل العلم ودعوى رجوعها الى الدليل الدال على حجيتها من الاخبار مثلا واضحة الفساد والاجماع الى الكتاب والعقل على طريق العامة والكتاب الى العقل وهكذا واما صدر التعريف فهو مسلم ولكنه من عيوب التعريف كما تقدما على نحوه فيما تقدم ولا دلالة ايضا في تخصيص القوم الموضوع بالاربعة المعهودة على المدعى فان ذلك مبني على انحصار الدليل في تلك الاربعة بحسب ما رأوه من عدم حجية شئ اخر فلو وجد البحث عن كون شئ اخر دليلا ثم عن عوارض الدليلية بعد الفراغ عن دليليته فهل ترى احدا يزعم خروجه عن حقيقة العلم نعم ما يبحث عن حجيته بعد الفراغ عن دليليته اي كونه طريقا ظنيا او علميا الى الحكم الشرعي كالامارات والادلة العقلية فهو داخل في مسائل العلم لان الحجية المبحوث عنها اخ مما يعرض للطريق الى الحكم الشرعي لذاته ومن هنا امكن الجمع بين ما ذكره ومقالة المحقق القمي بحمل كلام المحقق على ما اذا بحث عن كون شئ طريقا الى الحكم فان هذا البحث حينئذ داخل في المبادي التصديقية وحمل كلامه على البحث عن حجية الطريق الشرعي فزاده بالذات التي جعلها موضوع العلم هي ذات الحجة اعني الطريق لا ذات الطريق على ان يكون الطريقية من عوارض الموضوع لكن هذا التوجيه لا يستقيم في كثير من المسائل المبحوث فيها عن حجية الشئ لكونه مفيدا للظن كالاستصحاب فان البحث عن حجيته عبارة عن البحث عن طريقيته وكونه مفيدا للظن كما صرح به المحقق حيث جعل النزاع بين القوم في حجية الاستصحاب تراعا صغرويا وانت في فائدة الظن وعدم افادته فانهم والله الهادي الى الصواب

الامر الثالث

من الامور المشتملة عليها المقدمة نذكر في بيان فائدة العلم ونبذة وحكمه واما فائدته فاظهر من ان تبين كيف وثمرة اتقان هذا العلم واحسانه وتحصيل ملكته مما يستقل بها العقل والنقل من وجوه منها ان العلم بالاشياء في نفسه صفة كمال بالادلة الاربعة ومنها ان الاستغناء وعدم الاحتياج مما يستقل بمحبوبية العقل القاطع وهذا العلم سبب للمروج عن حضيض التقليد والتوسل الى مدارج الاجتهاد والغناء ومنها ان معرفته مع مراعاة الشرائط المقررة سبب للنيل بجلية الرياسة الحقة الالهية التي خص الله بها احباءه واصفياءه والتماسه مما يبتدئ في تحصيلها الفقر والمال العزيزين ومنها ان في تحصيلها انا هلا واستعدادا لمعرفة طرفي النفع والضر الاخرويين ودفع المضار بسببها مثل مضار الاخرة وجلب المنافع خصوصا المنافع الجاودية التي بنظر العقل شئ اهم منه واحب بل هامر كون ذلك من جملة الجوانات بها ومنها ان في معرفتها استعدادا للافاضة والافادة وعدا تظهر المسائل المامور بها في التنزيل مع الغدرة وهو بمكان من المطلوبية في الطباع العلية ومنها مثوبة الله الموعود بها لتحصيل العلوم الدينية في الاثر وقد ذكرنا ظهر تقدم هذا العلم على جميع العلوم شرفا حتى علم الكلام عدى المقصد وعليه دندنة لان الفوائد المشار اليها الاخيرة جلها على معرفة علم الكلام غير ان بها تحفظ النفوس والفكر من زلة بعض الشبهات في الدين الذي يتيسر الماهر في هذا الفن بها واما بقية العلوم فانها لا ينفع حصولها ولا يضر عدمها كما صرح به في المنهوي في العلم بالانساب نعم هو مرجح

رتبته عن العلوم العربية والمنطق والكلام كما ان رتبة الفقه انه متاخر عنها وعن هذا العلم واما حكمه فالوجوب بالادلة الاربعة وفي كونه عينيا او كفائيا خلاف بيننا من الخلاف في حكم الفقه لان المقدمة تتصف بحكم ذيها فذهب بعضها الى وجوبه العيني وهو محجوج عليه بالادلة الاربعة والله العالم

الامر الرابع في ذكر جملة من المبادي اللغوية وقد عرفت وجه تسميتها بالمبادي اللغوية مع ان اكثرها من عوارض الكلام بالسنة ولو تجوزها الاعم فينبغي ان نعد من المقاصد واللغة اصلها لغو ولغى وجمعها لغى كبرة وبرى وقيل اصلها لغوة كقرة مشتقة من لغى بالكسر يلغى اذا لهج بالكلام اي تلفظ والمراد بها في المقام مطلق الالفاظ التي يخاطب ربها الانسان على حسب اختلاف اصطلاحاتهم لا خصوص ما بها بل العربي ولا ما بها بل المجاز تعم العربي والفارسي والتركي وغيرها حقائقها ومجازاتها وحده المعرف لكل لفظ وضع لمعنى والتحديد بالكل اشارة الى ما فاته من التعميم والا فهو معيب من وجوه اشار اليها الفاضل العضدي وبتدريج فيه المفرد والمركب ومن زعم اختصاصها بالاول فقد بنى على عدد وضع للمركبات واهمل المراد بها غير المركب الذي غير التركيب معانيها مفردا تها كلا او بعضا مثل لم يضرب والجمع المحلى باللام الا ان يدعى عدد وضع للتركيب هنا انه بناء على استناد التغير الى وضع المفردات ولو في حال التركيب لا بشرط فاتهم وسيأتي الكلام انشاء الله في وضع المركبات وهذا الحد لا يشمل المجازات لعدم ثبوت وضع فيها والظهور الوضع في وضع الحقايق كما يفصح عن ذلك تعريف الوضع الآتي فينتقض عكسا والتعريف الجامع اللفظ الذي يخاطب ربها الانسان في مقام تفهم المقصود ثم ان البحث عن اللفظ الموضوع يقع في مواضع حسنة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له والدلالة اما الموضع الاول ففيه مطالب الاول في حد الوضع والثاني في فائدته والغرض الداعي اليه حكمه والثالث في بيان اقسامه **بل يعتبر** الوضع لغة اطلق على معان كالاسراع ومنه قوله تعالى ولا وضعوا خلالكم اي اسرعوا بينكم بالنمائم ونحوها وكالطرح ومنه الحديث ملعون من وضع رداءه في مصيبة غيره اي طرحه وكالنقص والترك والاسقاط ونحوها من المعاني المتقاربة ومن اطلاقاته في العرف العام اعم من اللغاة تعيين شئ لشئ اي جعله علامة له ويعتبر في هذا الاطلاق ان يكون الغرض من التعيين افهام ذاك الشئ عند اطلاقه او عمل او حاصل جعل الشئ علامة لشئ وغلب من هذا الاطلاق عند العلماء في تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه هذا هو المعرف في حد الوضع وربما اقتصر على ما عدى قيد الاخير فخرج بقيد اللفظ وضع غيره كالخطوط لكون المراد بالمعنى هو وضع خصوص الالفاظ بناء على كونه حقيقة فيه في مصطلحهم او على كون الالف واللام عهدية اشارة الى فرد من الوضع الشامل لوضع الخطوط ايضا وبقيد الدلالة تعيين اللفظ للوضع او تعيين احد المترادفين للاستعمال او تعيين الحروف لغرض التركيب وفيه نظر لان الاولين قد خرجا بقيد التعيين وذلك لما عرفت من ان الحد فرد من افراد الوضع بمعنى جعل الشئ علامة وقد عرفت انه يعتبر فيه كون الغرض من التعيين ناسبيا فاعدة ما فعة في علم او عمل واحتراز هذا الشرط مفروغ عنه في الحدود فيستغنى في اخراجها من التوصل الى زيادة قيد في التعريف لان التعريف اذا كان للفرد فذكر شروط الكلي في التعريف كالمستدرك اذا كان مفهوم الكلي وفرده بنفس الحدود له معلومين ونحن لما علمنا ان الوضع الاصطلاحي فرد من الوضع بمعنى جعل الشئ علامة علمنا بان المراد بالتعيين المذكور في تعريف الذي هو بمنزلة الجنس ليس مطلق التعيين بل التعيين الراجح الى التوسيم فلا حاجة في اخراج ما ليس كذلك كالوضع للوضع والمركب الى مخترعه فيه زائدة في التعريف الا ان يكون توضيحا نعم التعيين للاستعمال قد يرجع الى التوسيم كالوعين لفظ الاستعمال في معنى وانما ونص عليه نقضا للتعريف العامة فانه تعيين اللفظ لغير الدلالة بل للاستعمال على وجه يوجب كون ذلك اللفظ علامة لارادة ذلك المعنى ولكن يمكن ان يقال مرجعه الى ابداء اصطلاح من المستعمل في ذلك اللفظ فيكون وضعا وان كان عرفا خاصا ولو سلم فيرد عليه ايضا ما بان واما وضع الحرف لغرض التركيب فهو وان لم يكن مثل الاولين لرجوعه الى ما سيجئ قاعدة كلية عليه بخلافهما لكن ذلك ايضا ليس من التوسيم في شئ كل ذلك مضافا الى ما في الجميع من ان الاحتراز عنها بقيد الدلالة لا معنى على كون اللام للصلة اذ لو كانت غائية فهي خارجة بالمقيد المنوي لان التعريف في حكم القول بانه تعيين اللفظ للمعنى للدلالة عليه بنفسه فيخرج بقيد المعنى لوجهين احدهما ان المعتبر لما في هذه التعيينات ليس بموضوع له بل فائدة الوضع وعين عرضه وليس لها محل معلوم بها يحلل الوضع للمعنى لغرض الدلالة فان قلت الامور الثلثة وضع وموضوع له وغرض الوضع وهذا الامر بين الوضع وغرض الوضع فندبر الثاني ان المعنى لا يصدق على مثل الوضع والاستعمال والتركيب لان الشئ لا يتصف بعنوان المعنى الا بلحاظ خطوره وحضوره في ذهن ما وهذا الامر لم يلاحظ بالملاحظة المزبورة حين وضع اللفظ لها فافهم ثم ان في هذا القيد فسادا اخر نعرفه انشاء الله واما اخراج المجازات بواسطة هذا القيد فهو ايضا بعيد عن الصواب لان القول بان المجازات تدل على المعاني المجازية لكن لا بنفسها بل بواسطة القرينة كلام ظاهري يكشف عن فساده وضوح الحال في دلالة المجازات **واعلم** ان البحث في المجازات يقع من جهتين فيبحث تارة عن كون دلالتها وضعية باحد فسمي الوضع وعقلية واخرى عن كونها مطابقية او التزامية وثالثا عن توقفها على نقل الاحاد ونقل الانواع ورابعا عن كونها مستقلة او غير مستقلة وتحقيق القول في الجهات الثلث الاولية موكولة الى المباحث الاتية والمقصود هنا توضيح المقال في الجهة الرابعة **فنقول** ان حكما استقلال المجازات

في الكلام

في الكلام او مع قرينة وان كانت متصلة

في الكلام او مع قرينة وان كانت منفصلة

فى بيان حد الوضع

فى الدلالة واقتضائها الى ضم القرائن لا يخرج عن احتمالات **الأول** ان تكون الدلالة فائتة بالمجاز والقرينة معا على ان يكون الدال على المعنى المجازى هما معا ويكون كل منهما بمنزلة جزء الكلمة مثل اجزاء المركبات المزجية فى حال العلمية وهذا هذيان من القول ضرورة وحد كون اسد فى قولك اسد يرمى بمنزلة بعض اجزاء المركبات المزجية لعدم استعمالها فى شئ بخلاف المجاز فانه مستعمل فى المعنى المجازى قطعا **الثانى** ان يكون الدال هو المجاز ويكون القرينة شرطا وضعيا للدلالة ايضا وهذا ايضا فاسد لان الدلالة ليست مما يقبل الاشتراط لانه مرجعها الى كون اللفظ مقتضيا للدلالة والقرينة شرط التاثير الفعلى كسائر الشرائط فان القرائن بين الشرط والجزء هو انا لا نقل مما يتوقف عليه التاثير الفعلى كما بينا المحل للمقتضى والثانى مما يتوقف عليه اصل الاقتضاء الثانى مثل كل واحد من اجزاء السبب المركب ومن الواضح ان لفظ المجاز مع قطع النظر عن القرينة ليس مما يقتضى الدلالة ولو شائا لانا نقضاء شئ لشئ اما ان يكون ذاتيا او جعليا والمفروض ان الالفاظ عند الجعل ليست دالة الا على المعانى بالذات فلا معنى لان يكون فى اللفظ اقتضاء ثانى للدلالة بان يكون الدلالة لازمة من مقتضيين ذاتيها والقرينة شرط الاقتضاء الفعلى على حد سائر الشروط والواضع انما لم يجعل علائم بينهما حتى يكون تلك العلائم الوضعية منشأ للدلالة الثانية وانما رخص استعمال الرفيعة مع القرينة ومثل هذا الترخيص لا يوجب دلالة ثانية ايضا ولذا لو لم يذكر القرينة لم يكن لها دلالة على المعنى المجازى ما شاء والحاصل ان الدلالة الثانية على المعنى بعد كون دلالة الالفاظ ذاتية لا معنى لها لان الواضع ان جعل لفظا علامة لمعنى كان اللفظ بنفسه دالا على ذلك المعنى بالفعل حتى فى المشترك كما سبق وان لم يجعله علامة له بل رخص فى استعماله فيه مع ذكر القرينة الكاشفة لم يكن ليجرده دلالة اصلا لا شانا ولا فعلا لكى يكون الدال هو القرينة **الثالث** ان يكون المعنى المجازى مستفادا من المجاز والقرينة معا لكن لا على الوجه الاقل التخفيف حتى يكونا كالمركبات المزجية بل على نحو يفقد الدال والمدلول فينتقل من اسد مثلا الى الشجاعة بالالتزام لانها لازم خارجى للحيوان المفترس الذى هو المعنى الحقيقى ومن يرمى مثلا الى فرد من الانسان فيكون مدلول قولنا اسد يرمى الانسان الشجاع بحيث لو اقتصر على ذكر القرينة لم يحصل الانتقال الا مع وصف الشجاعة فالوصف يستفاد من ذكر المجاز والموصوف من تعقيب القرينة على حد سائر المركبات الاسنادية وليس شئ من ذلك مناقاة لما هو المحقق من عدم تحقق الا بتر بدون المطابقة لان ذلك انما هو فى ابتداء الامر فلا يعقل الانتقال الى المعنى الالتزامى بدون الانتقال الى المعنى المطابقى الملزوم اولا وانما بعد تحقق الانتقالين فلا ملازمة بينهما فى ارادة المتكلم فقد يكون المراد هو المعنى الالتزامى خاصة وقد ينعكس الامر وتغيير ذلك موكول الى مقدار معاندة القرينة فان كانت المعاندة بالنسبة الى المعنى المطابقى كشفت ذلك عن ارادة خصوص اللازم وهكذا العكس وهذا الاحتمال اوجهها ولا اعتبار عليه لكن المجاز يخ مستقل بالدلالة بالنسبة الى المقدار الذى يدل عليه بحيث لو لم تعقبه القرينة كانت الدلالة ثابتة بحالها فانبين مما الوا من ان دلالة المجاز انما هى بواسطة القرينة لا بنفسه فان اراد ان دلالة على تمام المعنى المجازى يتوقف على ذكر القرينة فقد ظهر ان المجاز لا يدل على غير ذلك المعنى الالتزامى ولو بعد ذكر القرينة فان الدال على خصوصية الانسان انما هى القرينة مستقلا او الى ما ذكرنا يرمى قول بعض السادة المحققين عن اسند ذلك فيد بنفسه فى التعريف لان تعيين اللفظ للمعنى يقتضى كونه دالا عليه بنفسه بحيث لا يدل كذلك فلا تغيير ما اسلفناه **فالتحقيق** ان المجازات تدل على بعض المعنى المجازى بنفسه اما بالالتزام مثل لفظ اسد فى قولك اسد يرمى فانه يدل على وصف الشجاعة بدلالة مستقلة مثل لفظ المنبر فى قولك جرى المنبر فانه يدل على كثرة الماء بالالتزام العرفى وبالمطابقة مثل الكلى المستعمل فى الفرد بخصوصه فانه يدل على جنس المعنى المراد المجازى بالمطابقة لا بالالتزام او بنحو اخر حسب اختلاف المجازات والفرق بينهما ان لفظ المجاز فى الاول لا بد منه فى افادة المعنى المجازى بحيث لو اقتصر على القرينة كما فى قولك رايت رائما لم يستفد منه المقصود بخلاف القسم الثانى فان القرينة القائمة على ارادة خصوص الفرد قد يكون فى افادة المقصود وكاجزائه معها الى ذكر الكلى او كذلك فلا بد فى مثل هذا النحو من المجاز من ابراء فائدة بدونه والا خرج الكلام الى حد اللغو هذا كله اذا كان المحدود خصوص وضع المحافظ ولو كان اعم كما يدل عليه تعريف اللغة التى هى اعم منها والمجاز قطعا بانها اللفظ الموضوع وجب ترك القيد بناء على ما زعم من اسقاط اخراجها فهو بين اسقاط واخلال والصحيح تركه وقد يتوهم اشكالا ان اخراجها بقيد بملاحظة ذلك القيد احدهما خروج المشترك عن الحد الموضوع دلالتها على القرينة المعينة والثانى خروج الحروف بعدم دلالتها على معانيها بنفسها بل مع ذكر متعلقاتها الخاصة والجواب عن الاول ان دلالة المشترك غير متوقفة على القرينة وانما المتوقف عليها تشخيص المراد بمجرد سماع لفظ المشترك ينتقل الى الجميع معا بسبيل التردد فى الارادة والقرينة تزيل هذا الاجمال الناشئ من تعدد الوضع **والحاصل** ان المشترك دلالته سببية للانتقال الى الجميع المعانى مع قطع النظر عن الارادة والى احدها مع ملاحظة ارادة المتكلم والثانية عن الوضع انما هى الاولى وهى غير متوقفة على نصب القرينة واما الثانية فهى محصل من مراعاة فائدة الوضع اعنى الارادة وهى على اجمالها ايضا لا تتوقف على القرينة واذا اريد رفع ذلك الاجمال فلا بد من نصبها فالقرينة انما يتوقف عليها تحقق فائدة الوضع وهى المغيرة عن المقصود لا الدلالة المسببة

عن الوضع في هذا اصل في جميع العلائم المشتركة على وجه التناوب بالاجتماع مثلا وجود المركوب المشترك بين الفاضي وابنه بالتناوب دليل على وجود احدهما على سبيل التعهد بتعيين اسمهما موكول الى قرينة اخرى معينة وبما ذكرناه ظهر بان توقف دلالة المشترك على القرينة انما هو لاجل وجود المانع لا لقصور اللفظ عن الدلالة وذلك المانع هو الاجمال الناشئ عن تعدد الوضع فلولاه لكان المقتضي وهو الوضع كافيا في الدلالة بخلاف المجاز فان القرينة هناك جزء من المقتضي وهذا مع ابتنائه على اصل فاسد كما ظهر وجهه في ابطال الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاث غير خفي علينا ان القرينة في المجاز ليست جزء من المقتضي وصادرة بالبديهة لان بداهة الوجدان قاضية باستقلال المشترك في الدلالة على احد المعاني وهي التي يقتضيها الوضع واما القرينة فلا مأثر لها في ذلك وانما تؤثر في التعيين واما الثاني فاجاب عنه بعض السادة المحققين بان معاني الحروف كلية كمعاني الاسماء وانكان آلية ملحوظة بالنظر الى غيرها غير مستقلة بانفسها وليست بجزئية على ما توهمه المعترض ومن بعده دلالتها على معانيها الكلية انما توقف على ذكر المتعلق وانما الموقوف عليه دلالتها على المعنى المراد منها في الاستعمالات وهذا مبني على ما اصلناه من الاصل الذي تكلم فيه انفسنا من انكار الوضع العام مع خصوص الموضوع له في لغات العرب راسا وانه امر اختر عه بعض المتاخرين ومن بعده في قبال كافة العلماء الغر الميامين

اقول سبق الكلام في المبنى انفا واما البناء فهو غير سديد لان دلالة الحرف على معانيها الجزئية في الاستعمالات الشخصية ايضا غير مستندة الى ذكر المتعلق فهي دالة على تلك المعاني الجزئية الآلية بنفسها وانما الحاجة الى ذكر المتعلق للمدلول دون الدلالة وبينهما من الفرق ما لا يكاد يخفى نعم لو قيل بان معاني الحروف امور كلية وانكانت آلية كما ذهب اليه بعضهم كان ذكر المتعلق محتاجا اليه في الدلالة على المراد كغيره من المشترك لا في الدلالة على نفس المعنى فان شيئا كلها مر ح قبل يحتاج ذكر المتعلق سببه بحكم الوضع للانتقال الى احد الابدالات الخاصة على نحو الاجمال في الارادة وتعيين واحدة بعضها يحتاج الى ذكر المتعلق فافهم واغتنم فالاشكال على القول بان معاني الحروف كلية اولى بالورود ومثل الاشكال في شمول الحد الحرف يجري في الموصولات والمبهمات على القول بوضعها الجزئي والجواب عنه مثل ما ذكرنا في الحرف **فنقول** ان المبهمات بحسب الانتقال الى احد معانيها على وجه الاجمال وتعيينه يتوقف على ملاحظة الخصوصيات وليس كالحرف في استحالة الانتقال الى المعنى الخاص المقصود منه قبل ذكر المتعلق كما يظهر بالتامل ومن زعم ان ذكر المتعلق شرط لتعبير الواضع في دلالة الحرف على معانيها كالمحقق العضدي والفنازاني في شرح الشرح غلب بالفرق بينها وبين المجاز وانى له بذلك مع انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على الشئ لا يعقل اشتراطها بشئ وانما المعقول هو التركيب في المدلول كالالفاظ المركبة من الحروف او الكلمات بالتركيب المزجي واما التقييد فلا وان اريد ان ذكر المتعلق شرط وضعي للاستعمال فهو امر معقول لكن شرط الاستعمال ليس مما يخل الدلالة باخلالة غاية الامر انه في صورة مخالفة الشرط مخرج الدلالة من قانون الوضع لا تعدد راسا لكونها من لوازم العلم بالوضع وقد نقل عن المتقدمين الى الاعتراف بان حد الوضع غير جامع لوضع الحرف بناء على الاشتراط المزبور ونعم الاعتراف وتمام ظهر ما في كلام الحاجبي والعضدي حيث فرقا بين الحرف والاسماء اللازمة الاضافة مثل ذو وفوق وبحث بان ذكر المتعلق في الحرف يتوقف عليه اصل دلالة الحرف على معانيها الاضافية وفي الاسماء يتوقف عليه حصول غرض الوضع اذ لو قيل زيد ذو وبدون الاضافة الى شئ لم يفد فائدة الوضع بل التحقيق ان الفرق بينهما من وجه اخر وهو ان معاني الحروف مع كونها اضافية آلية محضة مستدعية في حد ذاتها ذكر المتعلق تعريضا على النفاة كما مر بيانه سابقا وما بقي الاشتراط وبعد الاستغلال بالدلالة واعجب منه انه مع قوله بان معاني الحروف جزئية ذكر في المقام بان سماع الحرف مرجح سببي للانتقال الى معناه الآلي قبل ذكر المتعلق مع ان نفس الآلية عدم تعقلها الا بعد تحقق المتعلق وكل ما يتوقف المدلول عليه قبل تحقق المتعلق اعم قبل المتعلق اعم قبل الاشارة واذا كان قابلا لها قبل الحكم عليه به فيكون كالمعنى الاسمي ثم ان للاشكال على التعريف بما صعب ردعه الامر فيه بحسب خاصة ان الفرق بين المجاز المشهور والمنقول بالغلبة غير واضح فان اريد بالتعيين ما يختص به الوضع الخاص التعييني خرج المنقول بالغلبة وان اريد الاعم دخل المجاز المشهور لانه متعين للدلالة على المعنى المجازي بسبب الشهرة كتعين اللفظ للدلالة على المعنى بسبب الوضع لانها سببية للتعين كما ان الوضع اي التعين به سببي والمناط حصول التعين باي سبب كان والاخرج المنقول ومثل المجاز المشهور ما لو نصب المستعمل على ارادة المعنى المجازي عند اطلاق اللفظ والتقض به وارد على تقدير التخصيص بالتعييني ايضا وهذا البيان خير ما يتبين به مراده لا شئ اخر على امور زائدة ثم اجاب عن الاشكال بوجوه مزيفة كلا او جلا ولا يخفى ما فيها اما اولا فلانا نختار اختصاص التعريف بالوضع الخاص التعييني وتلتزم بخروج المنقول عن الحد ولا ضير فيه بل هو امر واجب نظرا الى اختصاص الحد وهو الوضع بذلك بداهة ان الوضع فعل الواضع فلا يتناول التعيين الذي هو من صفات اللفظ واطلاق الوضع على المنقولات مبني على نحو من المجاز بارادة اللازم من الملزوم او على الاشتراك اللفظي مع ان القول بان التعريف للقدر المشترك بين الوضعين غلط مبني على استعمال لفظ التعيين في اللازم والملزوم على نحو لا استقلال الآلي

فى بيان فائدة الوضع

الى استعمال اللفظ فى المعنيين واستعماله فى القدر المشترك اختلاط لا جامع بين التعين والتعين كما لا يخفى ثم يرد عليهم ما اشرنا اليه من
ان الوضع ماخوذ فى تعريف اللغة فاذا كان المراد ما يحقق الغير محتاج لم يطرد تعريف اللغة كما قلنا الآن بوجه مما قلنا سابقا ولا مؤاخذة على
القوم فى عدم تعرضهم لوضع المنقول لانه هنا نقد بما صار حوابه فى مقام اخر واما ثانيا فلمنع تحقق التعين فى المجاز المشهور كيف وظاهر الاكثر ومنهم
المحشى تقديم الحقيقة ولو اريد النقض على من يقول بالتوقف او بتقديم المجاز كصاحب المعالم فى ظاهر كلامه فيجاب بان مجاب بانه بان
المراد بالتعين على تقدير شمول التعريف له ما يوجب صيرورة الحقيقة الاولية وبعيدا عنها عن الاذهان مع قطع النظر عن الشهرة والامر فى
المجاز المشهور ليس كذلك والا بلغ درجة النقل ومنه يعلم الفرق بينه وبين المنقول بالغلبة وان قياسه به مقرون بالفارق ومرجع كلامنا
ان التعين من لم يبلغ رتبة يفيد اختصاص جوهر اللفظ بالمعنى لم تكفى به فى الوضع ومن ذلك بان ان قياس التعين المحقق فى المجاز المشهور بالتعين
الموجود فى المنقول مبنى على الغفلة عن حقيقة المجاز المشهور فان قلت لو اعتبر فى الوضع كون التعين بحيث يوجب اختصاص اللفظ بالمعنى بطل الاشكال
وثبت قول مستحيل لان التعين الحاصل فى المشترك انما هو بواسطة الاوضاع المتعددة ليست بمثابة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الا مع قطع
النظر عن تعينه للاخر لان تعين اللفظ بكل من المعانى يساوى تعينه للاخر وقد اعترفتم ان مثل هذا التعين حاصل فى المجاز المشتهر فلم لم تكتفوا
بالحقيقة المرجوحة والا فلا معنى للتوقف فيشمل التعريف للمجاز المشهور فلا فرق بين التعين الابتدائى والتعين الطارى وما ذكرنا معتبر فى
الثانى دون الاول والفرق ان التعين المعتبر هو فى الوضع ما كان مع قطع النظر عن خصوص اللفظ كالشهرة وهذا فى الوضع التعينى لا يتحقق
الا مع هجر الحقيقة الاولية ومن هنا حصر الوضع الحاصل بسبب كثرة الاستعمال فى المنقول الذى يعتبر فيه هجر الحقيقة الاولية ولم يتعرض
الوضع الحاصل بسبب التعين الناشى عن الاستعمال فى المنقول والمشترك والحاصل ان التعين الذى يعتبر فى الوضع فى كون اللفظ بحيث
ما كان حاصلا بسبب تعيين الواضع وبسبب كثرة الاستعمال والاشتهار ولكن يعتبر فى القسم الثانى ان يكون بحيث يوجب اختصاص
اللفظ بالمستعمل فيه وهجر الحقيقة الاولية وقد وما ليس بهذه المثابة بالمجاز المشهور وبما ذكرنا ظهر سقوط ما اراد بعض المحققين على صاحب المعالم
حيث حصر فى ظاهر كلامه الوضع الحاصل بسبب غلبة الاستعمال فى المنقول الذى يعتبر فيه الهجر من ان هذا الحصر باطل لان غلبة الاستعمال
ربما توجب الوضع للمعنى المستعمل فيه من غير هجر المعنى الاول وجه السقوط ان هذا الذى توهم كونه حقيقة يعتبر هو المجاز المشهور عند القوم
لان المجاز المشهور عبارة عن كل لفظ كثر استعماله فى المعنى المجازى الى حد الكثافة مع الحقيقة عند عامة الفريقين او حد الرجحان على اختلاف
الآراء من دون هجر الحقيقة الاولية فلا بد من محافظة تعريفنا الوضع عن دخول مثله ولو بقرينة المقام نعم يرد عليهم حينئذ ان املاك الوضع وهو
التعين موجود فى المجاز المشهور ايضا فلم سموه بالمجاز لكن الخطب فيه سهل لانه مناقشة فى الاصطلاح والا فجميع احكام الوضع يجرى فى المجاز
المشهور ايضا من التوقف وتقديمه على الحقيقة المرجوحة الا ان يوانا بملاحظة الشهرة وكيفما كان فالحد سليم عن الاشكال والكلام فى تصحيح الحد
على حسب ما اصطلحنا فى الوضع لا فى وجه تسمية المجاز المشهور مجازا وبقية الكلام فى هذا المرام موكول الى بعض المباحث الآتية هذا فى
المجاز المشهور واما نصب المستعمل على ارادة المعنى عند اطلاق اللفظ وحاصله نصب قرينة عامة وفيه اولا ان هذا هو الوضع لان الوضع
ليس الا تعيين اللفظ للمعنى بحيث يرجع الى التوسيم غاية الامر كونه حقيقة عرفية لا لغوية ولا يضر ذلك بالحد ولم خصوص الوضع
اللغوى وثانيا ان التعين للارادة تعيين للاستعمال لا للدلالة والمناط هو الثانى دون الاول وقد اعترف به المستشكل فى غير موضع
من كلامه وتما ذكرنا تعرف الحال فى بقية ما ذكره فى ذيل الاشكال المزبور الى اخر المسئلة فارجع وتامل هذا ثم ان فى تعريف المشهور بما
على ما عرفت من عدم تناوله للمنقول بالغلبة بحث وهو ان الوضع ليس عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة لتركيك واللفظ انما وضع لنفس المعنى
لا للدلالة عليه وجعل اللام للتعليل بان يكون المفعول الثانى محذوفا اى لوضع اللفظ عليه بالمقام غير صحيح لان غرض الواضع على ما هو المشهور ليس
هو الدلالة على المعنى بل المركب يمكن التوسل عنه بتكلف تركيب مضاف الى ان التقدير مع كونه خلاف ظاهر العبارة مخالف للاصل والتعريف
الصحيح الجامع للوضع بعد حمله على ما يعم التعيينى والتعينى ان يقال تخصيص لفظ بمعنى او اختصاصه به مع هجر المعنى الاول فخطبى على هذا
فى المعالم وغيره ويخرج المجاز المشهور كما لا يخفى وسيجى مزيد بيان لهذا المقام انشاء الله **بقيت** فائدة الوضع على ما صرح به
غير واحد ليست هى افادة المعانى المفردة بل الغرض منه تاليف الكلام من الالفاظ الموضوعة لافادة المعانى المركبة المشتملة على النسب التامة
والناقصة وذكروا فى وجهه ان الغرض منه لو كان افادة المعانى المفردة لزم الدور وتقريره الدور على ما فى المتن ان افادة الالفاظ المفردة
لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المعانى الموقوف على العلم بتلك المعانى ضرورة تاخر العلم بان اللفظ الفلانى موضوع
للمعنى الفلانى عن العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى فلو استفيد العلم بتلك المعانى من تلك الالفاظ لزم الدور ثم اورد على نفسه بان
ذلك بعينه وارد فى المركبات فاجاب عنه بانا لا نسلم ان افادة المركبات لمعانيها موقوف على العلم بكونها موضوعة لها بل بوضع المفردات

الكلام فى بيان فائدة الوضع

لمعانيها

لمعانيها **اقول** ولو قبل ان الغرض من وضع الالفاظ افادة معانيها المفردة واحضارها في ذهن السامع من حيث كونها مرادة للمتلفظ بها اندفع التردد الاول كما لا يخفى واما التردد الثاني فلا يندفع بما ذكره بل بما ذكرنا او بمنع ثبوت وضع للمركبات الاسنادية ولعله اراد ذلك وان كان ظاهر قوله موضوعة خلافه بدليل نصبه بجعل في موضع اخر بان المركبات لا وضع لها **واجيب** المقداد في عن التردد بان الموقوف على الوضع هو فهم المعنى من اللفظ والموقوف عليه الوضع هو فهم المعنى في الجملة وهو وان دفع التردد لكن لا يخفى عدم فائدته في المقام لان الغرض من وضع الالفاظ لا يجوز ان يكون فهم المعنى من اللفظ ابتداء بمعنى مجرد الانتقال والتصور اذ لا يحصل به فائدة التعبير وغرض المتكلم لان الغرض منه هو الكشف عما في الضمائر وتصور المعنى من سماع اللفظ مع قطع النظر عن الحكم بارادة اللافظ له ولا طائل تحته فتم ما ذكره المحققون من استحالة كون الغرض مجرد افادة المعنى فتعين مستحيلا ذاتا كما اذا كان الغرض افادة المعنى مطلقا للزوم التردد المبين وعرضا كما اذا كان الغرض افادة العلم من اللفظ لامطلقا لكونه لغوا فيستحيل صدوره من الواضع الحكيم ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره من الاستحالة في محل بعد كون مرادهم بالافادة الافادة الصورية بقيد التصديق بقيد اعني العلم بكونه مرادا للافظ ولعل ما ذكرنا في دفع التردد هو الذي اشاروا اليه من ان الغرض من الوضع التركيبي التعبير عما في الضمائر بخلاف الالفاظ المفردة **ثم** ان الوضع في الحكمة البالغة يتصف بالاحكام الثلاثة الوجوب والامتناع والجواز والواجب هو الوضع للمعاني التي تشتد الحاجة الى التعبير عنها والممتنع هو الوضع لجزئيات المعاني على ان يكون كل جزئي حقيقي لفظ مختص به والجائز هو الوضع للمعاني الكلية التي لا حاجة للانسان الى التعبير عنها الا احيانا والدليل على وجوب الاول المقتضي وهو المصلحة الداعية الى الفعل موجود والمانع مفقود فيجب والا لزم البخل وقبائح اخر لا يخفى والدليل على امتناع الثاني ان جزئيات المعاني المخالفة والمماثلة امور غير متناهية لان مراتب السواد والبياض وجزئيات مراتب كل نوع من الروائح المختلفة وغيرها من جزئيات اجناس الموجودات امور غير متناهية لتركبها عن امور متناهية وهي الحروف ومقابلة المتناهي لغير المتناهي مستحيل وبظهر من الوجهين وجه امكان الثالث وفيهما نظر اما في الاول فلان الحكم بالوجوب يتوقف على العلم بعدم المانع مع العلم بالمقتضي وكلاهما ممنوعان اما وجود المقتضي فلان المصلحة التي نراها انما هي في وجود الوضع لا في وضع الواجب لامكان ان يكون ذلك من وضع المخلوق مستقلا او بتوسط الخالق واعانته ومع جواز ذلك لا يعلم الوجود المقتضي لفعل الخالق وهذا لا ينافي القول بان واضع الالفاظ هو الله لان ذلك نقلي لا عقلي واما وجود المانع فلعلم بعدمه موقوف على الاحاطة التامة بوجوه الفعل وهو مستحيل للعقول البشرية ولو اريد بالوجوب ما يمتنع عدمه مقابل الامتناع فمع انه خلاف ظاهر الدليل اوضح منعا كما لا يخفى ومن اراد اثبات وجوب الوضع تعلقت دعواه استقلال العقل بحسنه الملزوم وهي كما ترى ثم ان هذا الاستدلال مبني على غير اصول الاشاعرة لانه من جزئيات التحسين والتقبيح العقليين وكذا مبني على عدم كون دلالة الالفاظ على المعاني ذاتية كما لا يخفى واما الثاني فلما قبل من ان المركب من المتناهي يمتنع كونه متناهيا مع ان امتناع مقابلة المتناهي لغير المتناهي ممنوع وهذه اسماء العدد اثنا عشر مع عدم تناهي الاعداد والاول الاستدلال على الامتناع بان الوضع للمعاني الجزئية فرد اوفر عبث ولغو لان في الوضع للكليات غنى عنه وكفاية فيستحيل صدوره من الحكيم الا ان يحتمل كونه مصلحة من جهة اخرى غير تعبير المعاني فيمنع عن الحكم بالعبثية كاكثر المصنوعات التي لا يبلغ العقول الى مصلحة صنعها **بل يعتبر** بتضمن الوضع بملاحظة سببيته الى تعيين وتعين وبملاحظة عموم المعنى الملحوظ حال الوضع وخصوصه الى عام مطلق وخاص كل او عام من جهة وخاص من جهة اخرى وبملاحظة الموضوع الى نوعي وشخصي فلنوضح المقال في المقامات الثلاثة فنقول **القسمة الاولى** عرفت جملة من الكلام فيها وان اطلاق الوضع على التعيني مبني على نحو من المجاز والاشتراك بحسب الاصطلاح لعدم الجامع بين التخصيص والتخصص الا ان يراد بالوضع العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى فتعين للشيء باسم احداثا فيعم القسمين كما لا يخفى وكيف كان فالمراد بالاول اختصاص اللفظ بالمعنى اختصاصا حاصلا من تخصيص مختص وبالثاني الاختصاص الناشي من كثرة الاستعمال وانما يتحقق ذلك بالاستعمال العاري عن القرائن المتصلة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي اي مبلغ من الاستعمال فان كان الاستعمال كلها او جلها مع القرينة المتصلة لم يحصل من مثله النقل الى ذلك المعنى المجازي **وتوضيح المقام** ان منشأ ظهور اللفظ في غير ما وضع له انما هو الظن الناشي من الغلبة حيث ان السامع اذا وجد كثرة استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي فيغلب على ظنه كون المشكوك فيه من تلك الاستعمالات ومن الواضح ان اتحاد الملحوظ مع الملحوظ به في الامور التي يجعل مدخليتها في الحكم تعبدا او عرفا عن الامور التي علم مدخليتها كالقرينة فيما نحن فيه شرط في حصول الظن من الغلبة فاذا فرض كون الاستعمال المعلوم مقرونا بالقرائن فكيف يحصل الظن بالحال فاقدها بها ومن ثبوت حصول الظن من مثله نفد الفرس الشيء من فاقدة ومن ذلك بان ما في كلام بعض المحققين حيث جوز مثل ذلك خلافا لاكثر الاعلام منهم سلطان المحققين والمحقق القمي واستظهر الاول مما ذهب اليه بما اذا استعمل المتكلم لفظا في معنى مجازي مع قرينة فانه يقرب ذلك المعنى المجازي الى الذهن بالبداهة حتى فيما لم يكن هناك قرينة ثم بزياد القرينة بزيادة الاستعمال الى حيث

الكلام في تقسيمي الوضع الى التعييني والتعيني

فى بيان اقسام الوضع

يظهر فى ذلك المعنى المجازى وتبادر ذلك القرب انما هو لاجل ظن نصب القرينة الحافة للشئ بالاعم الاغلب فلو فرض علم السامع بعدم نصب القرينة كما هو المفروض فى المقام فمنع القرب ثم الظهور الناشئ من الاستعمالات المجردة على انحاء منها ما هو بدئ ناشئ بمجرد الالتفات الى الوضع الاصلى وكون ذلك الظاهر معنى مجازيا ومنها ما يبلغ الحد بحيث لو ذهن معه بين الحكم باراده اراده المعنى الاصلى الحقيقى توقفا غير زائل بعد التامل ومنها ما يزول بعد الالتفات الى شهرة استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ويرجح عنده ذلك ومنها ما يتبادر منه الى الذهن فى ذلك المعنى المجازى من دون توسيط ملاحظة الشهرة ولو تدبر اوالذى يساعده النظر فى كلمات القوم انحصار الوضع فى الاخير وخالف فيه بعض ذلك المحقق المزبور حيث لم يعتبر فى المنقول هجر الحقيقة الاولية واعترض بذلك على من جعل الغلبة فى عبارة المعالم على هجر الحقيقة الاولية فالمنقول عنده قسمان احدهما ما كان المعنى الحقيقى الاول فيه مهجورا صحاحا فى الفهم الى الغرض كاكثر المجازات والثانى ما كان باقيا على حقيقته مع ضرورة اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى بقيد بسبب غلبة الاستعمال وحاصل ان يكون مشتركا بينهما وقد عرفت فساد هذا الكلام فى المبدء السابعة ومن ذلك يتبين انه اذا اراد وجود القسم الاخير من المنقولات او قوله العلما به فهو فرض بعيد لانا لم نجد من المنقولات ما كان مشتركا بين الاولى والثانوى ولم نجد احدا ايضا اراد وجود فاما قسام الوضع لانه ليس من المحال اذ المفروض هنا كون الوضع حاصلا من الاستعمال المجازى المعتبر فيه ملاحظة المناسبة المعنى الحقيقى وليس من المشترك ايضا لان الاشتراك انما يحصل من وضع الواضع دفعة او فى اوقات متقاربة واما ما يحصل من الوضع ومن الاستعمال المجازى فليس داخلا تحت الاشتراك المعروف فمن زعم ان المنقول قسم من المشترك كما نسب الى الاكثر فهو مبنى على اراده معنى اخر من المشترك لان الاستعمال المجازى مما يصير سببا لكون اللفظ حقيقة فى المعنى المجازى مع بقاء الحقيقة الاولية بحالها فيكون مشتركا بينهما واطلاق المشترك على المنقول كما يظهر من عبارة القوانين فى شرح المبادى مسامحة ولما المنقول يحصل الاشتراك من النقل بل لعدم الاصطلاح فى المشترك بحيث يتناول ما كان احد معنييه مهجورا نعم يظهر من عبارة السلطان بحيث الاكثر ما معناه ولعلهم اراد وا بمجرد الامكان العقلى وان لم يساعدها مجارى العادة ومواردالاستعمالات وليس من النقل المعروف ايضا لان مفهوم النقل آبى عن بقاء الحقيقة الاولية فان قلت بلوغ الاستعمال الى درجة النقل لابد ان يسبق بالوقف فى درجة الوقف اعنى مقام الاشتراك لبطلان الطفرة ومن ثم اثبتوا المجاز المشهور فى قبال من انكره قلت لا بدية ممنوعة وبطلان الطفرة لا مساس له بالمقام لامكان بقاء اللفظ على ظهوره فى المعنى الحقيقى مع هذه الاستعمالات الى ان تبلغ درجة النقل من دون سبق درجة المجاز المشهور والاشتراك ومن ثم انكر جماعة كما سياتى وان اراد امكان ذلك فيمكن منعه ايضا لان الوضع عبارة عن العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى على وجه يوجب كونه علامة له والعلقة وان كانت جعلية حاصلة من الواضع المطاع فيمكن شيوعها بين اللفظ والمعنيين او ازيد واما اذا لم تكن جعلية فلا يحصل من الاستعمال المجازى ما لم يغلب على العلاقة الوضعية ويجريها وتمام بيانه ما ظنا اما لم يجعل لفظا يكون مشتركا بسبب الاستعمالات المجانبة بين المعنيين على ان يكون المنقول منه واحدا والمنقول اليه متعددا وهذا يدل على ان العلقة الغير الجعلية مما لم تبلغ درجة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى لم يكف فى صيرورة المعنى حقيقيا واختصاص اللفظ بمعنى بانى اختصاصه باخر مع ان هذا القسم هو بعينه مراد القوم من المجاز المشهور الذى اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة ولعل الزعم كما يصرح به بعض كلمات ان المجاز المشهور ما كان اللفظ فيه ظاهرا فى المعنى الحقيقى مع قطع النظر عن الشهرة وفى المعنى المجازى مع ملاحظتها بحيث يكون ملاحظة الشهرة لها مما يخلل فى بداهة الظهور بين تبادر الظهور ان من دون ملاحظة الشهرة فهو قسم من المنقول وقد عرفت الاشكال فيه كما ثم فى وقوعه **فالتحقيق** اعتبار هجر الحقيقة الاولية فى الوضع التعينى كما هو ظاهر الكل والجل والله الهادى هذا كله فى النقل التعينى واما التعيينى فالظاهر عدم اعتبار سبق الاستعمال المجازى فيه فيجوز ان ينقض المطلق الافراد الشايعة او مخصوص بعض الافراد من غير سبق استعمال فى خصوص ذلك الفرد حتى يكون مجازا كما يتضح ذلك فى باب المطلق والمقيد فانتظر **اما القسم الثانية** فصل الكلام فيه ان المعنى الملحوظ حين الوضع اما ان يكون جزئيا حقيقيا ممتنع الصدق على كثيرين وكليا قابلا للصدق عليها وعلى الاول فاما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الجزئى من جهة خصوصيته او من جهة كونه مرآتا لملاحظة عنوان كلى وعلى الثانى فاما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الكلى ويجعله مرآتا لملاحظة افراده المندرجة تحته ويضع اللفظ بازائها والوضع فى الاول خاص من حيث نفسه ومن حيث الموضوع له ايضا ومثاله المعروف وضع الاعلام الشخصية لانها موضوعة لما يمتنع فرض صدقه على متعدد اذ المراد بالتعدد هو التعدد الفردى دون التعدد الاحوالى فزيد مثلا موضوع لمعنى لا يقبل التعدد الفردى وهى الذات المتشخصة الخارجية وانكان قابلا للتعدد من حيث الاحوال مثل القصر والمرض ونحوهما من الاحوال المتخالفة ومن هنا ظهر فساد ما توهم من كون وضع الاعلام ايضا عاما كوضع الكليات نظرا الى ان تكون الموضوع له فيها امرا عاما جامعا لتلك الاحوال وجه الفساد ان المراد بالعموم والخصوص فى المقام ليس ما يعم العموم

بنبغى ح / فى تقسيم الوضع الى العام والخاص والوضع العام والموضوع له خاص

والخصوص

والخصوص الاحوالين بل خصوص العموم والخصوص الافرادين وكذا ظهر ان ذلك الاحوالان المتعاوده على معانى الاعلام وذان الخصوصان العارضة لمعانى اسما الاجناس فى عدم اعتبارهما واما فى الموضوع له وانما الفرق بينهما ان اسماء الاجناس موضوعة للمعانى الكلية لا فى حال الخصوصية ولا بشرطها بخلاف الاعلام فانها موضوعة للذات الخارجية فى حال افترانها ببعض الاحوال لا بشرطها فلا يؤثر تبدل الحال الموجودة حين الوضع فى الموضوع له فاطلاق زيد عليه فى حال كبره كاطلاقه عليه فى حال صغره وليس مبنيا على تعدد الاوضاع ولا على نحو من المسامحة كما فى اطلاق المقادير على ما ينقص عن حقائقها الا ولية بقضاء المسامحة فيه عادة وبعض من لم يتفطن الى حقيقة الحال من الافاضل اضطر به التفصى عن تعدد الوضع او كليته الى تعسف ركيك وهو اعتبار احد المشخصات المميزة على وجه كلى فى الموضوع له وهو كما ترى مصادمة للبديهة لان من يضع اسما لابنه لا يخطر بباله التشخص العارض فضلا عن اعتباره فى الوضع مضافا الى ان وضع الاعلام يكون حينئذ كوضع النكرة ضرورة اعتبار احد المشخصات لا بعينها فى مسماها فيكون من القسم الثالث واما الاعلام الجنسية فقد توهم ان الوضع والموضوع له فيها خاصان والظاهر انها من القسم الرابع لان علتها كما صرح به المحقق الشريف تقدير بها اى حكمية والاخذ بالها مفاهيم كلية كما فى اسما الاجناس **وتوضيح المقام** انه لو قلنا بان علم الجنس موضوع للمهية الحاضرة فى الذهن بشرط الحضور الذهنى كان الامر كما ذكره من كون الوضع فيه بتقدير ضرورة استحالة صدق المهية بالاعتبار المذكور الا على نفسها فلا يصدق على فرد فضلا عن افراد كثيرة واما لو قلنا بان العلمية فيه بتقدير بها كما صرح به المحقق الشريف وفاقا لبعض الافاضل كما هو الظاهر ضرورة صدق اسامة على الفرد كاطلاق اسد عليه كان من قبيل الثانى فى عموم الوضع والموضوع له واما النكرة فان قيل بوضعها للمهية او للفرد المنتشر قبل انه كلى كما ذهب اليه بعض الاعاظم فلا اشكال فى كونه من القسم الثالث واما لو قيل بانها جزئى فهى كونه منه نظر لان المناط فى عموم الوضع كون المعنى الملحوظ فى حال الوضع كليا الا ان يقال ان المناط فيه عدم كون المعنى الملحوظ جزئيا معينا كالاعلام لا على كونه كليا قابلا للصدق على كثيرين وهو يجدى هذا كله على تعين كون النكرة وضعها واحدا واما اذا قيل بان الفرد مستفاد من وضع التنوين والمهية من المادة جرى ما ذكرنا الى آخره بالنسبة الى وضع التنوين واما المدخول فهو من القسم الثالث الآتى وفى الثانى انه خارج لكن الموضوع له عام وهذا القسم من الوضع غير معهود عند العلما ولم يجده مصرحا به وان حكى عن بعض بل صرح غير واحد ولهم المحقق الشريف فى حاشيته شرح العضدى بما سنا عند معللا له باستحالة كون الفرد وجها من وجود الكلى وقيل يرجع الى القسم الرابع اذ المعتبر فيه كون الموضوع له عاما سواء لوحظ فى نفسه او فى ضمن فرده ولكن الظاهر انه قسم برأسه هو امر شايع ذايع وليس ببديع ويحتمل ان يكون من هذا القبيل المقام بناء على كونها حقيقة فى العدد المشترك بين التام والناقص الذى يساوق التام فى الفائدة المقصودة بل من هذا القبيل وضع اكثر المركبات الخارجية فان اطلاقها على الناقص الذى لا يعتنى بقضائه حقيقة فى عرف واضعه جار مع عدم تعدد الوضع ولو بالاصل **وتوضيح المرام** ان الواضع قد يلاحظ معنى ويضع اللفظ بازائه من حيث كونه ذلك المعنى كما اذا وضع لفظ الانسان من حيث انه انسان ولا بد من حيث كونه زيدا وبيتع الوضع حينئذ ذلك المعنى فى العموم والخصوص فاما عام مطلق واما خاص كذلك وقد يلاحظ معنى ويجعله معنى اخر ويضع اللفظ بازائه لا من حيث كونه ذلك المعنى بل من حيث اشتماله على ذلك الاخر كما لو اخترع الطبيب معجونا مركبا من امور فى علاج مرض وضع لفظا بازائه لكن لا من حيث كونه ذلك المركب بل من حيث اشتماله على تلك الفائدة ونظيره فى الاحكام الشرعية المنصوصة العلة فالوضع التوفيقى كالحكم التوفيقى قد يكون ثابتا للموضوع لانه ذلك الموضوع وقد يكون ثابتا له باعتبار مناط موجود فيه وان كان هذا بالمآل اثباتا للحكم لذلك المناط فقوله كل مسكر حرام مساو لقوله حرمت الخمر لاسكاره فى عموم الموضوع الا انهما متغايران فى كيفية البيان والجعل فكما ان الحكم فى مثل قولنا حرمت الخمر لاسكاره يسرى الى كل مسكر عند الشارع كذلك الوضع لامر مركب باعتبار اشتماله لفائدة يسرى الى كل ما يفيد فائدة الكل من الاجزاء حتى او فرض ان فاقد الجزئين والثلثة مثلا يؤثر النفع المقصود ولو فى حال دون حال دخل تحت المسمى ومن هذا القبيل اطلاق السكنجبين مثلا على المركب من الخل والسكر مع كون الموضوع له الاولى هو المركب من الخل والعسل وهكذا اطلاق اسامى المعاجين على غير تامة الاجزاء اذا افاد فائدتها ولو فى بعض الاحوال فانه فى تلك الحالة يندرج تحت الاسم حقيقة باعتبار عموم الموضوع له وان كان الوضع مختصا بالفرد الاول التام ومن هذا الباب الفاظ العبادات على المذهب الصحيحى فان اطلاقها على العبادات الصحيحة مع ما بها من الاختلاف الفاحش الواضح فى الحقيقة ليس مبنيا على تعدد الوضع ولا على الحقيقة والمجاز بل على الوجه الذى بيناه من كون الوضع خاصا والموضوع له عاما على احد الاحتمالين كما سنحققه انشاء الله فى ذلك المسئلة والحاصل ان الوضع اذا تعلق بالفرد باعتبار وجود صفة فيه تسرى الى كل ما يجد فيه تلك الصفة اما على وجه الاشتراك المعنوى بان يكون غرض الواضع من وضعه للفرد كونه مثالا للكلى الموجود فيه وجعله مرءاة للملاحظة حاله ويكون الموضوع له هو ذلك الكلى كسائر المشتركات المعنوية ويكون الفرق بينهما مع عموم الموضوع له فيهما فى كيفية الوضع وفى آلة الملاحظة فان كان الوجه فى عدم

فى بيان اقسام الوضع

جعله قسما مستقلا مساويا للمشتركات المعنوية التى يكون الوضع والموضوع له فيها عامين فى عموم الموضوع له وان تفاوتا عنها فى كيفية الوضع والملاحظة لزم حصر الوضع فى قسمين لان القسم الاخير الذى صرحوا بان الوضع فيه عام والموضوع له خاص يساوى الاعلام والمشتركات المعنوية فى عموم الموضوع له وخصوصه على حسب اختلاف الجزئيات المندرجة تحت العنوان العام الملحوظ فى حال الوضع لان ذلك يؤل الى اوضاع متعددة فيتبع كل وضع ما تعلق به من الجزئيات فى العموم والخصوص وامكان الوجه والقرينة بينهما بوجه فقد عرفت فساده او على الاشتراك اللفظى بان يكون خصوصية الفرد لها مدخلية فى الموضوع له عند الواضع وحصل بتعدد الاوضاع من تصريح الواضع بان استعملوه فى غير ذلك الفرد الذى يساويه فى الفائدة على وجه المسامحة والحقيقة الادعائية دون التجوز الى ان صار حقيقة كما هو احد الوجهين فى الفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيحة فيكون كسائر المشتركات اللفظية الا ان التعدد فى المشتركات جاء من قبل الواضع وههنا جاء من قبل التبعة فظهر ان هذا القسم من الوضع مغاير لبقية الاقسام فى وجه فلا وجه لادراجه مع ابناء اصله بقسيم الوضع الى ما اشرنا اليها على مراعاة المغايرة فى الجملة كما ظهر ان مرجعه الى قسم خاص من الاشتراك المعنوى واللفظى وتظير الاول المنصوص العلة على مذهب المشهور وتظير الثانى المنصوص العلة على مذهب السيد العلل لبيان حكم التشريع كذا الرجح فى محل الجمعة والحاصل انه لابد من تربيع الاقسام بل تخميسه لان القسم الاول ليس على حد سائر المشتركات المعنوية وكذا القسم الثانى ليس على حد سائر المشتركات اللفظية لان الاشتراك فيه انما حصل من تعدد البعدة وفيها انما حصل من تعدد الوضع من الواضع وكذا ليس على حد المنقول لان المنقول قد عرف كونه مسبوقا بالاستعمال الا الجازية التى لا يرجع الى المسامحة والادعاء ومن هنا يظهر انه لا منافاة بين ما حققنا هنا وبين ما انكرنا سابقا من عدم وجود الاشتراك الحاصل من الاستعمال المجازى فى الاوضاع اللغوية لان الذى انكرنا هو حصول الاشتراك بالتجوز لا بالحقيقة الادعائية فافهم والله الهادى وفى الثالث عام من حيث نفسه من حيث الموضوع له والمناقشة فى ذلك بان المعانى الكلية لم توضع لها الالفاظ بملاحظة عمومها على ما هو المختار المحقق فى مسئلة المطلق والمقيد بل بملاحظة افرادها لها وكونها لا بشرط حتى من شرط الاهمال وكيف كان بعد وضوح المراد ورجوع التسمية الى نحو من الاصطلاح مضافا الى ان عموم الموضوع له لا يستلزم اعتباره فيه وهذا القسم من الوضع لا اشكال فيه ولا خلاف فى الرابع عام من حيث نفسه وخاص من حيث الموضوع له وهذا موضع المشاجرة بين العلمائ فذهب اكثر من تاخر عن العضدى الى ثبوت محل النزاع كل لفظ لا يستعمل الا فى جزئيات معنوم الكلى باعتبار كونها جزئيات ذلك المفهوم واما ما يستعمل فى جزئيات مفهوم واحد لا باعتبار كونها جزئيات له فهو لا يتصور الا على وجه الاشتراك اللفظى وقالوا بحسب اوضاع المبهمات الثلاثة والحروف والاضافات الناقصة بالنسبة الى مدلولها النسبى ومن هذا القسم ايضا المركبات التى اختلف فى ثبوت الوضع لها فانها بالنسبة الى مدلولها النسبى مثل الاضافات واما المشتقات بالمعنى الاخص كاسمى الفاعل والمفعول فصرح فى المعالم بانها ليست من هذا القسم بل من القسم الثالث وهو الذى يظهر من بعض السلطان ونقل عن العضدى انها من هذا القسم ولعله اظهر لان المناط على ما عرفت كل لفظ يكون دائم الاستعمال فى جزئيات معنوى من حيث كونها جزئيات له وهو بعينه موجود فى اسم الفاعل ايضا كما يظهر للتامل وسيجئ ما يفصل فى المقام وبقى وضع هيئة فاعل بالنسبة الى جزئيات الاضافة مما تاخر فيه واما وضع تلك الجزئيات الاضافية كضارب بالقياس الى جزئياتها الحقيقية من قبيل القسم الثالث وهذا الفصل يمكن استفادته من تعليقة المدقق الشيروانى على المعالم فى مبحث الاستثناء المعقب للجمل فراجع ولاحظ وهو جيد لان الضابط الذى ذكرنا يجرى فيها كجريانه فى المبهمات فهيئة فاعل مثلا وضعها عام والموضوع له هى الجزئيات الاضافية من الملابس بالمبدا كالملابس بالقيام والقعود واما نفس الجزئيات الاضافية فالموضوع له فيها عامان ولا غضاضة فى ان يتولد من الوضع العام مع جزئية الموضوع له بالاضافة اوضاع عامة من حيث نفسها ومن حيث الموضوع له وبيانا الى ان هذا التفصيل قد صرح به المحقق الشريف فى حاشيته على العضدى وكيف كان فقد اختلف فى ثبوت هذا القسم من الوضع وبقيرا الى قولين وذهب من تقدم على العضدى على ما نسب اليهم الى عدم ثبوته لانتفاء منهم وهو خيرة القشانى وبعض اجلة المحققين من السادات قالت ولا يعرف علماء العربية متقدمهم ومتاخرهم وكل من رجع اليهم من اهل الاصول وغيرهم سوى ما ذكرنا ان الوضع والموضوع له فيه خاصان كالاعلام او عامان كاسماء الاجناس الى ان جاء المحقق العضدى فاباان من ضرب اخر من الوضع وهو ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا وذلك انه وجد الحروف والضمائر واسماء الاشارة ونحوها خارجة عنهما اما عن الاول فظاهر واما عن الثانى فلانها لو وضعت للعام لاستعملت فيه يوما لكنها لا تستعمل الا فى الخصوصيات اجماعا وظاهر الاستعمال المستمر الحقيقة بل الاجماع منعقد على انها ليست بمجاز اذ لم يبق الا ان يكون وضعت للجزئيات بملاحظة الكليات وتلاه المحقق الشريف ومن جاء بعده واهل العربية يقولون ان وضعها للكليات وان لم تستعمل الا فى الجزئيات وهو قولهم كليات وضعا وجزئيات استعمالا والحق ان دعوى الوضع والتعيين لكل جزئى جزئى دفعة واحدة

بملاحظة الكلي كما يزعم هؤلاء حتى يكون الوضع عاما لخاص يمكن من البعد عن طرفي الوضع انما يعرف الناس في الوضع التعييني والتصريحي
علم من ذلك انها لا تستعمل الا في الجزئيات وذلك كما يحتمل ان يكون الوضع لها ابتداء على ما يقول هؤلاء كذلك يحتمل ان يكون للقدر المشترك
بينهما وخصت بها العرب كما يقول الباقون بل الظاهر هو ذلك فان المتبادر بالحق بالاعم الاغلب مع انا نمنع اللغة والعربية لا يعرفون سواه وهو
قولهم انا للمتكلم وحده ومن للابتداء ولذلك لم يعدوه في منكثر المعنى فكيف يدعى مع قيام هذا الاحتمال بل ظهوره انها موضوعة للجزئيات
وهل هذا الا ترجيم على الواضع وكيف يثبت الوضع بمجرد الاحتمال بل ظهوره وانما طريقه وما يوجب العلم اشتهى ما اردنا نقله من كلام مزاد
الله في اكرامه وانما لم نقتصر على بعضه لاشتماله على مجموع ما استدل به للقول الثاني وزائد مع ما به من البيانات التي لا يليق باحد من ارباب
هذا القول سواه ولنقدم على ذكر محل القولين مقدمات مشتملة على توضيح مقالة الفريقين وبعض ما يتفرع عليهما ليكون الدخول على بصيرة

الاولى ان ظاهر الفريقين الاتفاق على ان هذه الالفاظ دائما استعملت في جزئيات ذلك المعنى العام الملحوظ في حال الوضع
فلا يجوز استعمالها في ذلك المعنى العام بدا وهذا على القول الاول لا اشكال فيه لان المعنى اذا لم يكن هو الموضوع له توقف الاستعمال
فيه مجازا على الرخصة الشخصية او النوعية التي علم شمولها له ومن ثم لم يطرد الجواز في كل لفظ بالنسبة الى كل معنى مجازي واما على القول
الثاني ففيه اشكال لان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لا يتوقف على رخصة الواضع لان الواضع وظيفته احداث العلقة الجعلية بين
اللفظ والمعنى وبعد حصول العلاقة الوضعية يكون اللفظ كالعلامة العقلية في الكشف عن المعنى فهل وظيفته ذلك جواز التعبير به عنه جدا
وقد يوجه ذلك بما ذكره المحقق المتقدم ونسبه المحقق الشريف الى ارباب هذا القول من ان عدم الاستعمال انما جاء من منع الواضع حين الوضع
حيث اشترط في وضع الالفاظ المذكورة للمعاني المزبورة الكلية ان لا تستعمل الا في جزئياتها وخصوصياتها الخارجية ورجع ذلك الى
منع الواضع عن الاستعمال في نفس الموضوع له مع انه لا ان الرخصة شرط حتى يرد ما تقدم من ان الاستعمال في المعنى الموضوع له ليس بامر موقوف
مراعى برخصة الواضع في الاستعمال والا انسد باب التكلم بالالفاظ الموضوعة خصوصا الالفاظ العربية التي لم يتعارف استعمالها في الغير
لعدم العلم برخصة الواضع في الاستعمال التي شئ منها وانما المعلوم والمظنون بنفس الوضع فان قلت اذا كان منع الواضع مانعا كان الرخصة
شرطا لانا نريد بالمنع ليس هو المنع التصوري بل عدم الرضاء الواقعي فاذا كان عدم الرضاء مؤثرا في منع الاستعمال كان نقيضه وهو الرضاء
والاذن شرطا فيعود المحذور قلت نعم لكن اذا لم يمنع الواضع فالاذن النوعي معلوم من شاهد حال الوضاع فينكشف الشرط وهو الرخص
حينئذ من شاهد الحال نوعا وهذا مثل عدم توقف التصرف فيما يكون هناك شاهد حال على الاذن مع عدم الجواز في صورة النهي
قلت اقل فان العلم بالرخصة والوضع معا يحصلان من تجاور اهل اللسان لان اذا كان منع الواضع مؤثرا في الاستعمال فلا بد من احراز
عدم المنع في جواز الاستعمال ولو بالاصل مع ان العلم بالوضع كاف في العرف في جوازه من غير الالتفات الى منع الواضع فضلا عن احراز
عدمه لانا نقول يكفي في احراز عدمه عدم العلم ببراءة الاصل الموكوز في اذهان العقلاء العمل به من حيث لا يشعرون والحاصل ان ما التزم به
الفريقان من ورود استعمالها في الجزئيات دون استعمالها في المعاني الكلية لانها في القول بوضعها لنفس تلك المعاني الكلية لان الوضع
شئ والاستعمال شئ اخر ولا ملازمة بين ورودهما في فعل الواضع وجعلهما كما ان ترخيص الواضع استعمال اللفظ في المعنى المجازي مشروط
عند الواضع بنصب القرينة لئلا يلزم فوت غرض الترخيص واستعمال الالفاظ اللازمة الاضافة في معانيها الحقيقية يذكر متعلقاتها محافظة
لخروج الكلام عن حد الافادة التي هو الغرض من وضعها كذلك وضع هذه الالفاظ لمعانيها الكلية مقرون بشرط عدم استعمالها الا في
جزئياتها اذ لا فرق بين نصب اللفظ للاستعمال وبين تعيينه للمعنى فاذا جاز الاشتراط في الاول جاز في الثاني هذه غاية ما يحسن في توجيه
الاشتراط المزبور على القول بوضعها للمعنى العام وهو بعد كلام خال عن التحصيل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة مجدية
اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي لتوقف الدلالة عليها وكذا اشتراط ذكر المضاف اليه في الاسماء اللازمة الاضافة فانه تما يتوقف
عليه كون الكلام مفيدا مع ان ادعاء اشتراط الواضع نصب القرينة في المجاز وذكر المتعلق والمضاف اليه في الاسماء اللازمة الاضافة مجازفة
اذ الظاهر انهما ثبتا من مساس حاجة المجوز والمتكلم بتلك الاسماء اليها ضرورة ان الاخلال بها نقض لغرض المتكلم لا لغرض الوضع فان قلت
فائدة اختيار اخصر الطريقين وجعل الكاشف والمعبر عن المعاني الجزئية اذ لو كان الوضع وطريقه اخر اطول وهو يفيد الوضع قلنا اقلا لا
انفتاح باب المجاز في الالفاظ بوجب انسداد بابها رأسا في رخص الواضع في اصل المجاز عنها وكفايته عن احتياجها احد الطريقين وثانيا ان بعد
الوضع على نحو الاجمال لما بين بالطول من الاشتراط المزبور فاشتراط الاستعمال في الجزئيات بمنزلة الوضع لها وكل منهما قائم بغرض الواضع
اعني جعل الكاشف من غير تفاوت في الاخصار والاطالة وثالثا ان الكلام في بداء الفائدة لهذا الاشتراط من حيث تضمنه لمنع الاستعمال
في المعنى الموضوع له العام لا من حيث اشتماله على جعل الكاشف للجزئيات فما ذكرناه لو تم فانما يصلح فائدة له من الحيثية الاخيرة دون الاولى

فى بيان اقسام الوضع

كما لا يخفى الخ فان قلت فائدة عدّ الوضع فى محذور المجاز مثل كلفة ذكر القرينة ونحوها ومحذور الوضع ايضا الا ان هذا الاشتراط من الواضع يجعل اللفظ ظاهرا فى المعنى المجازى كظهوره فى المعنى الحقيقى من غير حاجة الى تكلف القرينة كما نص عليه المحقق المتقدم فى علمائه فما فائدة هى فائدة وضع الالفاظ فلنا تلك المعانى المجازية لا تنفك عن القرائن المعينة وهى من لوازم وجودها كيف والمجاز فى لا يكون جزئيا الا بالتخصص فلو كان الواضع قد اهمل الاشتراط المزبور واكتفى بترخيص الكل فى المجاز لم يلزم رعيته اذ بدونها يلزم على تقدير الاستعمال عن شرط الواضع واما ثانيا فلان هذا الاشتراط امر غير معلوم ونفى الواضع عليه امر غير ثابت فنفى الاصل لا يفيد الا اصالة عدم الوضع بعارضه لان الامر دائر بين الاشتراط المزبور وبين الوضع للجزئيات لانا نقول لا اشكال ولا خلاف فى ثبوت وضع فى الجملة وانما الاشكال فى تعيين الموضوع له ويترتب على الاصل المذكور بطلان القول المزبور ايضا لانه لا ينفك عن هذا الاشتراط عند الجماعة لان بين العدد المسلم انما هو وضع واحد لا الاوضاع المتعددة لتعدد المعانى الجزئية فاصالة عدمها تعارضه بل تقدم عليه لانا نقول الوضع الواحد المنحل الى الاوضاع المتعددة حادث واحد فليس بحوادث متعددة والحاصل ان الوضع لمعنى عام او جزئيا نه يحصل الا بملاحظتها فى مرتبة واحدة من حيث التعدد والاتحاد واصالة عدم الوضع فى كل منهما معارض بالاصل فى جانب الاخر نعم على التقدير الثانى فالوضع سبب لحصول اوضاع متعددة للفظ واحد لكن الاصل فى المسبب يجرى مع جريانه فى السبب كما تقرر فى محله الا ان بنائنا ان الاصل التسبيبى فى المقام مبتلى بالمعارض فيتساقط جريان الاصل فى المسبب فان قلت يعلم الاشتراط من محافظة اهل العرف لدوام الاستعمال فى الجزئيات وعدم الاستعمال فى المفهوم غالبا وانتفاء الدوام بذلك قلنا الالتزام اعم من ان يكون مستندا الى الوضع والاشتراط والعام لا يدل على الخاص نعم لو ثبت الوضع للمفاهيم الكلية امكن اثبات شرط الاستعمال فى الجزئيات من محافظة اهل اللسان فهذا الكلام لم يجر بعد تمامية ما بانى من الادلة فقد تحقق ان القول المذكور اعنى القول بوضعها لذلك المعنى العام مشروطا بعدم استعمالها الا فى الجزئيات كلام ظاهرى لا ينبغى صدوره من المحققين وقد بنى صحة القول المزبور على جواز المجاز بلا حقيقة مثل الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان استعمال هذه الالفاظ فى الجزئيات وان لم يكن على وجه التجوز على ما بيناه بعض كما سيجئ لكن المصحح للمجاز بلا حقيقة يصحح كون الموضوع له هى المعانى الكلية مع عدم استعمال الالفاظ المذكورة فيها وفيه مضافا الى ابتنائه على اصل نظرى شاذ انا نقول لو كان المراد بالمجاز بلا حقيقة المجاز بلا حقيقة سابقة ولا حقة واما اذا كان المراد المجاز بلا حقيقة سابقة فجوازه لا يستلزم صحة هذا القول كما لا يخفى لانه يستلزم مجازا لم يسبقه حقيقة ولا يلحقه بعد معان المجاز بلا حقيقة ولو وصل الى درجة النقل كما هو المفصوص فى المقام يجوز استعماله فى المعنى الموضوع له مجازا وليس الحال كذلك فيما نحن فيه والذى يمكن ان يقال فى رفع الاشكال على القول المزبور هو ان تلك المعانى الكلية الملحوظة الة للتعرف جزئياتها انما معانى انشائية غير قابلة للاستعمال اللفظ فيها مع محافظة ما يعتبر فيها من حقيقة الانشاء سواء كانت هى بانفسها موضوعا لها او كان الموضوع لها جزئياتها او متفقة للانشاء بيانا ان المعانى على قسمين احدهما ما لا يحصل من فعل المتكلم ولا اداخل تحت افعاله بحيث يكون موجده ومخترعه هو المتكلم وذلك كالماهيات الكلية او الجزئية التى يحكى عنها الالفاظ والثانى ما كان حاصلا من فعله وداخلا تحت افعاله الاختيارية نظير سائر افعاله القائمة به يجوز احداثه بوجودها بقوله وفعله ونفس انتاطقة وهذا معنى ما بنى فى معنى التنبيه انها افعال فعلوها بالقلب هذه مثل الطلب ونحوه من المعانى الانشائية فانها حقيقة افعال المنشئ بقصد حين صدور اللفظ والصيغة عنه كون الطلب من مقولة الفعل لانه عين الارادة التى هى عبارة عند المحققين عن التصديق والاذعان بالنفع والمصلحة لا بقيد ما تخرج بصيغة وكما يجب فى الحكمة وضع اللفظ بازاء الطائفة الاولى كذلك يجب بازاء الطائفة الثانية لان التعبير عنها ايضا من اشد حوائج الانسان كما يجب عن الطائفة الاولى من غير فرق لكن التعبير بن مختلفان من حيث الكيفية لان التعبير عن الاولى باللفظ عبارة عن تصورها واحضارها فى الذهن عند صدور اللفظ وعن الثانية عبارة عن ايجادها واختراعها عنده ومن الواضح ان الايجاد والاختراع لا يعقلان على كليتهما وعمومهما فمن كان اللفظ موضوعا بازاء شئ من المعانى الانشائية امتنع استعمالها فى نفس ذلك المعنى الانشائى على عمومه بل لا بد من استعماله فى جزئى من جزئياته تحقيقا لحقيقة الاستعمال لان الاستعمال فى المعنى الانشائى عبارة عن ايجاده عند التلفظ باللفظ الموضوع بازائه وايجاد المعنى على كليته بمعنى كون ذلك الموجود كليا امر مستحيل لان الكلية مما لا تتصف بها المعانى الموجودة بالبداهة فعدم استعمال صيغة افعل فى الطلب الكلى الذى هو الة لملاحظة افراده الخارجية ليس لاجل رجوعه الى شرط وضع على القول بكون الموضوع له بالعدد قابلية الاستعمال بالمعنى الذى عرفت معناه وسنوضح الحال من الت فى مفهوم الطلب حقيقة ايجاده فان مفهوم الطلب ليس معنا انشائيا غير قابل للاستعمال على كليته ولذا يستعمل فيه اللفظ الذى وضع بازائه من غير اعتباره فى

فرد خارجي وكذا لفظ الايجاد بخلاف حقيقة الطلب فانه معنى انشائي لا يقبل الاستعمال على كلية فمن اراد الاخبار بكاشف عن مفهوم الطلب
اي بلفظ الطلب ومن قصد التعبير عن حقيقة الطلب استعمال لفظ فيلزم ايجاد الطلب مقارنا للكاشف فمثل الطائفة الاخيرة المعاني الحرفية
من الطائفتين كمدلول صيغة افعل ومعادلته فانه معنى خارجي غير انشائي مقرون بمعنى انشائي اعني الطلب فهذه ايضا لا يصح استعمالا
لفظ فيها على كليتها الملحوظة حال وضع اللفظ لها اذا تحقق ذلك **فنقول** ان المبهمات انما وضعت لامور مقرونة بمعاني انشائية فلفظة
هذا موضوع عند المذكر عاقل مقرونا بانشاء الاشارة الخارجية اليه لا للمشار اليه المذكر فان اراد التعبير عن المشار اليه اي بلفظ المشار اليه
لم يجز استعمال هذا ح وكذا الضمائر فان هو مثلا موضوع عند المذكر غائب مقرون بالعهد الفعلي ومرجعه الى نحو اشارة خاصة
ولو كان على وجه الغيبة لا للمذكر الغائب وانا مثلا موضوع عند المتكلم في حال ايجاد الكلام الذي هو معنى انشائي كسائر الافعال وانت
مثلا موضوع عند المخاطب في حال المخاطبة وكذا الموصولات فانها موضوع عند الشئ مبهم مقرون بذكر صلته الكاشفة عن حقيقة لا للمتعين بصلته
انا اراد التعبير عن المشار اليه والمذكر الغائب والمتكلم والمخاطب المتعين بصلته لم يجز استعمال تلك المبهمات جدا بل وجب الاتيان
بالفاظ اخر مثل المشار اليه المذكر الغائب والمخاطب والمتعين بصلته لانها لم توضع لها انفسها بل لها في حال مقارنتها بتلك المعاني
الانشائية على حسب اختلاف كيفيتها وقولي اتحاد ان هذا موضوع عند المشار اليه المذكر وانا مثلا للمتكلم بيان لما يتعلق بها تلك
المعاني الانشائية لا انها معانيها مثل الآتي ان علماء البيان جعلوا اسماء الاشارة والموصولات والضمائر من اسباب تعريف المسند
اليه او المسند فان ذلك مبني على كون اسم الاشارة وسائر المبهمات ماخوذا في معانيها المعين الذي هو معنى انشائي على اختلاف
كيفيته لا انها موضوعة للمعاني المتعينة كالاعلام فتامل واما الحرفي فالمعنى العام الملحوظ حال وضعها وان كانت من قبيل الطائفة الاولى
كما يظهر بالتامل الا انها موضوعة على القول المزبور لحقيقة ذلك المعنى العام الخارجية لا للمفهوم منها والا كانت معانيها مستقلة بالمفهومية
كما تقدم توضيحه في رد المحقق الثاني المتقدم فالمعنى العام الملحوظ في وضع من مثلا عنوان الابتداء الآلي اي ما كان صفة الآلية ثابتة له
في الخارج لا المفهوم الابتداء الآلي كلفظ الآلة ومن الواضح ان الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ على كليته امر مستحيل ضرورة مثلا
اعتبار الآلية الفعلية للكلية كما يخفى وهكذا الكلام في مدلول الافعال والمركبات الاسنادية فانها بالنسبة الى محل اليها النسبية
وضعها كوضع الحروف ومعانيها كمعانيها امور اضافية نسبية قائمة بالمنتسبين على اختلاف كيفياتها والمعاني النسبية انما تكون تلك
المعاني بعد لحاظ اطرافها فكيف يعقل استعمال اللفظ فيها على كليتها الملحوظة في حال الوضع كما مر توضيحه في البحث السابقة ومما ذكرنا
واطلناظهر ان ما اورد على القول المزبور من عدم استعمال لفظ هذا مثلا في ذلك المعنى العام الملحوظ حين الوضع اعني المشار اليه الكلي
قد وعدم استعمال الموصول في الكلي المتعين بصلته ابدا وعدم استعمال انا مثلا في كلي المتكلم راسا فكيف تكون هي الموضوع لها مبني على نحو من
الاشتباه والغفلة عن حقيقة ذلك المعنى العام الملحوظ حيث توهم انه في اسماء الاشارة مثلا المشار اليه في الضمائر هو المتكلم او المخاطب او
الغائب في الموصول هو المتعين بصلته ولم يلتفت الى ان تلك المعاني العامة الملحوظة في حين الوضع معان اعتبر فيها المقارنة بالامور الانشائية
من الاشارة والخطاب والتعين اي حقيقة هذه الامور وفعلياتها التي هي افعال المتكلمين وبذلك يظهر وجه بنائها لان هذه المعاني
الانشائية اعتبرت فيها من حيث يعرف حال متعلقاتها كالمعاني الحرفية فبنيت لاجل بنائها للمعاني النسبية الآلية ثم ان بيان معاني المبهمات
والحروف والافعال على الوجه الذي حققنا من نفائس التحقيقات وهو قريب مما ذكره بعض اكابر المحققين بل يمكن دعوى اتحادهما بالمآل وان كان ظاهر
بعض بيانات بعضهم المغايرة وانت خبير بان مرجع ذلك الى كون الموضوع له هي الخصوصيات الآتية من الذات المقرونة بالاشارة الفعلية
ليست مفهوما كليا قابلا للصدق على كثيرين وكذا ذات الشئ المتعين بصلته بعينها فعلا وكذا غيرهما من المبهمات فان كون الموضوع له
كليا مع هذا التحقيق على ما صرح به المحقق المزبور توضيح ذلك انه يقول اعتبر في مدلول لفظ هذا مثلا الاشارة الفعلية ولهذا لا
يستعمل الا في الجزئيات لتوقف الاشارة الفعلية على متعلق خاص ويرد عليه انه ان اريد اعتبار مفهوم الاشارة في مدلوله فهذا
لا يتوقف على متعلق خاص وان اريد مصداقها فهو جزئي لا محالة وهكذا الكلام في مدلول لفظ الامر فان المعنى العام الملحوظ في حال وضعه
ان كان هو مفهوم الطلب فهو ليس من قبيل الانشاء حتى يمتنع استعمال اللفظ فيه على كليته التي كانت عليها في حال الوضع وان كان هو
مصداق الطلب فهو جزئي لا محالة والحاصل انه فرق بين مفهوم الوجود ومصداقه وكذا مفهوم الايجاد والانشاء ومصداقهما وان
المفاهيم كلها امور عامة قابلة لاستعمال اللفظ فيها والمصاديق كلها جزئيات خارجية لا عموم فيها والله الهادي **المقصد الثاني**
انه لا ريب ولا خلاف في ان جواز استعمال الالفاظ المزبورة في جزئيات تلك المعاني العامة الملحوظة في حال الوضع ليس على وجه يكون استعمال
الالفاظ في معانيها المجازية المغايرة من حيث شبهها من الالفاظ وعدم الاحتياج الى قرينة كما في المجازات بل قد عرفت في كلا

السيد المتقدم نقل الاجماع على عدّ كونها مجازات والجمع بين هذا وبين القول بانها افراد للموضوع له لا نفسه لا يرتفع عن غموضه وخفاء ولذا صرح المدقق الشيرواني في تعليقاته على المعالم بان استعمال الحروف في المعاني الجزئية على القول بوضعها للمعنى العام مجاز وقد يجمع بينهما باحد وجهين احدهما ما اورده بعض المحققين وبنى عليه توجيه ما ذكره الشيرواني من ان استعمالها في الجزئيات على هذا القول من قبيل استعمال الكلي في الفرد نعم استشكل في الفرد نعم استشكل في المخصوصية الى امر خارج عن حاق اللفظ وانتصر لذلك بان المراد من لفظ هذا ونظائرها من المبهمات في مثل الموارد للاشارة الى امر واحد وان انطبق ذلك على امور مختلفة وفاتك في موضع اخر ان المفهوم من الذي في جميع استعمالاته هو نفس شيء وانما الاختلاف في الخصوصيات المأخوذة معه وثانيهما ما ذكره السيد المتقدم الذي اختار هذا القول قائلا بعده اورد على نفسه بانه لو وضع ذلك لكان استعمالها في الجزئيات مجازا وليس كذلك اجماعا ما حاصله ان مراد القوم بعدّ كونها مجازات عدم افتقار دلالتها عليها الى القرينة وهو كذلك لان الاستعمال اذا كان عن شرط وضعي وعن تعيين الواضع ووضعه وعن غيره مقرونا بما لا يفارق من الخصوصيات اللازمة له جرى عليه حكم الحقيقة وليس مرادهم بعدّ كونها مجازات عدّ استعمالها في غير ما وضع له كيف وهم قد صرحوا بانها موضوعة للمعاني الكلية وكيف يجامع ذلك مع القول بانها مستعملة فيما وضع له فالجمع بين قولهم هذا وعدّ كونها مجازات لا يتيسر الا بما ذكرته ثم قال وان ابيت عن ذلك فلنا انها واسطة بين الحقايق والمجازات من حيث وجوه خواصها فانها من حيث عدّ كون المتبادر وضعها تسمى الجزئيات تكون كالحقايق ومن حيث كونها مستعملة في غير ما وضعت له كالمجازات بل نقول انها حقايق اي مستعملة لملاك الحقيقة ومناطها الذي هو لا استغناء عن القرينة في افادة المراد واثبات حقيقة جديدة غير مشمولة لحدها المعروف ليس بامر صعب من اثبات وضع جديد غير معروف عند اهل العربية انتهى كلامه رفع مقامه مع تهذيب وتحرير **اقول** اما التوجيه الاول فالقول به في جميع المبهمات مشكل لان اسم الاشارة يدل بنفسها على الذات المشار اليها من غير الالتفات الى الخصوصيات المكتنفة لان الوجدان السليم قاض بان تلك الذات لا تستفاد من طريق غير الدال والمدلول وكذا الضمائر واما الحروف فقد عرفت ان خصوصية ذكر المتعلق ليست خللا في الدلالة بل في المدلول كما مر نعم ما ذكره يمكن ايمانه في مثل الذي ونحوه من الموصولات لكن الكلام ليس في خصوصه **فان قلت** ليت لفظ هذا مثلا اسما لذات زيد بل دالا على ذات زيد عند الاشارة اليه من قبيل دلالة الكلمات المستعملة في الافراد عليها بقرينة المقام لان هذا وحال الاشارة الى ذات زيد انما تدل على ذات مقرونة بالاشارة الفعلية وخصوصية الزيدية تستفاد من الحس والاشارة الحسية كما ان لفظ الرجل اذا اشير الى ذات زيد تدل على مبهمة الرجل وخصوصية الزيدية تستفاد من اللام العهدية فحال اسماء الاشارة كحال سائر الالفاظ الكلية المستعملة في الفرد مع استناد الخصوصية الى امر خارج عن حاق اللفظ **قلت** الفرق بين هذا ولفظ زيد هو ان لفظ زيد بدل على الذات المتخصصة ساكتا عن جميع الامور الخارجة عن حاق الذات بخلاف هذا فان وزانه وزان اللقب والكنية في الدلالة على الذات مع الدلالة على كونها محل الاشارة الفعلية فاشعارها بامر خارج عن مدح او ذم او بنوة او ابوة وذلك لا يوجب عدم استفادة الخصوصية من حاق اللفظ كما لا يوجب ذلك في اللقب والكنية ومنه يظهر في التنظير بمثل الرجل اذا اريد زيد بطريق العهد على هذا القياس حال الضمائر مضافا الى ان جعل فهم الخصوصية مستندا الى امر خارج عن حاق الالفاظ خروج عما اتفق عليه الفريقان من كون المستعمل فيه خاصا لان هذه الالفاظ تكون مستعملة في المعنى العام الكلي الا ان يقال الاستعمال في المصطلح في اصطلاح القوم ما يعم مثل ذلك او يقال ان غرضهم من كون المستعمل فيه خاصا عدا استعمال هذا مثلا في مفهوم المشار اليه على وجه يعلق به الحكم على كليته وانها مستعملة في المفهوم المشار اليه على وجه يعلق به الحكم بعزوه المستفاد من القرائن اللازمة لمجاري استعمال الاسم وكلامهما كما ترى لا يلايم ظاهر كلامهم وتصريحهم بعدّ استعمالها الا في الجزئيات لان الظاهر من كون المستعمل فيه هو خصوص الفرد من حيث خصوصيته وهو المحسوس المشاهد كثيرا جعلوه من هذا الباب **واما التوجيه الثاني** فلم يفصل الى الان وفقه الله تعالى الاعتراف باستفادة الخصوصية من اللفظ لكن بواسطة القرينة اللازمة التي اشترطها الواضع كما في سائر المجازات وان الفرق بينهما لزوم القرينة وشرط الواضع في المقام دون تلك المجاز وهو موافق لما سمعت عن المدقق الشيرواني الا ان بيان غرضه رجاع القرائن اللازمة الى مقدمات وجود المدلول لا الدلالة لا نظير لها سلكناه واستظهرناه من كلام المحقق الشريف في الحروف بان بيانه ان ذكر الخصوصيات انما هو لاجل تحصيل حقيقة الفرد التي هي المستعمل فيها لا لاجل توقف الدلالة عليه كتوقف دلالة اسد على الرجل الشجاع على ذكر بربر ومفترس ونحوه فرق بين توقف الدلالة على الشيء وبين توقف المدلول عليه فان الدلالة مستندة الى حاق اللفظ في الثاني وان لم تحصل بدون ذكر ذلك الشيء الذي يتوقف عليه المدلول لان مثل ذلك لا يعد اتفاقا الى امر خارج من اللفظ ولذا ذكرنا وفاقا للمحققين ان ذكر المتعلق في الحروف ليس مما يتوقف عليه الدلالة ابتداء بل بواسطة اتفاق المدلول وكما ان ذلك لا يوجب كون الدلالة مستندة الى امر خارج لا الى حاق اللفظ هو كون المقصود في

مثلا حتى يكون دلالتها عليه كدلالة لفظ زيد ونحوه

الدال ابتداء لا بواسطة فصور المدلول سواء كان ذلك المدلول هو الموضوع له كما في الحروف او الموضوع له غيره كما في المقام فنقول لا خصوصية للمشار اليه وتشخصه بالاشارة الحسية لم يحصل جهة المشار اليه الكلي الذي هو المعنى العام الملحوظ في الوضع فلا يحصل الاستعمال في ذلك المعنى ايضا وكذا لو لم يذكر الصلة بعد ذكر الموصول لم يكن الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ وفي حال وضع الموصول اعني الشيء المتعين بصلة ما فعلا وهكذا الى سائر المبهمات وما يضاهيها في هذا القسم من الوضع الذي تكلم فيه وبهذا البيان يندفع من اجل الايراد الموردة على هذا القول بل كلها فاحفظه واغتنم المقدمة الثالثة ان ترخيص الواضع استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له وبالجملة العدول عن الوضع الى الترخيص لا يتأتى بكون لاحد امرين اما الاستراحة عن كلفة الوضع مع توسيع دائرة التعبير والتوصل الى فوائد اللجوء كالمبالغة ونحوها من المزايا التي ترجع الى وجوه البلاغة اما الاول فهو انما يتصور فيما اذا حصل من ترخيص واحد اجمالا الى جواز التعبير بلفظ واحد عن معان متعددة ولم يحصل ذلك من وضع واحد كذلك كما هو الشأن في المجازات لان ترخيص استعمال اللفظ في جزئيات احد العلاقين المعهودة على القول بكون المجازات متلقاة من الواضع بالوضع النوعي الذي هو عبارة عن الترخيص المزبور تصير مشتملة لصحة التعبير بلفظ واحد عن الجزئيات المندرجة تحت تلك العلاقة بذلك الترخيص الواحد اجماليا وكما يشترك ذلك باختيار طريق الوضع لان الوضع للامور المختلفة لا يكون الا باوضاع متعددة الا ان بقي ان المترتب على الترخيص المذكور انما هو التعبير عن المعنى الكلي كما في المجاز ونحوها واما الجزئيات المستعمل فيها الالفاظ المجازية فانما يستفاد من قرائن المقال او المقام فليس ترخيص الواضع استعمال لفظ اسد مثلا في ما يشابه معناه الحقيقي كالشجاع سببا لجواز التعبير عن معان متعددة بلفظ اسد مجازا بل عن معنى واحد وهو كل الشابه وان كان المستعمل فيه هو خصوص زيد وعمرو ونحوهما من افراد الشجاع فان الخصوصية ليست مما يتعلق بها الترخيص تفصيلا او اجمالا بل من الامور اللازمة للاستعمال وليست بقيود للاستعمال من حيث الخصوصية حتى يلزم من سبك المجاز عن المجاز كما توهم بعض الاجلة فقال ان تحوز بلفظ اسد عن مجاز مسبوق من المجاز والعلاقة في الاول المشابهة وفي الثاني العموم والخصوص لان ذلك مبني على ارادة خصوصية زيد الشجاع مثلا من لفظ اسد والمنع فيه مجال واضح ولا ريب ان الوضع الواحد مكان الترخيص المزبور انما يفيد هذه الفائدة في جميع الالفاظ الكلية فيكون اولى من الترخيص لاغنائه عن القرينة الا ان بقي ان القرينة المعينة اللازمة على هذا التقدير كقرينة التجوز على تقدير الترخيص فيكافأ الاحتمالان ويتوقف الترجيح على الثبوت لكون الوضع والترخيص كليهما توقيفيين لكن يمكن ترجيح جانب الوضع لانه الاصل في الافادة والاستفادة وان كان المجاز اكثر فائدة بالنسبة الى الوضع الا قليل حتى تنحصر فائدة ترخيص الاستعمال في غير ما وضع له في الثاني وهو التوصل الى المبالغة ونحوها من وجوه البلاغة فحينئذ لم يترتب على الترخيص المزبور هذه الفائدة كان صدوره من الواضع منبها على حال اختيار طريق الترخيص واما اختيار طريق الوضع فالاصل فيه ان يكون الغرض الاستعمال في الموضوع له والا فلا طائل تحته نعم بعض من جوز المجاز بلا حقيقة ذكر ان الوضع قد يكون لاجل الاستعمال فيما يناسب الموضوع له وحاصل الموصل الى فوائد المجاز حينئذ كان الاستعمال في غير الموضوع له لا لاجل ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له كان الوضع لاجل لغوا قبيحا اذ لم يترتب على الاستعمال في الموضوع له اصلا والحاصل ان وضع لفظ لمعنى اذا لم يقصد منه الاستعمال في ذلك المعنى او في مناسب مع ملاحظة المناسبة لتحصيل بعض المزايا الغرضية لان الاستعمال في ذلك المناسب ان كان ناشيا عن وضع اللفظ بازائه فهو اولى من ان يكون ناشيا عن وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى فلا يصلح الاستعمال المزبور غرضا لفعل الواضع اعني الوضع لذلك المعنى وبذلك يظهر ان القول بان الغرض من وضع الالفاظ المتنازع فيها المعاني الكلية الاستعمال في جزئياتها من دون ان يكون في الاستعمالات فوائد المجاز في غاية السخافة ان اشتهد المقدمات قلنا ان المختار من القولين هو القول الاول ويدل عليه وجوه ثلثة الاول انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية بمعنى استعمالها فيها بلا ريب لان جواز الاستعمال من اللوازم الظاهرة للوضع مع ان استعمال هذا في كل المشار اليه المذكر واستعمال انا في كل المتكلم واستعمال الذي في كل المتعين بصلته امر غير معهود بين الاوائل والاواخر بل غير صحيح في العرف واللغة ويجيب عنه بوجوه الاول ان عد استعمال هذه الالفاظ في معانيها الكلية انما هو من جهة شرط الواضع ذلك في حال الوضع والملازمة بين الوضع والاستعمال انما تثبت اذا لم يمنع الواضع منه واما مع المنع فالمنع هو ما قرره الواضع ولا يتعدى عنه والثاني ان عد الاستعمال انما هو من جهة قصور تلك المعاني الكلية عن صلاحية الاستعمال فيها لا المنع الواضع والاستعمال انما يلازم الوضع اذا كان الموضوع له قابلا له واما مع عدمها فالمتعين هو الاستعمال في افراده وقد سبق وجه عدم قابلية بما لا مزيد عليه اقول ويرد عليهما ان الوضع حينئذ يقيني لا ينفك صدوره من الواضع لان الوضع لمعنى بشرط عدم الاستعمال فيه او لمعنى غير قابل للاستعمال لا يترتب عليه فائدة فان قلت فائدته

ومنعوه ع

التعبير من جزئيات ذلك المعنى **قلت** هذه الفائدة تقتضى وضع اللفظ لتلك الجزئيات لا لكليتها ثم الاستعمال فيها بطريق التجوز
واى فائدة فى كون الموضوع له شيئا والمستعمل فيه شيئا اخر **فان قلت** فائدته ادراك مزايا المجاز **قلت** فوائد التجوز لا تدرك
اذا احتمل المخاطب حين سماع اللفظ ارادة المعنى الحقيقى حتى يكون العدول عنه الى المعنى المجازى بواسطة القرينة سببا لحصول بعض المعانى
واما مع علم المخاطب بعدم ارادة المتكلم المعنى الموضوع له فى اول الامر فلا يترتب عليه شئ مما يترتب على العلم بالوضع من محض الانتقال الى
المعنى مع انك عرفت ان استعمال هذه الالفاظ فى الجزئيات ليس مبنيا على ما يبنى عليه سائر المجازات هذا مضافا الى ما فى الاوجه
من الايرادات التى سبقت فى المقدمة الاولى وما فى الثانى من ان الاستعمال كلية المعنى الموضوع له على تقدير عدم قابليته للاستعمال كما
عليه نفسا **والثالث** ان هذه الالفاظ مستعملة فى المعانى الكلية والخصوصيات مستفادة من القرائن اللازمة للاستعمال ورجوعه
الى منع بطلان التالى كما ان مرجع الاولين الى منع الملازمة وجوابهم قد ظهر فى المقدمة الثانية من مصادرة المطلوب فكثير من الالفاظ
المزبورة مثل هذا وسائر الاشارة فانا لا نتوصل الى ما اريد منها من المعانى الجزئية بطريق نصب الدال والمدلول بل تنتقل الى ذات
المشار اليه مثلا من حاق لفظ هذا وان الفرق بينه وبين علم تلك الذات انه يدل على الذات ومعنى زائد عليها اعنى الاشارة الجزئية
بخلاف العلم فانه يدل على الذات المجردة **والرابع** ان هذا مقلوب على المستدل لان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للجزئيات لاستعملت
فى تلك المقامات الكلية انتهى طريق المجاز لان صحة استعمال اللفظ فى الكلى مجازا من لوازم وضعه للجزئى مع انها لا تستعمل فيها قط
وهذا الجواب كما ترى من الضعف والسقوط بحيث لا حاجة فى رده الى ما قيل من منع الملازمة المزبورة نظرا الى عدم اطراد التجوز فى كل لفظ
بالنسبة الى كل خارج لانه لو تم لدل على عدم وضعها لشئ من المعانى لامكان هذا المحذور **والثانى** ان القول بكلية معانيها لو تم فانما يتم
فى غير الحروف والافعال والمركبات كاسماء الاشارة وسائر المبهمات لان القول به فيها يستلزم القول باستقلالها بالمفهومية وهو
ضروري البطلان **ثم** الظاهر ان احدا لم يفرق بينها وبين الاسماء من الجهة المبحوث عنها الا الذى دعى المحققين الى فتح باب هذا القسم من
الوضع مشتركا الثبوت بين جميع الالفاظ اللازمة الاستعمال بجزئيات مفهوم واحد **واجاب عنه** بعض المحققين بما حاصله
ان الفرق بين الحروف والاسماء بعد اشتراكهما فى عموم الموضوع له وكليته انما هو من جهة اعتبار المرآتية فى معانى الحروف دون الاسماء فعدم
استقلال الحروف بالمفهومية انما جاء من جهة الآلية لا من جهة جزئية معانيها كيف ولازم ذلك ان تكون المبهمات غير مستقلة بالمفهومية
عند المتاخرين **اقول** اشكال المسئلة فان معانى الحروف على تقدير كليتها ملحوظة بالاستقلال وقابل للاشارة المعنوية ويصح الحكم
عليها وبها ولو كانت معانى آلية لان الآلة قد تلاحظ بالاستقلال وقد تلاحظ بالتبع وقد مر شرح ذلك فيما تقدم عند تحقيق معنى
الحرفية فمجرد كونها معانى آلية لا يكفى فى عدم استقلالها وقد تقدم ايضا كلام صاحب المحصول فى توضيح عدم استقلال الحروف بالمفهومية مع
كونها معانى كلية فراجع وتامل **وحاصل** الكلام فى توجيه الجواب توجيه ما ذكره صاحب المحصول وهو ان كلمة من ان كانت موضوعة
لمفهوم الابتداء الآلى بمعنى الموضوع له مستقيم حتى لكن مفهوم الآلة معنى مستقل فضلا عن مفهوم الابتداء الآلى وان كانت موضوعة لحصة من
الابتداء الآلى اى للابتداء المتصف بالآلية الفعلية بعد الاستقلال حتى مسلم دون الكلية وقد يجاب عنه بان ما اتفق عليه اهل العربية
من عدم الاستقلال معانى الحروف يراد به عدم استقلال ما قصد منها فى مجارى الاستعمال اذ ليس المعنى شيئا وما قصد من اللفظ والا فنفس الموضوع
له مع قطع النظر عن الاستعمال والارادة لا يتوقف عليه المعنى وجوابه قد اسلفناه حيث ظننا ان قد علماء العربية ابداء الفرق بين الحروف فى
الاسماء فى نفس المعنى الموضوع له دون المستعمل فيه **الثالث** ان الاصل فى الاستعمال المستعمل الحقيقة وقد اعترف به مدعيا عليه الاجماع السيد
المتقدم فى محل عند ايجاد المستعمل فيه والشك فى كون الموضوع له او الموضوع له غيره ولا يخفى ان المقام من مجارى الاصل المزبور **والرابع**
ان القول بانها موضوعة لنفس المعانى الكلية ترجيح على الغيب لان طريق العلم به منسد باعتراف عدم جريان شئ من طرق الوضع الا بينة
فيه اما التبادر فبناء على ان الكل كذا عدم صحة السلب فقد يخدش امكان شيوعه باخبار اهل اللسان كما فى سائر الالفاظ وهو اشباه
جلى لان اخبار اهل اللسان مبنى على ما يجدونه فى المحاورات والاستعمالات فاذا علمنا بعدم استعمال اللفظ فى معنى فظنا اخبارهم
بوضع اللفظ له سدا فظ عن وجدانه هذا اذا كان اخبارهم حجة من غير افادة العلم واما على تقدير عدم حجيته كما هو الحق فالامر اوضح
مضافا الى ما سنعرفه من منع حجية اخبارهم بذلك هذه ما استحسنته من وجوه القول المشهور المنصور وما سنح لى من الوجوه وهذه
الوجوه كلها لا اخبار له على عدم كون الموضوع له هو المعنى العام واما كون الموضوع له هى الخصوصيات فيثبت بالملازمة كما لا يخفى واما
القول الاخر فقد ظهر من كلام المستدل المتقدم جل دلائله وكلمع الاشارة الى وجوه فسادها احدها وهو الاقوى تصريح علماء العربية
واهل اللسان بان هذا موضوعة للمشار اليه المذكر وذا للمتكلم وهكذا الى اخر المبهمات وتصريح بعضهم فضلا عن اجماعهم حجة ودليله

منع مجيء ما لم يفد العلم كما سيتضح انشاء الله تعالى وثانيا منع التصريح لان كلامهم تعد كما يحتمل ان يكون بيانا لتمام الموضوع له لكن يحتمل ان يكون بيانا لبعضه فيكون قولهم انا للمتكلم مثلا مضيفة مهملة مفتقرة لبيان كونها اشارة الى المتكلم لا المخاطب لعل الثاني اظهر كما ان قولهم بيان ما هو المقصد في مقام الافادة والاستفادة ومعلوم ان بيان الموضوع له الذي لا يستعمل فيه اللفظ ابدا لا يجدي في ذلك المقام ابدا بل المجدي انما هو بيان المعاني التي يستعمل فيها الالفاظ لانها المرجع في الافادة والاستفادة ولو حمل كلامهم على بيان تمام الموضوع له وانما الكلي داخل في حد اللفظ وخرج عما يقتضيه شهاداتهم **فان قلت** بيان جنس الموضوع له ليس بمفيد فائدة لان الافادة والاستفادة متوقفتان على معرفة تمام الموضوع له **قلت** نعم لكنهم تركوا التصريح بان الموضوع له هو افراد ذلك الجنس فتعريفها هو المعلوم من استعمالاتها الا هذه الالفاظ اعني ارادة الفرد سلمنا عدم الظهور في ذلك لكنه محتمل وقويا فلا يتم الاستدلال هذا ويمكن دعوى الظهور في الاقل بمقتضى القواعد المقررة وهو الاخذ باطلاق الكلام لان ملاحظة الافراد اعتبار زائد يدفع بالاصل وقد تقدم ان احراز مقام البيان شرط في التمسك بالاطلاق ولا سبيل لنا الى تحقيق المقام كما يظهر للمتتبع **وثانيها** انهم قسموا الالفاظ الى مختص ومتعدد والمتعدد الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز وعلى تقدير وضعها للجزئيات بطل الحصر المزبور لانها ليس بمشترك ولا منقول ولا الحقيقة والمجاز **واجيب** بان هذا التقسيم من العدد وان كان مذهبهم وضعها للمعنى العام حصرا للاقسام بما ذكروه هذا الجواب قد عرفت ما فيه لان قولهم بذلك ليس بمعلوم والصواب بان يقال انه داخل في المشترك غاية الامر ان الاوضاع هنا اجمالية وفي المشترك المعروف تفصيلية **وثالثها** ان الوضع للجزئيات يستلزم احضارها لا بتلك الجهة وفيه ما لا يخفى **وتنبيهان الاول** ذهب المعتضد فيما حكي عنه الى ان الموضوع له هي الجزئيات الحقيقية وذهب بعض المحققين ومنهم الفاضل المعاصر الى انها على تقدير وضعها للجزئيات الحقيقية الموضوع لها اعم من الجزئيات الحقيقية والاضافية قال ولا يجري ذلك بعينه فيما زعموه من كون الموضوع له جزئيا حقيقيا في كثير مما جاءوا به من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المغيرة لمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعلقين لمتعلقاتها في المثالين قد استعمل فيهما اللفظ على وجه لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا يحصى الى ان قال وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات يشار اليها بعد ذكرها **اقول** الظاهر ان النزاع هنا لفظي لان القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية اراد ذلك بالقياس الى ما فهمها الكلية فهذا مثلا موضوع عندما هو جزئي حقيقي بالقياس الى مفهوم المشار اليه بمنع صدقه على شيء اخر بخلاف المشار اليه فانه قابل للصدق على كثيرين لا يمنع هذه الجهة ولو في حال كونه مشارا اليه فافهم وهكذا الموصول **واما الحروف** فالظاهر ان كليتها وجزئيتها تابعة لحال متعلقاتها كما اعترف به قدس سره فمعاني الحروف على هذا القول يمكن ان يكون كليا الى الاعم العام الملحوظ في وضعها ايضا فضلا عن غيرها **واما الموصول** فالحال فيه كما عرفت في اسماء الاشارة وكذا القول في الذي يفصح عن صدق ما ذكرنا انه مرادهم ان الضمير والموصول قد يكون معناهما افرادا متعددة كضمير الجمع والموصول المستعمل في فلان وجه لعدهما جزئيا حقيقيا الا بالقياس الى المفهوم الملحوظ في حال وضعهما فافهم **الثاني** ان النزاع في هذه المسئلة عديم الجدوى علما وعملا لان مجاري الاستعمالات في هذه الالفاظ ليست الا الجزئيات والشاجرة في انها الموضوع لها او الموضوع لها هي المعاني الكلية ليس مما يهتم بشانه هذه الاهتمام مع ان الفاصل في هذا النزاع لا يكاد يتم لان الاخبار عن فعل الواضع حتى من العلوم الغيبية واجتهاد اهل العصر ممنوع هنا لان الطريق العلمي الى الوضع بعد اعلام الواضع المفقودة في المقام كلا منتف تحقيقا واهل اللسان ومعلوم ان اخبارهم مبني على الفهم الناشي من تتبع الاستعمالات بحيث كان الاستعمال غير مفيد كان الاخبار ايضا كذلك وانما خضنا في المسئلة اقتفاء لاثر بعض المحققين ومثل المسئلة الابية في عدم الجدوى والله الهادي **واما القسم الثالث** فهي كالقسم الثاني في طرف الموضوع وتفصيل ذلك ان الموضوع قد يكون ملحوظا بالتفصيل بان كان صادقا على جزئيات متفقة الحقيقة مختلفة من حيث المستعمل وزمان الاستعمال ومكانه وقد يكون ملحوظا بالاجمال في ضمن لفظ كلي صادق على الفاظ مختلفة الحقيقة والوضع والاول يسمى بالشخصي والثاني بالنوعي هذا على احد الرايين في المسئلة **واما** على الراي الاخر المختار فالوضع الشخصي هو بعرض مواد الالفاظ والنوعي هو بعرض الحركات والسكنات والهيئات العارضة على المواد فالثاني ثلاثة انواع المشتقات والمركبات والاحوال الاعرابية وسائر الملحقات كالالف واللام **والمراد** ان الوضع النوعي ليس بخارج عن احدها **واما** ان الوضع فيها لا بد ان يكون نوعيا فليس بمراد بل قد يبنى بان وضع بعض المشتقات كاسم الفاعل مثلا شخصي كالماضي والمضارع المجردين المعلومين من الخارج الى اختلاف موادهما فان هيئة فعل للحق مواد مختلفة لا جامع بينها حتى بلاحظ اجمالا بسببه بل لا بد فيها من الملاحظة التفصيلية والمغايرة لكون الوضع نوعيا كما صرح به بعض الاجلة لكن يمكن ان يصحح كون الوضع فيها واشباههما ايضا نوعيا كما يقتضيه اطلاق كلامهم في تتميم وضع المشتقات والهيئات نوعيا بان وجود الجهة الجامعة بين

المواد

فی بیان اقسام الوضع

المواد لیس بلازم فی کون الوضع نوعیا اذ المعتبر فیہ کون الموضوع صادقا علی الفاظ مختلفۃ الحقیقۃ وھو معہ علی الجھۃ الجامعۃ بین المواد المختلفۃ
ایضا محقق فان زنۃ فعل یدل علی زنۃ ضرب ونصر الی اخرھا علی ھذا الوزن من الافعال المجردۃ فللواضع ان یقول انی وضعت ھیئات
ثلاث للدلالۃ علی الماضی ویجعل تعیین موادھا الی مقام اخر فیکون کل واحدۃ من تلک الھیئات ح موضوعۃ بالوضع النوعی لعروضھا
علی الفاظ مختلفۃ الحقیقۃ التی یعرفھا اھل اللسان غایۃ الامر صیرورۃ الھیئات الثلث من المترادفات ولا ضیر فیہ اذا التزم فی غیر مخصوص
بالوضع الشخصی **واما ثانیا** فلانہ لو تم لجری فی المزید ایضا لان ھیئۃ افعل مثلا لا اضابط لعروضھا من المواد بل لا بد من السماع ولیس کذلک
اذ لا یبنی من کل مجرد ھذا المزید وکذا سائر المزیدات **والحاصل** ان القول بان وضع فعل مثلا شخصی یرجع الی ان الواضع لاحظ کل
واحد من مصادر ھذا الباب ووضع ھیئۃ ما عرضہ مثلا بوضع مستقل والقول بانہ نوعی یرجع الی ان الواضع وضع اولا الھیئات الثلث
للدلالۃ علی الماضی علی نحو الترادف ثم عین معروض کل واحدۃ من الھیئات ثم لوکان معنی الوضع النوعی ما یلیہ الوضع للاستغناء عن اللحاظ
التفصیلی وانت لم یصدر ذلک فی مثل فعل مما لا جامع بین موادھا عروضہ علی استغناء وضع ھیئۃ فعل مثلا للماضی عن ملاحظۃ موادھا
تفصیلا ولو لاجل تعین معروض الموضوع لا لاجل نفس الوضع لکن یمنع مساعدۃ الاصطلاح علی اعتبار ذلک الشرط فی الوضع النوعی فان الوضع
النوعی اصطلاح من المحقق الشریف بعد التفتیش ولا اشارۃ فی کلامہ الی ھذا الشرط بل ظاھر ان الموضوع الملحوظ حال الوضع اذا کان
مندرجا تحت الجزئیات الاضافیۃ فالوضع المتعلق بہ نوعی وبالجملۃ لا بد للواضع من ملاحظۃ مواد فعل مثلا تفصیلا لکن لا بد منھا فی
الوضع ممنوعۃ فمن الجائز ان یضع ھذہ الھیئۃ العارضۃ للمواد الماضیۃ ثم یعین ما یلحقھا من المصادر فیصیر ح علی الوضع المتعلق بھا
تعریف الوضع النوعی واما لم یصدق لو کان الموضوع خصوص کل مادۃ معروضۃ للھیئۃ وکیفکان فالکلام فی المقام یقع من جھات ثلث
وان نقدم الی بعضھا الاشارۃ **الاولی** ان الوضع ھل یتعلق بنفس تلک العوارض بان یکون الموضوع والمشتقات المرکبات نفس الھیئۃ
وذی الاموال الاعرابیۃ نفس الحالۃ العارضۃ کالرفع والنصب لازم التزام وضع اخر للمواد او یتعلق بالعارض والمعروض بوضع واحد ولو نوعیا
وظاھر المشھور ھو الاول بل ھو المصرح بہ فی کثیر من الکلمات حیث ان المعرف ان ھیئۃ فاعل مثلا موضوعۃ للمتلبس بالمبدء ومادۃ ض ر ب
للحدث المخصوص فبعد کل من الموضوع والموضوع لہ لکن صرح بعض الاجلۃ دفاقا لبعض المحققین بالثانی ولعل الاولی والاظھر ھو الاول
ویدل علیہ صریح المحقق الفرشی والدلیل علیہ امور **احدھا** التبادر لان الوجدان السلیم یعرف ان نسبۃ المادۃ الی صیغۃ فاعل مثلا لیس کنسبۃ
جزء اللفظ الموضوع الی کل مثل نسبۃ ذی الجزء الی الجزء بل نسبتھا الیھا نسبۃ جزء المرکب الاضافی الی المرکب الاضافی الدال علی معنی مقصود ملحوظ
وقد یتکلف فی الجواب عنہ بعض الاجلۃ وما جاب بوجہ وجیہ وحاصلھا اجاب بان استفادۃ المعنی الزائد علی المبدء من صیغۃ المشتق لیس
من باب استفادۃ جزء المعنی من جزء اللفظ بل من مجموع اللفظ وحیثیۃ ھذہ ایضا مختلفۃ والمشتق لعدد ثبوتھا فی مثل زید کما لا یخفی
اعترض عنہ بان منشاھا اشتراک صیغ اخری معھا فی ھذا الجزء فان مشارکۃ الفاظ متعددۃ فی جزء المعنی وجزء اللفظ توجب
فھم ذلک الجزء المشترک فیہ من کل واحد من الالفاظ المزبورۃ ولکن لیس استفادۃ جزء المعنی من جزء اللفظ بل من کل الملحوظ ولو اجمالا
وقد یقال ایضا ان لو تفھم ذلک الجزء علی الالتفات الی الھیئۃ وتعینہ مثلا لا یدل علی وضعھا لہ فان الھیئۃ حد من حدود الصیغۃ الموضوعۃ
بوضع واحد والالتفات الی حد للتطای ذاتیاتہ وعوارضہ ومشخصاتہ مما لا بد منہ فی الانتقال الی المعنی انتھی ما حصلنا من کلا مرقی
انت خبیر بانہ مع بعدہ عن الانظار المستقیمۃ لا یجدی نفعا لانا نسلم التبادر فی مدلول الجزء المادی ونمنع ان استفادۃ
المعنی المصدری من صیغۃ فاعل مثلا لیس علی حد استفادۃ جزء معنی زید من لفظ زید بل علی نحو استفادۃ معنی الغلام من لفظ غلام فی
ترکیب غلام زید معلوما ان المرجع فی مثل المقام لیس سوی الوجدان السلیم ثم لا یخفی ان قضیۃ الاعتراض الاعتراف باستفادۃ جزء المعنی
من جزء اللفظ لا تاشتراک صیغ متعددۃ اذا کان فی جزء واحد جامعۃ بینھا فالجزم بھذہ الانتقال الی جزء المعنی المشترک فیہ الی
تلک الجھۃ الجامعۃ التی ھی جزء اللفظ لا الی مجموع اللفظ فکیف لا یکون ذلک من باب فھم جزء المعنی من جزء اللفظ **الثانی** الاستقراء
التام فی وضع اللواحق فان اوضاع سائر اللواحق مثل علامۃ التثنیۃ والجمع والتنوین والالف واللام ونحوھا من العوارض المعنویۃ علی
الالفاظ موضوعۃ بالوضع المستقل من غیر اشکال بل لعلہ بین علماء العربیۃ اجماعی بل المحقق المزبور اعترف بذلک ولا سبب لھذہ الھیئات
ایضا احد لواحق الالفاظ وایضا من اراد فھم معنی المشتق یطلب معرفۃ جزئہ المادی فلو لا سریان معناہ فی حال الانفراد الی حالۃ الترکیب
الھیئات لم ینفع معرفۃ معناہ الانفرادی **الثالث** انہ لو کان وضع المشتق وحدانیا لزم القول بان الواضع لاحظ کل واحد من المتلبسین
بفصل ولا وضعہ بازاء المتلبس بمبدء فلاحظ صیغۃ ضارب ووضعہ بازاء المتلبس بالضرب وھکذا وھذا لا یجامع القول بان
اوضاعھا نوعیۃ اذ لا فرق بین ضارب وبین الانسان فی کون کل منھا لفظا مشخصا معینا واکان صادقا علی الفاظ متفقۃ

الحقيقة وقد عرفت ان المناط في الوضع النوعي كون الموضوع ما يندرج تحت الفاظ مختلفة الحقيقة وجد الملازمة انه ليس بين الفاظ المشتقات جهة جامعة حتى يكون الملاحظ الا ان صيغة فاعل لا يهتدي على صيغة ضارب بخلاف مادة ض ر ب فانها بالهيئة موضوعة للدلالة على الشابس لان هيئة فاعل مما يصح ان يكون الملاحظ هيئة عارضة للالفاظ مختلفة الحقيقة والمحقق المتقدم اعترف في كلامه بان الواضع لم يلاحظ صيغة ضارب بتفصيلها بل اجمالا في ضمن اللفظ الكلي الجامع وهذا اكيف يجامع القول بان مجموع العارض والمعروض موضوع بوضع واحد اجمالي ودعوى ان الواضع لاحظ صيغة فاعل ووضع اشباهها ونظائرها كصيغة ضارب ومرجعة الموضوع الى الوضع بما كان على زنة فاعل وهو مفهوم عام للملاحظة ما تحته من الجزئيات الاضافية مدفوعة بان هذا المفهوم اعني ما كان على زنة فاعل مفهوم انتزاعي وليس من قبيل الالفاظ وكلامنا من قبيل عوارض الالفاظ والموضوع بالوضع النوعي ليس بخارج عن احدهما بل هو اما لفظ او من عوارضه وكيفما كان الا اثبات ان الموضوع بالوضع النوعي في كل مادة هو من باب ما هو الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لا نفس الكلي فالوضع صفة من صفات تلك الجزئيات ولا ريب ان جزئيات ما هو على زنة فاعل كلها من قبيل الالفاظ والذي دعاهم الى ما تكلفوا وتعسفوا حسبما ان التزام تعدد الوضع بالنسبة الى الهيئة والمادة يستلزم القول بان المادة في حال عروض الهيئة موضوعة بوضع اخر غير وضعه المصدر لان الوضع المصدر متعلق بالمادة مع خصوصية الهيئة المصدرة فيه ما لا يخفى لانا نقول ان جوهر لفظ المصدر موضوع بالوضع الشخصي لذات الحدث المخصوص بشرط هيئة وموضوعة للدلالة على ملاحظة شرط ان يكون كل من المادة والهيئة المتعلقين بالمصدر بها وضع مستقل تظير المشتقات او نقول ان الهيئة شرط للاستعمال تظير لواحق اسماء الاجناس فانها غير داخلة في وضع مواد الاسماء جزما على التحقيق الذي عليه الكل او الجل مع مدخليتها في تحقق الاستعمال وانما الفرق بينهما ان لواحق الاسماء مع كونها شروط الاستعمال دالة على معان زائدة على نفس المعنى ابدا من التعريف والتنكير والتثنية والجمع ونحوها بخلاف هيئة المصدر فانها شرط للاستعمال خاصة بل بعض عوارض الاسماء ايضا كذلك مثل تنوين التنكير فانها لا تدل على معنى زائد على الذات الا التنكير المرهدي مستند الى عدم مقتضى التعريف مع انه من شرائط الاستعمال والحاصل ان وضع المادة في حال عروض الهيئة ليس مغايرا لوضعه المصدر فلا وجه لاستبعاد التزام وضع للهيئة مستقلا فافهم واغتنم هذا هو الحال في المشتقات واما المركبات فالاحوال الاعرابية ونحوها من ملحقات الاسماء فقد ظهر حالها ايضا لان الظاهر ان ثبوت الوضع للهيئات التركيبية على القول بثبوت الوضع فيها وكذا في ملحقات الاسماء تماما لا يشكوه احد من اهل النظر حتى ان منكر ثبوت الوضع لهيئة المشتقات التزم به فيها

الجهة الثانية ان الموضوع هل هو كل الهيئة او كل المجموع المركب منها ومن المادة بان يكون الوضع والموضوع كلاهما عاما تين نظير الوضع والموضوع للاعلام واخواتها الآتي لملاحظة ما يحتملهما من الجزئيات والموضوع هي نفس تلك الجزئيات نظير مذهب المتاخرين في اسماء الاشارة ونحوها صرح المحقق القمي بجواز كل منهما وخالفه بعض المحققين حيث صرح بالثاني واورد على المحقق القمي وجوها لا اجد في ذكرها مع دفعها وعدمها نتيجة ولم اجد في كلام غيرهما تعرضا لهذه الجهة في المشتقات الا ان ظاهر المعالم وغيره ممن يفصل لبيان وضع المشتقات هو الاول وهو الاصح لانه لا اضر وزيادة الى اعتبار هذا الامر الزايد وهو ملاحظة شئ وجعله آلة لملاحظة حال جزئياته وانما خصصنا الآتي الحروف وما شابهها لعدم استقامة وضع الالفاظ الآتية للاستعمال في الجزئيات الا بان ذكر في ثالث الوضع لشئ لا يستعمل فيه اللفظ فعل لا يترتب عليه غرض معقول بخلاف وضع شئ لا يستعمل في المعنى الاجزئياته فانه امر مضبوط وكل معقول يجري في جميع الاوضاع حتى الاعلام واسماء الاجناس لان الموضوع هو نوع اللفظ والمستعمل هو جزئياته ومن هنا ظهر ان المقام من اظهر موارد الاستقراء المستعمل في الاوضاع اللغوية لان جميع الموضوعات اللغوية ما عدى محل النزاع من قبيل ما ذكرناه

الجهة الثالثة ان الموضوع له هل هو الامر الكلي الملحوظ حين وضع هذه العوارض وان الموضوع للجزئيات الحقيقية او الاضافية وقد ظهر الحال سابقا في مدلول الافعال والمشتقات وان الاقرب من قبيل عام الوضع وخاص الموضوع له وان الثاني كذلك ايضا بالقياس الى الجزئيات الاضافية واما نفس تلك الجزئيات كصيغة ضارب فالوضع والموضوع له فيه كلاهما عامان وقد اسلفناه من بعض كلمات المدقق الشيرواني ثم وجدنا التصريح به من المحقق الشريف والظاهر ان وضع المركبات على القول بوضعها وكذا الاعراب وسائر اللواحق وضعها كوضع الاعلام بالقياس الى مدلولها التبعي كما يظهر ذلك كله بالتامل

قال قلت فقد اشتهر في الالسنة ان المجازات موضوعة بالوضع النوعي الترخيصي والظاهر ان الحال في الوضع النوعي هنا يرجع الى معنى اخر غير ما سبق وهو كون الموضوع له نوعا من انواع العلاقة والقرينة على ذلك انهم رادوا بهذا الاطلاق التنبيه على عدم اشتراط الترخيص في احاد المجاز وربما قيل برجوعه الى الاصطلاح المتقدم نظرا الى عموم الموضوع والموضوع له في المجازات لان ترخيص الواضع انما ثبت في مطلق الالفاظ الموضوعة لا في كل فرد فرد منها بالخصوص ويمكن رده بعد الطراد التجوز في كل لفظ اذ لو كان المرخص فيه مطلق الالفاظ الموضوعة لاطرد بعد الاطراد دليل على ثبوت الترخيص في كل لفظ لفظ والتفرقة بين

فى تعيين الواضع

المسألة الاولى فى تعيين الواضع

ما ظفنا وما قبل تظهر عن الشك فى صحة التعويل فى لفظ والله الهادى الى سواء الموضع الثانى فى الواضع اختلفوا فى تعيينه الى اقوال ثلاثة او اربعة ذهب قوم الى انه توقيفى وقيل انه البشر وقيل بالفرق بين القرون وتبعا فى ذلك وغيرها من اصطلاح البشر ورجح الاقوال فى غاية الضعف والتخاذل ولهذا سكت المحققون عن ترجيح الاقوال بعضها على بعض بعد ما وجدوا عند غوص شئ من ادلتها على اثباته لكن المظنون والمعلوم امران احدهما فساد سلب التوقيف على نحو العموم والثانى ايجابها كذلك اما الاول فلان مخاطبة الله سبحانه لادم قبل خلق حواء قبل خلق البشر امر ثابت ضرورى بجميع اهل الاديان فلا بد من ثبوت وضع فى الجملة للالفاظ حتى يصح المخاطبة ومنع كون المكالمة والمخاطبة بالالفاظ لامكان كونهما بغير اللفظ امر يمكن فعله ايضا بالضرورة سلمنا لكن خطاب الله لادم بعيد خلقه بل ومكالمة بعض الملائكة معه ليس بمتناكر بل القرآن المجيد صريح فى خطاب الله للملائكة كما انه الامر البديهى ثبوت طائفة من الالفاظ كانت موضوعة لمعانيها من دون مدخلية فيه للبشر وايضا القرآن المجيد مما ليس للبشر فى وضع الفاظه مدخلية وقد ثبت بالقاطع وجودها قبل خلق البشر ومن سوء فهمه قوله نعم انا انما نشاء فى المسألة بناء على كون المراد بالانزال غير التنزيل المتبوع لانه كان فى زمنه متعددة الان بقى سبق وجوده على خلق البشر لا يستلزم كون واضع الفاظه غير البشر فافهم واما الثانى فلانا نعلم ان جملة من اللغات من اصطلاحات ما بها فكيف بان جميع اللغات واضعها الله نعم شمة ان هذا النزاع قد ذكر فى تمهيد القواعد فروعا عديدة لا تفهم مساسها بالنزاع المعروف نعم لو جرى النزاع بان اللغات هل هى توقيفية بمعنى وجوب حملها فى المحاورات على ما يقتضيه وضع الواضع سواء كان هو الله او غيره ام اصطلاحية اى جعلية منوطة فى المحاورات على ارادة المتكلم ثمة الفروع التى ذكرها فارجع اليها وسدد النظر فلعلك تفهم قد يتوهم النزاع المعروف ثمرة اخرى وهى ان الوضع لو كان توقيفيا مستفادا من الله تعالى كان خبر الواحد ونحوه من الادلة الشرعية حجة فى الاوضاع اللغوية كالاحكام الشرعية بخلاف التوقيفية وفيه ما لا يخفى لان الامور التى لا يترتب عليها حكم شرعى يمنع ثبوته بغير الدليل العلمى فان ما يدل حجية خبر الواحد فى اثبات اللغة فى موضع لا يترتب عليه حكم شرعى فى ممنوعة وان سلمت حجيتها فيما يترتب عليه حكم شرعى فهى غير منوطة على توقيفية اللغة وللفقيه من الشارع والله الهادى

المسألة الثالثة فى الموضع وفيها بحث

قد نسب الى جماعة من علمائنا العربية ان المركبات لا وضع لها وانما تختص المفردات بحصول المعنى التركيبى بوضع المفردات بعد ضم بعضها الى بعض وهو الظاهر من السيد ومحل النزاع هى المركبات الاسنادية بانواعها لا غيرها ولا بد من استثناء المركبات التى يغير التركيب معانى مفرداتها كجمع المحلى باللام على القول بانه للاستغراق فانه ليس من المركبات المرجية فتطاعضرورة كون التعريف بها مقصودا من اثباته وكذا الجملة من الصيغة وان كانت على نحو الاستغراق ومثل المضارع المجزوم بلم ونحوه مما يغير التركيب معانى مفرداته ومن امثلته بعينه مؤمنة ونحو من المركبات التقييدية والتوصيفية على مذهب من يقول بان مدلول الالفاظ المطلقة من المصادر واسماء الاجناس هى المطلقة الشائعة كما هو ظاهر تعريف المشهور للمطلق لان تقييد الطبيعة الشائعة على شيوعها ممتنع فلا بد من القول بكونها فى تلك المركبات مجازات كما هو صريح المحقق القمى ره او التزام وضع اخر للفظ المطلق فى حال التركيب المزبور مغاير لوضعه فى تركيب اخر ولوضعه فى حال الافراد كما بانى تنقيح الكلام فى هذا المرام فى بحث المطلق والمقيد فان قيل بالمجاز فكسائر المجازات فى دخولها فى المركبات المتنازع فيها اذ النزاع فى وضع المركبات بالنسبة الى الاسناد التام او الناقص المشتمل على الكلام بعد ما كان الطرفان حقيقتين او مجازين او مختلفين وان قيل بالثانى فيكون معنى المطلق فى ضمن التركيب مغايرا لمعناه الافرادى كان حالها حال اخواتها المشار اليها فى تمثيل البحث لها والذى يظهر من دليل الثانيين مركبا ان اوضاع المفردات فى افادة المعنى المركب كون الوضع فيها انفاقيا للوضوح عند افادة ضم المفردات المشار اليها للمعنى المستفاد منها فى حال التركيب فلا بد من استناد هذا المقدار الى وضع الهيئة مع امكان استناده الى وضع المفردات فى حال التركيب فضرب مثلا موضوع للدلالة على الزمان الماضى حال دخول لم الجازمة عليه لان الماضوية مستفادة من التركيب والهيئة التركيبية وبينهما فرق واضح والتحقيق ان هذا القسم من المركبات ان اشتمل على نسبة بين الطرفين فهو داخل فى محل النزاع فعلى تقدير كون معنى رقبة فى مثل رقبة مؤمنة مغايرا لوضعه الافرادى كما هو لازم قول من يزعم انها موضوعة للطبيعة الشائعة يكون نحو قولنا رقبة مؤمنة من محل النزاع اذ لا فرق بين المركبات الناقصة والناطقة فى ثبوت الوضع وعدمه لوجود الجامع بينهما مع عموم ادلة الطرفين وان لم يشتمل على النسبة مثل جمع المحلى باللام والمضارع المجزوم ونحوهما مما حصل التركيب فيه من الحرف والاسماء والافعال فهو خارج عن محل الكلام بمعنى عدم ثبوت الوضع لها نعم فالملخص مما ذكرنا ان المركبات المتنازع فيها ما كان مركبا من اسمين سواء كان تاما او ناقصا او من اسم وفعل واما المركب من الحرف وغيره فالظاهر خروجه عن محل البحث اذ الحروف لا تتصف طرفا للنسبة حتى تكون الهيئة التركيبية موضوعة لافادتها كما هو كذلك فى اكثر المركبات من الاسماء فان الظاهر من وضع المركبات ما يعم ذلك فالاستثناء فى محله والادخل فى محل النزاع ثم الدليل على عدم ثبوت وضع للمركبات ما عرفت من ان

اوضاع المفردات واوضاع الحركات فائدة المفصول عن التزام وضع اخر هذه خلاصة ما في المتن من الاستدلال **اقول** فيكون تركيب وضع اخر امرا مستدركا لا يتعلق صدوره من الواضع مضافا الى انسداد باب العلم والظن بمثل هذا الوضع بعد عدم مساعدة الاستعمال اهل اللسان له ولا الامارات التي يستعمل في اثبات الاوضاع اللغوية لان غاية ما يبقى هنا ان المتبادر من جملة زيد قائم مثلا ثبوت القيام له فتكون موضوعة لافادته وفيه منع دلالة التبادر على ثبوت وضع مغاير لوضع المفردين مع ما بهما من الملاحظ للهيئة التركيبية لان وضعها يكفي في دلالتها على ثبوت النسبة فمتى علم السامع بوضع المفردات ووضع الحركات للنسب وارتسخت في ذهنه معانيها انتقل ذهنه الى النسبة وقد يستدل على ثبوت الوضع بان المركبات تستعمل في معان مختلفة بعضها يحتاج الى القرينة مثلا الجملة الاسمية لو خليت على حالها دلت على الاخبار وقد تستعمل في الانشاء واظهاء والتمني والتنزل والتحزن والتخشع والتضعف كقولك الله اكبر في مقام اظهار التعجب ولا اله الا الله عند الكآبة والتحزن وانا عبدك في مقام التذلل وعليل في جواب العارف بحال السائل عن حاله ونحوها **والجواب** عن ذلك بان الدلالة على النسبة من مقتضيات وضع المفردين والحركات الموضوعة للدلالة على الربط وسائر الفوائد انما يحتاج الى القرينة لكونها اعتبارات زائدة عما يقتضيه اوضاع المفردات والحركات فتبادر الاسناد من نفس الجملة لا يقتضي بوضع اخر لها غير وضع المفردات كما ان احتياج افادة الفوائد المزبورة الى القرينة لا يستلزم النقض في المفردات لان في الجملة الا اذا لم يقصد من المفردات معانيها الحقيقية كما في قولك انا عبدك فان المراد بالعبد لك نفسه **قلت** الاخبار والانشاء معنيان متضادان وليس احدهما اعتبارا زائدا على الاخر ولا يجتمعان في مورد واحد ومن الواضح ان وضع المفردات لا يقتضي شيئا منهما فالاخبار في الجملة الاسمية مستند الى وضع المركب ثم قال **فان قلت** ان الاسناد الحاصل في الجمل الاسمية الخبرية مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب **قلت** ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة اذ الظاهر ان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والروابط بين الموضوع ونحوها بل الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما تستفاد من الاعاريب الواردة عليها انتهى مهذبا وملخصا **اقول** الظاهر ان السؤال غير مدفوع بما ذكره في الجواب لان اوضاع المفردات بنفسها غير كافية في افادة النسب باعتبار فكذا اوضاع الحركات بعد انضمام الالفاظ بعضها ببعض ضرورة عدم كفايته مطلق الضم بل لا بد في الضم من محافظة الطرق المعهودة بين اهل اللسان كتقديم المبتداء والفعل ونحوهما فالتركيب اي الترتيب على وجه مخصوص معلوم المدخلية في الدلالة على النسب والاعاريب المدخلية في الجملة كافية في ثبوت الوضع للهيئة بل قد يقال ان الحركات انما وضعت لتمامية الكلمة وصحة استعمالها لا للدلالة على النسب فبعد التزام الف وضع للتنوين وضع للفاعل ووضع للمبتداء ووضع للجر الى غير ذلك من الموارد التي وظيفتها تنوين الاسم فيها فالظاهر ان معنى قول علماء العربية حق الفاعل الرفع مثلا ان الفاعل لا بد ان يكون صحيح استعمال المرفوع وتمامه هو الرفع لان الرفع وضع للدلالة على نسبة الفعل الى فاعله وبينهما من البعد ما لا يخفى فالاظهر ان الهيئات التركيبية لها مدخلية في افادة النسب بل هي مستقلة بالدلالة والاحوال الاعرابية شرائط لاستعمال الالفاظ الموضوعة وليست بموضوعة للدلالة على النسب نعم الظاهر ان هذه المدخلية ليست بتعيين الواضع بل باستقراء طريقة المتخاطبين وبنائهم على الكيفيات المخصوصة عند التعبير عن المراد باستعمال الالفاظ وان خبره بان المقصود ليس اثبات الوضع للمركبات من الواضع وتعيينه بل من اي وجه كان هذا كله مضافا الى تصريح غير واحد من علماء البيان بان المجاز كما يتصور في المفرد كذلك يتصور في المركب مثل قول ولبد بن ربيد مخاطبا ومعاتبا لمروان ولك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وقول القائل احيانا في اكتحالي بطلعتك والمجاز بلا وضع انفا في البطلان ثم ذهب المحقق الى ان المجاز في المركب يرجع الى التجوز في المفرد وذهب الى المحققين وعليه بن الحاجب انهم حيث نزل قول من صرح بالمجاز في المركب على ما سمعت من المحقق وشيخنا به على من خص التجوز بالمركب دون المفردات **والتحقيق** ان المجاز في المركبات التي نفى علماء البيان بكونها مجازات ليس على نحو واحد ففي بعضها يرجع الى المفردات وفي الاخر يرجع الى الكناية وفي الثالث لا يرجع الى شيء اصلا ففي نحو قول ولبد (الثاني) تقدم رجلا وتؤخر اخرى يرجع التجوز الى المفردات على نحو الاستعارة المصرحة التي لا اشكال في كونها مجازا مثل رايت اسدا الا على مذهب السكاكي وليس المقام فاضيا بنفاسيل القول فيه فمن راجع الى مظانه علم ان ما ذكرنا تمام مذهب البيان ولو البسنا ثوب الفن وهكذا في كل مقام شبه فيه جملة بجملة فان تشبيه المفردات يستلزم تشبيه الجملة ولعل المجيب نظره الى مثل هذه الموارد ومثل المثال المتقدم اعني قولك اكتحالي بطلعتك يمكن فيه منع التجوز رأسا الا في مادة الاكتحال فانه استعارة عن الرؤية وكذا في مثل انبت الربيع البقل لان غاية ما قيل في مجازيته ان اسناد الاحياء الى الاكتحال واسناد الانبات الى البقل اسناد الى غير من هو له **وفيه** ان المدار في الاسناد على مجاري العرف والعادة والشيء كما يسند الى السبب التام كذلك يسند الى السبب الناقص لان المدخلية المناقضة مصححة عرفا للاسناد وليس في

والمحمول ح

ذلك

في تقسيم اللفظ الى الجزئي والكلي

ذلك خروج عن وضع المفرد ولا المركب الا ترى ان قول القائل دار بيت فيدا وقد رأى داره لم يتوهم احد التجوز في مفرد ما وان اسناده مع اتكاء المجموع على اوضاع المفردات بمقتضى استيعاب الوضع لان الموضوع مجموع الشخصي وكذا قوله جلست في الدار مع ان الاخذ باوضاع المفردات يقضي بوقوع الجلوس في مجموع الدار ولو قبل ان القرينة الخارجية من العقل والعادة قضت بالمكالمة على وقوع الجلوس في بعض الدار قبل ان القرينة لاثنائية في كون النسبة مجازية ونحن ندعي انه لا تجوز في اثنائها اصلا لا في المفردات ولا في الاسناد ومن هنا يظهر ان جعل قولهم فلان يجعلون اصابعهم في اذانهم من المجاز في الكلمة بعلاقة الكل والجزء ليس على ما ينبغي لان جعل الاصابع في الاذن صحيح في عرف يجعل الانامل فيه كما يظهر ايضا ان قول القائل غسلت يدي فدخل ما تحت الزند ليس مبنيا على اشتراك اليد لفظا او معنويا بين الكل والجزء ولا على التجوز في اليد وفي النسبة بناء على كونها موضوعة لمجموع العضو لا ان المفردات فيه باقية على حفاظها وكذا المركب بناء على ثبوت الوضع فيه لكن نسبة الغسل الى اليد حقيقة في العرف والعادة الى ما يعم الاستيعاب والتبعيض لا بمعنى انها حقيقة عرفية بعد كونها حقيقة في الاستيعاب اللغة بل بمعنى ان مجاري الاسناد امر بيد العرف من ابتداء الامر والامر الوضعي المتلقى من الواضع هو وضع المفرد والهيئة التركيبية الموضوعة للاستناد على اختلافهما من حيث الفصلان والتمام والاضافة والتوصيف ونحوها ودعوى انها مجاز عرفية ولو لم تكن مجازا لغوية من حيث المفرد ومن حيث المركب مجازا فقد ان مخولفت العسكر اذا رأى بعضه لبس منها على شيء من الشارة والتجوز نعم الظاهر ان مثل اسنت الميزاب اظفاره مجاز عقلي يرجع الى الاسناد الى الكلمة كما هو واضح ولا في المركب لان التركيب وظيفة الاسناد وقد وضع في محاوراتنا ما يرجع الى الكاتبة ونحوها من المركبات التي لم يقصد منها افادة مدلولها المطابقي فالتحقيق فيها ما هو التحقيق في الكاتبة من كونها مجازا او حقيقة فان قضية الحقيقة بانها المستعملة في الموضوع له المقصود في مجاز والا فهي حقيقة وذلك كالاخبار التي يقصد منها لازم الاخبار لا نفسها لا لازم المفردات وهذا نظير الاوامر الابتدائية التي يقصد من انشاء الطلب بها حصول غير المطلوب فان الظاهر انها ترجع الى نحو الكاتبة في مدلول المركب دون المفرد وكذا مثل قوله الله اكبر في مقام التعجب فانه كثيرا ما يستعمل هذه الكلمة اظهارا للتعجب بخلاف مثل قوله انا عبدك في مقام اظهار الذلة لامكان القول بانا نعبد هنا كاتبة عن الذلة او مجازا عنها فتدبر بما ذكرنا ان الحق في المسئلة المتنازع فيها بين العلماء من استلزام التجوز في المركب التجوز في المفرد هو التفصيل والله الهادي

بقي هنا امور

الاول قد عرفت مما مر ان تقسيم اللفظ بملاحظة معناه الى الجزئي والكلي والكلي الى المشكك والمتواطي وقد عرفت في تقسيم الوضع بملاحظة الموضوع له تقسيم الكلي والجزئي وان النكرة داخلة في الثاني بناء على كونها موضوعة بوضع واحد اما على تقدير كون النكارة من مقتضيات وضع التنوين خاصة فالاسم المنكر داخل في الكلي جدا لكونه نوعا من اسماء الاجناس وكذا التنوين بتنوين التمكن فانه ايضا كلي فان المراد بالنكرة المتنازع في جزئيتها وكليتها ما يدل على الفرد المنتشر لا مطلق النكرة ويمكن ان يبنى ان التنوين دائما للتمكن والفردية مستفادة من القرينة الخارجية اذ الفارق بين تنوين التمكن وتنوين التنكير ليس الا القرائن المحفوفة بالكلام من الخارج والداخل فلولا قرينة الاخبار في مثل جاءني رجل دون قرينة الطلب في مثل ادخل السوق او ادخل سوقا لم تفهم الفردية من حاق التنوين وان ابيت عن حصول الاجمال الطلب لكونه قرينة على الفرد فاعلم ايضا ان الاصل في كون المراد بسوقا فرده لان الطلب كما يتعلق بالفرد كذلك يتعلق بالكلي ايضا والتنوين عند المشهور كما يجيء للتنكير يجيء للتمكن ايضا ومن اين يعلم ان المراد في مثل اكرم رجلا فرد الرجل لا جنسه ثم ان الكلية والجزئية كما تعرضان للاسماء كذلك تعرضان للحروف والافعال بالنسبة الى كل واحد من هذه الثلاثة ولم اجد من احد التصريح باختصاصها بلفظ دون لفظ غير ان المحقق الرضي يظهر منه نسبة عدم عروضها للحروف الى العموم وربما يظهر ان عدم استقلال معاني الحروف يمنع عن اتصافها بالوصفين وفيه اولا انا لم نتحقق صدق النسبة المزبورة وان ذكره بعض المتطفيين بل المحقق خلافه كيف وقد عرفت منا نقلا عن بعض المحققين مع العضدي في ان معاني الالفاظ التي ذهب المحققون الى كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا جزئيات حقيقية والاعم منها ومن الجزئيات الاضافية وبعد كل البعد اختصاص تراعم بغير الحروف وان اراد من عدم تقسيم الحروف اليهما عدم وجود القسمين فيهما معا فهذا مطرد في جميع الالفاظ كما لا يخفى وثانيا ما وجهه به من عدم استقلال معاني الحروف لا مساس له بالمقام لانه ان اراد ان عدم الاستقلال يمنع عن الاتصاف بهما في موارد الاستعمال فهو جيد لكن الكلام ليس في ذلك وان اراد ضمنا منع عن الاتصاف بهما في الواقع فهو ممنوع والا امتنع الحكم عليها بعدم الاستقلال ايضا وان اراد ان الجزئية والكلية ليستا من الامور المعتبرة في محل الحروف شرعا او شطرا فهو مسلم ولكن لا يجدي في الاسماء ايضا كما سبق الى الاشارة في تقسيم الوضع الثانوي فتدبر كما هو ظاهر عبارته ان المراد عدم اتصافها بهما استقلالا او ان اتصاف بهما تبعا المتعلقاتها وهو حق كما عرفت في السابق لكن التبعية لا تنافي اصل الاتصاف فلا وجه لتخصيص التقسيم بغير الحروف هذا حال الحروف واما سائر ما يشاركها في عدم الوضع وخصوصية الاستعمال من الاسماء فالعموم والخصوص حتى بتبع موارد الاستعمال فلا وجه لاخراجها عن التقسيم ايضا كما فعله

لان الموضوع له نفس الخصوصيات وليس لها معنى سواها حتى يلاحظ عدم الانصاف بالنسبة اليه هذا على راى المتاخرين واما على راى القدماء فهى ايضا داخلة فى المفهوم وقسم من الكلى كما صرح به صاحب المحاكمات بيانه مفصلا والتواطى والتشكيك صفتان عارضتان للالفاظ بملاحظة نفس المعنى الموضوع له اى بملاحظة الاستعمال اخرى والاول عبارة عن اتحاد صدق المعنى على افراده بالاولية والاولوية او الشدة والضعف وعدمه وعلى هذا يجرى استعمال لفظ التشكيك والتواطى فى المنطوق والثانى عبارة عن اختلاف ظهور اللفظ فى افراد الموضوع له وعدمه ثم هذا ما بنى ان اطلاق المطلق ينصرف الى الفرد الشايع وقد سبق فى الوضع التعيينى بيان مراتب الانصراف فتذكر وهذا اصطلاح من الاصولى فان المشكك عندهم ما يختلف ظهوره فى افراد الموضوع له **وفيه** ان قليلا يظهر من قلة موارد استعمال المشكك فى هذا المعنى لو لم نقل بعدمها رأسا يمكن ارجاعه الى الاقل دعاء لان عدم انتخاب حكم المطلق الى الفرد النادر مظنة لعدم خروجه عن حقيقته فيكف عن ضعف صدقه عليه لو كان وجود اصل الطبيعة فيه اكدا وانى بحسب نفس الامر مثل لفظ الماء مما ينصرف الى بعض افراده وانواعه كغير ماء الكبريت وهذا الانصراف يوجب توهم خروج ماء الكبريت عن حقيقة الماء التى هى الجسم الرطب السيال وانكان صدق هذه الحقيقة عليه مساويا لصدقه على غيره واكد ثم انه لا ريب فى وجود التشكيك بالمعنى الاول واما بالمعنى الثانى ففى وجود بعض افراده وهو البدوى وكذا البالغ حد اجمال اللفظ انه لا يرتفع اشكال فيه نعم فى وجود جميع مراتب المشار اليها فيما تقدم حتى المرتبة الموجبة لحمل اللفظ على الفرد الشايع من دون بلوغه حد النقل اشكال غامض مذكور فى باب المطلق والمقيد ووجه ان انصراف اللفظ الى بعض الافراد دون بعض انكان مستندا الى الغرابة لزم خلاف الفرض اذ المفروض انصراف نفس اللفظ بالتشكيك ومع استنادهم الخصوصية الى الغرابة يكون نسبة اللفظ الى جميع افراد الموضوع له متساوية ولو قبل ان هذا مجرد اصطلاح كان جميع الالفاظ مشككة فيبطل التقسيم وان لم يكن مستندا الى الغرابة فهو امر ممتنع الابعد طرو النقل لاستحالة الترجيح بلا مرجح ودعوى كون الشيوع مرجحا مبنى على اعتبار مطلق الظن بالمراد ولم يثبت ان لم يكن خلافه ثابتا وبقية الكلام يأتى انشاء الله الموفق

بديعة ينقسم اللفظ بملاحظة نفس الموضوع له اى بملاحظة المعنى ومنكره والمنكر الى المشترك والمنقول واما الحقيقة والمجاز فهما صفتا دعارضتا اللفظ بملاحظة الاستعمال لا بملاحظة نفس الموضوع له ومن جعله من اقسام منكر المعنى كصاحب المعالم فاراد بالمعنى المستعمل فيه وبتشكيك من حيث انحصار الالفاظ حق فى منكر المعنى بجواز التجوز فيها فتدبر والقضاء هو ما قلنا وهذه اصطلاحات وضعوها لمرادهم بسهولة **اما** المشترك فقد تعريفات احسنها فى غاية المرام وهو اللفظ الموضوع لمعنيين بابداء الاولية زيادة قيد بقيد منفصلا لاخراج المبهم ونحوها هذا هو المعروف فى تعريف المشترك وزاد بعضهم قيد عدم المناسبة بين المعانى ولعله سهوا واراد من عدم المناسبة عدم ملاحظتها وفوجيد المنقول والمرتجل اذا كانا فى المعنى الاخير لا باعتبار ترتب الوضعين وهو الوضع الاول فى الاول فلمنقول والمرتجل ما كان موضوعا لمعنى اولا ثم لمعنى اخر وبتعاقبا ان ذاب هجر المعنى الاول بحيث لو استعمل فيه احتاج الى نصب القرينة كما فى المجاز ان معتبر بهجر الاول دون الثانى وانما ملاحظة المناسبة بين المعنى الاول والثانى معتبرة فى المنقول دون المرتجل هذا هو الصحيح فى حد المنقول والمرتجل ويظهر من المعالم ان المنقول والمرتجل قسم من اقسام المجاز حيث جعلها والحقيقة والمجاز قسما بحسب فى الوضع بواحدا قوورد عليه سلطان المحققين انه بانه خلاف تصريح القوم لانهم يقولون بان المنقول والمرتجل من المعانى الحقيقية الموضوع لها الالفاظ واخرى بان استعمال المرتجل حينئذ غير صحيح لان الاستعمال الصحيح فاش عن الوضع اذ المناسبة ويمكن الجواب عنهما بعد تنزيل كلام صاحب المعالم ره على ما هو الغالب فى المنقول من كون الوضع غير مخصصا الا مخصصا بانه مبنى على ما اشرنا اليه فى تعريف الوضع من اخصاصه بالتعيينى وان اطلاق الوضع على التعيين مبنى على التجوز باعتبار بعض العلايق الذى اشرنا اليها هنالك فلا مناقشة بين كونه من الحقايق وعدم ثبوت الوضع له وليس فى كلامه ما يدل على عدم كونه حقيقة بل الظاهر قوله وان غلب وصيرورته حقيقة لان المراد بالغلبة هجر المعنى الاول باعترافه ومن الواضح ان هجر المعنى الاول يستلزم اختصاص اللفظ بالثانى نعم لو قيل بان المرتجل قسم من المشترك كما هو ظاهر الاكثر وصريح التقاتازانى والقوانين اشكل ذلك بان المعروف فى تعريف المرتجل عدم اعتبار المناسبة بين المعنيين اوا عتبارها والعدم فلا بد ان يكون وضع المرتجل تخصيصيا لان التخصصى انما يحصل بالاستعمال المجازية المبنية على ملاحظة المناسبة وهو معتذر فى المرتجل وجعل عدم المناسبة علاقة للتجوز خروج من الفرض وهو كون الوضع فى المرتجل غير مبنى على ملاحظة المناسبة بالمعنى الاعم الشامل لعلاقة التضاد وح يخرج المؤاخذة على عبارة المعالم فى خصوص المرتجل ويدخل المنقول ثم ان جعل المرتجل من اقسام المشترك مبنى على عدم اعتبار هجر المعنى الاول فى المرتجل لوضوح عدم مساعدة الاصطلاح على صدق المشترك على ما هجر احد معنييه والا لدخل المنقول ايضا وهو خلاف ظاهر الاكثر وان ادرجه التقاتازانى فى تعريف الحاجبى للمشترك وح فلا يبقى فرق بين المشترك حتى يبقى

ينقسم اللفظ بملاحظة نفس الموضوع له اى بملاحظة المعنى ومنكره والمنكر الى المشترك والمنقول

بالمرتجل دون بعض ثم لو نقل باعتبار احد المناسبتين المعتبرتين في المرتجل صح تقسيم المشترك الى مرتجل وغيره ولكنه كما ترى بعيد عن كلمات القوم رأسا اذ لا قائل بان المرتجل في كثير من الكلمات قسيم للمشترك واما ثانيا فلانهم يفرقون بين المنقول والمرتجل باعتبار المناسبة في الاول دون الثاني وقد اعترف به المحقق التفتازاني حيث جعل اخذ عدم المناسبة في تعريف المرتجل تعسفا وذلك ان المرتجل ما كان احد وضعيه من الواضع والاخر من العرف مع بقاء المعنى اللغوي بان كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى ثم في العرف طرء عليه وضع اخر لمعنى اخر ابتداء من دون ملاحظة مناسبة المعنى اللغوي فالمشترك على قسمين احدهما ما كان جميع اوضاعه من الواضع الثاني ما كان احد الاوضاع من اهل العرف فالاول هو المشترك والثاني هو المرتجل وهذا ظاهر التفتازاني وهو حسن هذا يرد على تعريف المنقول بحو المشترك المشتهر في بعض معانيه لان غير المشهور يحتاج في ارادته الى نصب القرينة ويدفع ولا يمنع صلاحية الشهرة لتعيين بعض المعاني الا على القول بالتوقف في المجاز المشترك او الحمل على المعنى المجازي وثانيا بان المراد بالهجر ما يحوج الى نصب القرينة الصارفة لا مطلق القرينة وكيف كان فالمنقول بالمعنى الاعم اما الاخص فينقسم الى مخصص ومختص وقد سبق في تقسيم الوضع ان منشأ التخصص ماذا وانه الاستعمالات المجردة عن القرينة خلافا لبعض المحققين قال في القوانين والثاني اعني التخصصي اما ان يثبر مع معلومية تاريخ التخصص وقبل نظرائها او لا فلان ثمرة النقل هو حمل اللفظ على المنقول اليه وهذه الثمرة تترتب على النقل التخصصي مطلقا اما مع معلومية التاريخ فواضح واما مع عدمها فلان اصالة تأخر زمان الاستعمال عن زمان حصول التخصص يقتضي حمل اللفظ على المعنى الثاني ولا يعارضها اصالة عدم التخصص في زمان الاستعمال لان التخصص ليس بحادث مستقبل في عرض الاستعمال بل هو من قبيل لوازم الماهيات التي جرى بان الاصل فيها بقاء جريانها في ملزوماتها والمفروض عدم جريان الاصل في ملزوم التخصص الذي هو الاستعمال اذ لا ريب في بلوغ الاستعمال درجة النقل وانما الكلام في الاستعمال الذي بلغ اللفظ عنده درجة النقل الا ان يقال ان الاصل في اللازم انما يجري اذا كان الملزوم مجريا واما مع عدم جريانه في الملزوم فهو يجري في اللازم فيقال ان الاصل عدم حصول صفة التخصص قبل الاستعمال لا عدمها بالاستعمال فافهم واما ثانيا فلان الاصل في مجهولي التاريخ المقارن وليس هذا من الاصل المثبت لانا انما نكون في اثبات الاحكام الشرعية بواسطة اللوازم العقلية والمقصود من الاصول في هذه المقامات ترتيب غير الاحكام الشرعية كحمل اللفظ على المعنى الحقيقي او المجازي فاذا ثبت المقارن تعين كون المراد هو المنقول اليه لانا لا نتصور المقارن لحصول النقل التخصصي لا بتصور النقل التعيني الذي هو المنقول الكثير الظهور بالتداول واما ثالثا فلان اعتبار هذا الشرط اعني معلومية التاريخ في الاول اولى لانه اذا جهل التاريخ تعارض عدم الاستعمال قبل النقل واصالة عدم النقل اعني التخصص قبل الاستعمال ولا يتصور فيه المقارنة الا على بعض الوجوه البعيدة فالتقييد هنا يجعل الكلام من قبيل الايضاح بعد الاتضاح لا يتصور شيئا اذ لا يتصور للتقييد به فائدة مع كون الحكم في المشكوك عنه اعني الاول هو المشكوك عنه ان الاول اعني النقل التخصصي في العرف بعيد عن مجاري العادة وانما هو مبني على مجرد الامكان على تقدير وجوده فالعادة تقضي بضبط تاريخه كما هو الشان في كل امر بديع يخترعه الرئيس فلا يتصور فيه جهل التاريخ الا على وجه الندرة التي لا يلتفت اليه بخلاف الثاني فان الغالب فيه لو لم يكن هو الجهل بالتاريخ فلا اقل من مساواته لصورة العلم فهو المحتاج الى شرط معلومية التاريخ دون الاول وهو جيد بل لا بد في اخراج كلامه عن الاستهجان الفاحش من الحمل عليه ولكنه بعيد هو وتوفي على صحة ما اشرنا اليه من اصالة عدم حصول التخصص قبل الاستعمال والله الهادي القول في الحقيقة والمجاز وهما صفتان عارضتان للالفاظ بملاحظة الاستعمال والكلام في تعريفهما واقسامهما وفي الطرق المثبتة لهما وبعض ما يناسب ذكره في المقامات الثلثة بل يعتبر الحقيقة لغة فعيلة من حق بمعنى الفاعل والمفعول والتاء للتانيث على الاول وناقلة على الثاني لاستواء المذكر والمؤنث في الفعيل بمعنى المفعول ويمكن ان تكون ناقلة على الوجهين ولعل السر في عدم التفاتهم الى ان الاصل في التاء ان تكون للتانيث فلا يصار الى غيرها مع امكان ابقائها على اصلها كما على الوجه الاول ومع عدم الامكان كما على الوجه الثاني تتعين ان تكون ناقلة او شيئا اخر وفيه ان لفظ الحقيقة بعد نقلها الى المعنى الاصطلاحي تشبه بالجوامد لعدم كون الملحوظ فيها بعد النقل ما لوحظ في وضع الاصل اعني الوصفية وان كانت تلك الملاحظة معتبرة في اطلاقها عليه قبل تحقق الوضع وبعد غلبة الاستعمال على الوصفية لا معنى لمراعاة مطابقتها للموصوف المؤنث في التانيث حتى تكون التاء علامة لتلك المطابقة فتعين كونها ناقلة ولو اغمض عن ذلك وجوز المطابقة فغاية مراعاة الجهة الاستعمالية العارضة لها ايضا وجه مصحح لجعل التاء فيها ناقلة وكونها للتانيث على الثاني ايضا وجه في شرح التلخيص محكي عن صاحب المفتاح واصطلاحا هو اللفظ المستعمل فيما وضع له من حيث انه كذلك وهذا احسن من تعريف الحاجبي ومن تبعه حيث عرفوها باللفظ المستعمل في وضع اول لاشتماله على جملة من التامات والناقصة بالحدود كما يظهر

المتابعة مع

المشكوك انه من تخصيص الاكثر او المجاز

للتامل

للشامل للمتبع والمراد باللفظ ما يعم المادة والهيئة والمفرد والمركب بناء على ثبوت الوضع للمركبات وخرج بقيد الجهة اللفظ المستعمل في الموضوع له المتجرد عن القرينة لانه مستعمل في ما وضع له لكن لا من الجهة المزبورة ويمكن استدراك هذا القيد لان المتبادر من الاستعمال في الموضوع له كونه كذلك في زمان الاستعمال خصوصا اذا بدلنا قولنا ما وضع له بالموضوع له لان المشتق مجاز فيما انقضى عنه المبدء على المحقق وبدفع بانه لولا قيد الجهة لانتقض التعريف بما اذا استعمل لفظ موضوع لمعنى في اصطلاح في المعنى الذي وضع في اصطلاح اخر فانه مجاز قطعا مع انه لفظ مستعمل فيما وضع له في زمان الاستعمال لكن لا من حيث انه موضوع له وكذا ينتقض بما اذا استعمل المشترك في احد معنييه بعلاقة الاخر لا بملاحظة الوضع لان المستعمل فيه في هذا الفرض موضوع له اللفظ في زمان الاستعمال ومن هنا يظهر ان قيد الجهة اولى من اخراج ما ذكر بقيد في اصطلاح به التخاطب اذ لا يحصل به الاحتراز عن الفرض المزبور الا ان يمنع صحة هذا الاستعمال لان العدول عن التسبب القوي اعني الوضع الى التسبب الضعيف اعني العلاقة امر غير معهود وفيه ان جميع المجازات كذلك لان العدول عن الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الى الالفاظ المجازية عدول عن التسبب القوي الى الضعيف لتحصيل مزايا المجاز نعم يمكن ان يبقى الفرض المزبور مما لا يشملي به تلك المزايا في الحاد وان اذ المشترك لا بد له من القرينة المعينة فاذا استعمل في احد معنييه بملاحظة العلاقة لا الوضع فهذه الملاحظة لا يمكن الوصول اليها بالقرينة القائمة المعينة ونصب قرينة اخرى دالة على الملاحظة المزبورة خارج عن حد قرائن المجاز لان قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى المجازي لا على المجاز وان دلت عليه بالتبع بل نصب القرينة على المجاز يخرج الكلام عن افادة المجاز مثلا اذا قيل اسد عبد شجاعا ثم قيل ان المحذوف في هذا الاستعمال العلاقة دون الوضع نصبا للقرينة الثانية خرج عن اللفظ المطلوب في المجازات ودخل في المنصحكات وانها فوائد المجاز انما تترتب عليه لما فيه من الانتقال من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي باعتبار القرينة العامة وليس ما نحن فيه كذلك فافهم فلا وجه للعدول عن قيد الاصطلاح الذي اعتبره القوم الى قيد الجهة كما فعله بعض الاجلة واما المجاز لغة فهو مفعل من جاز بمعنى تعدى نقل اولا الى المجاز بعلاقة الكل والجزء ثم الى المعنى الاصطلاحي المقابل للحقيقة كذا قيل وظاهر هذا القول هو النقل الى المعنى الاصطلاحي خاصة وهو مطابق للاصل مع عدم تمام شاهد على النقل الاول وبعلم حده بالمقابلة بعد جعل المقسم لا يخفى الصحيح لان الاستعمال الصحيح اذا لم يكن على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون على وجه المجاز هذا هو الكلام في تحديد الحقيقة والمجاز

بقي الكلام في الكناية وما يشبهها من انواع المبالغة والبلاغة فنقول انها قسم ثالث واسطة بينهما عند البيانيين دون الاصوليين وفيه ان مغايرة اصطلاح الاصوليين لفظي الحقيقة والمجاز لاصطلاح البيانيين وسائر علماء الادب غير ثابتة بل الظاهر الاتحاد لان تعريف الاصوليين لهما عين ما عرفهما البيانيون كما لا يخفى على المتتبع نعم الانسب بمقاصد الاصوليين جعل الكناية قسما من المجاز لان غرضهم من تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز تمييز ما هو الاصل في الاستعمال عن غيره حتى يدفع في الاستعمالات الخالية عن القرائن فكل ما يجري على خلاف الاصل في الاستعمالات فالانسب ادراجه في المجاز المصطلح حقيقة او حكما سواء كان المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له ام لا لكن في بعضه قصور عن المتأمل وللبناء على ما استعرف من ان الكناية لفظ مستعمل فيما وضع له فتخالف تعريف كل من الحقيقة والمجاز واما البيانيون فمنهم من جعل الكناية قسما من الحقيقة وهو ظاهر المفتاح ومنهم من جعلها واسطة بينهما وهو صريح محكي المفتاح قال المراد بالكلام المستعمل اما معناها وحده واما غير معناها وحده ومعناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية فالحقيقة والكناية بشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه ويمكن ارجاع عبارة التلخيص الى ذلك وهو مرضي المتفازاني الا انه جوز في الكناية خلوها عن ارادة معناها الحقيقي لصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد بل هو ظاهر التلخيص بقيد حيث فسرها بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادة معناه فان لفظ الجواز صريح في عدم التعين ويمكن حمل ما سمعت من المفتاح على ذلك خصوصا مع ملاحظة ما ذكره من عدم ارادة المعنى صريحا في الكناية فانه مبني على كون المقصود الاصلي من الكناية اراءة اللازم وان ارادة المعنى مقصودة تبعا وح فبطابق الكلام في ان الكناية قد يراد بها المعنى الحقيقي والمجاز معا وقد يراد بها المعنى المجازي خاصة والى ذلك يشير قولهم في مقام الفرق بينهما وبين المجاز انه يلزم القرينة معاندة لارادة المعنى الموضوع له دون الكناية يعني ان الكناية لما كانت جامعة بين الحقيقة والمجاز دائما او احيانا لم يكن ملزوما للقرينة المعاندة والا لم يجز ان يراد بها خصوص المعنى اللازم المجازي فيخرج عن افادة الغرض الكنائي قلت اذا عرفت هذه الكلمات فنرد على ظاهرها اشكالات

الاول انا استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي غير صحيح عند الاكثر فكيف يراد بالكلمة الواحدة معناها وغير معناها في الاستعمال الواحد كما صرح به صاحب المفتاح وارتضاه المتفازاني وليس ذلك مبنيا على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لانه على تقدير جوازه غير واقع وادخل تحت الكلام الغير الفصيح والكناية مع كثرتها من طرق الفصاحة والبلاغة

الثاني ان الكناية اذا كان المراد بها خصوص

في تعريف الحقيقة والمجاز والكناية

المعنى الالتزامي كما جرى عليه الفناري فان التباين بينه وبين المجاز انما هو في كيفية الاستعمال وان قرن بينهما بوجود القرينة المعاندة وعدمها فمع انه قرن للفظ لا معنوي لانهم لان الكناية المفسر بها المعنى اللازمي خاصة لا بد ان تكون مقرونة بالقرينة المعاندة لان نفس الغرض الثالث ان الكناية على اي قسم كان خلاف ما ينتسب اصل وضع الكلام وكل مخالف للاصل لا بد ان يكون مقرونا بالقرينة والقرينة لا تكون الا معاندة لما ينتسب الاصل لان الكلام اذا لم يكن معه ما يعاند وضعه الاصلي فلا يصرف عنه الى غيره فما معنى قولهم في الفرق بين الكناية والمجاز بان الثاني ملزوم للقرينة المعاندة دون الاول وايضا تعريف الحقيقة والمجاز مطمح حتى في العلوم الادبية فطرق النفي والاثبات اعني الاستعمال في الموضوع له وعدم الاستعمال فكيف يقال بكونها قسما ثالثا ولا بد في كشف الغطاء عن حقيقة المقام من تمهيد مقدمة موضحة للمرام **فنقول** ان في مقام التكلم والتخاطر امورا ثلاثة ذكر اللفظ واحضار المعنى والغرض الداعي ثم الغرض الداعي قد يكون هي الافادة وقد يكون غيرها كالاغراء بالجهل ومحافظة النفس والعرض كما في بعض اقسام التورية والتنفير والاكراه وغيرها من الوجوه الخارجة عن وجوه الافادة ويعرض الافادة ايضا على اقسام ثلاثة لان المقصود من الكلام قد يكون افادة معناه وقد يكون افادة لازم المعنى وقد يكون افادة لوازم الحكم والاخبار ويحصل من الملفوظ من الوجوه الثلاثة احضار الامر زائدة والكلام هنا لبيان هذا اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن الامرين الاولين اعني ذكر اللفظ وارادة المعنى واحضاره في النفس واما غرض الافادة فالظاهر عدم اعتباره في حقيقة الاستعمال المذكور في تعريف الحقيقة والمجاز لبداهة ان الموتى والمنفي والمكره مثلا قد يقصدون من الالفاظ معانيها فلا يصح سلب الكلمة المستعملة عما يجري في المستهم تورية او تنفيرا واكراها **فان قلت** ان الموتى لا ضرورة داعية لهم لاحضار المعنى لان الاغراء بالجهل الذي هو المقصود باستعمال اللفظ المجرد عن القرينة مثلا يحصل سواء احضر المعنى عند استعمال الكلمة او لم يحضر وكذا المنفي والمكره فاذا لم يكن هناك ارادة المعنى واحضاره في النفس لم يتحقق حقيقة الاستعمال لوضوح اعتباره في صدق المعنى الاستعمال ولا يصدق على كلام النائم والهاذل والعابث واللاعب ما مثالهم انها كلمة مستعملة **قلت** اولا انه منقوض بما اذا كان الغرض من الكلام افادة اللازم فان ارادة المعنى حينئذ واحضاره في النفس لغو صرف ليس لاحد ان يغرضه الذي هو الانتقال الى اللازم لكونه ظهرا حاصلا من ملاحظة السامع وضع اللفظ وملاحظة القرينة وستعرف جلي ذلك وثانيا انا نتكلم على تقدير ارادة الموتى من معنى من اللفظ واحضاره في نفسه كما هو المحسوس بالوجدان في حال التورية وكذا حال التنفير ونحوهما ونحن ندعي صدق الاستعمال الخ مع علم كون غرضه شيئا من الافادة بالتنبيه الى المعنى المنوي بل بمحض الاغراء بالجهل فظهر ان صدق استعمال اللفظ في المعنى لا يتوقف على كون المقصود من الكلام اصل الافادة فضلا عن افادة ذلك المعنى نعم الظاهر اعتبار اصل الغرض في الجملة في صدق الاستعمال لعدم صدقه على مثل ما يصدر من العابث والهاذل فضلا عن النائم واما الاشكال المشار اليه فيحسم بعد النقض بما اذا قصد من الكلام افادة المعنى لا افادة لازمه ولازم الحكم لعدم ضرورة داعية له الى قصد المعنى من اللفظ اي احضاره عند اللفظ بل لو ذكر اللفظ الموضوع فيجرده يحصل افادة المعنى ولو بقصدها اولا بانه شبيه في قبال البديهي لانا شاهدنا بالعيان ان المعاني كثيرا ما تكون مضمرة في النفس في الصورة المشار اليها **واستوضح الحال** بالمراجعة الى وجداناتك في تلك الحالات فانك اذا اردت التكلم على وجه التورية نويت من اللفظ معنى يخالف ظاهره واردت التكلم على وجه التنفير اردت من اللفظ معناه وقد علمت مضافا الى البداهة ما اتفق عليه الكل من جواز الكذب للضرورة مع ان المضطر الى الكذب لا ضرورة له الى قصد المعنى فان ضرورة الكذب تندفع بمجرد اصدار اللفظ الظاهر في معناه الموضوع له مثلا سواء قصد المعنى معلما او مثل المنفي عليه من عدة صفحة طلاق المكره وبيعه ونحوهما من العقود والانشاءات مع انا نرى الاكراه انما يوجد في اللفظ فالغرض الداعي الى اجراء صيغة الطلاق عند الاكراه انما يحصل بمجرد ذكر اللفظ لان قصد المعنى امر قلبي لا يعقل الاكراه عليه فلا يتصور للطلاق المكره عليه رجحان قصدي خارجي وثانيا ان الموتى والمنفي والمكره والملجئ الى الكذب قد لا يكون ملتفتا الى مجرد اللفظ عن المعنى فينوي المعنى رجحانا باعتبار رجحان العادة على ارادة المعاني من الالفاظ المستعملة لان قصد المعنى من اللفظ امر عادي للانسان فالباعث على قصد المعنى والداعي اليه في تلك الاحوال وما شابهها هي العادة الجارية في العرف وهذا مثل تقييد المطلقات بالقيود المتعارفة الغالبة الشايعة مع عدم قصد الاحتراز منها فكما ان ذكر بعض الالفاظ المجرد بقضاء العادة والتعارف كذا قصد المعنى في بعض الاحيان انما هو باعتبار رجحان العادة فالباعث لرجحان غرض الافادة فظهر مما ذكر ان قصد المعنى شيء وتعلق القصد بافادته من الكلام شيء اخر فالمقصود بالافادة قد يكون هو المستعمل فيه وقد يكون غيره وقد يكون واحدا وقد يكون متعددا وان منعنا عن تعدد المستعمل فيه كما هو الاشهر اذ لا ملازمة بين عدم جواز تعدد المستعمل فيه وعدم جواز تعدد المقصود بالافادة فان الثاني امر غير منضبط يختلف باختلاف مقتضيات الاحوال بخلاف الاول فانه امر وقفي

متوقف على الرخصة الوضعية شخصا كما في الحقايق او نوعا كما في المجازات اذا تحقق ذلك فاتضح دفع الاشكالات المزبورة منها **اما الاول** فلان قول صاحب المفتاح منزل على تقسيم المقصود بالافادة لا تقسيم المستعمل فيه وكيف كان لا يكون كذلك مع ان عدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي قد فرع على سمع كل ادیب اصولي وليس كلامه هذا مبنيا على اختياره جواز الاستعمال فان سبق الكلام لافادة اللازم والملزوم امر معتاد عند البلغاء مرضي عند العلماء طرا وجواز الاستعمال في المعنيين بمكان من الشذوذ فاثلا ومثلوا بالجملة ارادة المعنى في باب الكناية لا يراد بها استعمال اللفظ في المعنى بل يراد بها تعلق الغرض بافادة ثبوت المعنى للمعنى فحاصل كلام المتكلم ان المعنى المقصود بالافادة اما ان يكون معنا اللفظ الحقيقي او المجازي وهما معا فالاول هي الحقيقة والثاني هو المجاز والثالث هي الكناية نعم في تطبيق كلامه على ما قلنا بعض التكلف الذي يظهر للمتدرب **واما الثاني** فلان الفرق بين المجاز والكناية المراد بها خصوص اللازم هو ان المستعمل فيه والمقصود بالافادة في المجاز معنى واحد وهو اللازم وفي الكناية معنيان احدهما المستعمل فيه هو الملزوم والثاني المقصود بالافادة وهو اللازم لان الكناية التي اريد بها اللازم خاصة كيف تكون مستعملة في معناه الحقيقي مع عدم وجوده في مثل قولك طويل النجاد بحيث لا يخطر لك ولا تقول عند سماعه ان وجود المعنى انما يمنع عن تعلق القصد بافادته من اللفظ لا مجرد قصده واضمارك معانا الحال صدر اللفظ فافهم هذا بحسب المعنى واما بحسب اللفظ فالقرينة الكاشفة عن الاخطار وعدمها فان استعمال اللفظ في اللازم الذي هو المقصود بالافادة فهو المجاز والا فهي الكناية لان الاستعمال عند عدم القرينة محمول على وجه الحقيقة **واما الثالث** فلان المراد بالقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي في المجاز دون الكناية هي التي تعاند كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة فانها امر لازم في المجاز لان المقصود منه افادة المعنى المجازي خاصة بخلاف الكناية فانها لا تنافي ذلك وان كانت مجامعها احيانا مع كون المستعمل فيه خصوص المعنى الحقيقي اذ بين ان قرينة المجاز تعاند كون المعنى الحقيقي مستعملا فيه والكناية ليست كذلك ومثل هذه القرينة لا تاتي الاستعمال في المعنى الحقيقي في جميع افراد الكناية حتى ما تقصد بافادة خصوص اللازم وهذا اوضح الا ان اللازم ان يفرق بينهما بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة والكناية لعدمها لا انها ليست بملزوم لعدمه فافهم وتذكر هذا الاشكال لبعض فضلاء العصر في البيان **فاجابر** بما ذكره السلطان من ان المجاز يلازم قرينة معاندة لارادة المعنى الحقيقي مطلقا مستقلا ومنضما مع ارادة المجاز والكناية لا تنافي مثل هذا القرينة بل قرينة معاندة لارادته مستقلا خاصة وكلام علماء البيان مبني على جواز استعمال اللفظ في المعنيين وهو كما ترى **واما** الاشكال الرابع فالظاهر ورود على من جعلها واسطة بين الحقيقة والمجاز لان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له بانفسها ما عثرت عليه من تعريفاتها وقد عرفت ان جميع اقسام الكناية مستعمل فيما وضع له الا ان بين ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة في الموضوع له الذي قصد افادته من الكلام خاصة لا مطلقا وكذلك المجاز وانما تركوا هذا القيد في تعريفها لثقته بما هو الغالب المتعارف من ان لا يراد المستعمل فيه مع المقصود بالافادة فيخرج منها الكناية لعدم كون الموضوع له خاصة مقصودا بالافادة فيها وهو حسن الا ان الاوثق بكلمات القوم كون الكناية قسما من الحقيقة المصطلحة وان شاركت المجاز في الاحتياج الى القرينة **وبعض المحققين** هنا تحقيقات باكرة وافادات فاخرة ومحصل مجموع ما ذكره بعد المساعدة على ما ادعينا من تعلق القصد احيانا بافادة غير المستعمل فيه هو ان مناط الاستعمال الحقيقي كون المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة بالذات فما كانت من الكناية من هذا القبيل فهي داخلة في الحقيقة وان قصد معه افادة اللازم ايضا بالتبع وما كان منها مسوقا لافادة اللازم كذلك فهو مجاز وان تعلق ارادة المعنى الحقيقي صورة وتوسل اليه لصدق حد المجاز المعروف عليه هذا في الكلام الذي يقصد به افادة لازمه واما ما يقصد افادة لازم الحكم ونحوه من الفوائد اللازمة لنفس الاخبار دون المخبر به كالتلذذ واشباهه فهو داخل في الحقيقة لكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وان قصد بافادته تحريك الاخبار دون المخبر به **اقول** يرد عليه اولا ان قصد من الكلام افادة المعنى ولازمه على وجه الاستقلال فعلى ما ذكره يخرج عن كونه كناية معتبرة وكان من الاستعمال في المعنى الحقيقي المجامع لانه فرد الاستعمال في غير بقي الحقيقة والمجاز باطلان اللفظ وقصد افادة المعنى اولا وبالذات ومن الجائز تعلق القصد كذلك بافادة اللازم والملزوم معا وبنحو احد صنفه مثل هذا الاستعمال مع مجازيته نظرا الى شيوع مثل ذلك في المحاورات خصوصا في التخاطب البليغا بعضها ظاهر كلمات القوم فافهم يعرفون الكناية بذكر اللفظ وارادة اللازم مع جواز ارادة الملزوم منه دون اشارة الى واسطة اخرى بين الارادتين وقد عرفت كلام صاحب المفتاح ونصرحه بان الكلمة المستعملة اذا اريد بها معناها وغير معناها فهي الكناية فان زعم ان ما ذكره مراد القوم فلم نجد عليه شاهدا بل وجدنا الشاهد على خلافه وان اراد مخطأهم فالخطب سهل اذا انضم انا نجد من شيوع هذا الاستعمال **وثانيا** ان الفرق بين الكلام المقصود بافادة لازم الاخبار وكلازم المخبر به لم يبان في اثبات بيان موجه فلو كان

فی تعریف الحقیقة والمجاز والکنایة

الثانی داخلا تحت المجاز لزم ان یکون الاقل ایضا کذلک مع ان فساد الثانی معلوم لعدم صدق المجاز علیه بل لا یشارکه فی الحکم ایضا فلو شککنا فی ان المقصود من الکلام افادة الحکم او لازمه فلیس هنا اصل یرجع الیه کما لو شککنا فی صدق الکلام وکذبه نعم اذا شککنا فی القسم الاول وان الکلام مسوق لافادة المعنی او لافادة اللازم فالاصل هو الاول کما سنشیر الیه ان شاء الله تعالی فالثانی داخل فی حکم المجاز وخارج عن حده بخلاف الاول فانه خارج عنهما فالاظهر فی حسم الاشکال علی وجه جامع بین الکلمات ما الخصناه فی تفسیر الاستعمال وان المقصود بالافادة غیر المستعمل فیه بحذافیره وبالقرائن بتعدد الاول دون الثانی **تنبیهات الاول** اذا قامت قرینة علی عدم ارادة المعنی الموضوع له لا اصالة ولا وصلة الی الانتقال الی اللازم مثل قوله فلان طویل النجاد اذا لم یکن له نجاد وممدود الظل فی مقام بیان شجاعته او علو شأنه ورفعة قدره فالظاهر خروجه عن الکنایة المصطلحة لوجوب محافظة ارادة المعنی الحقیقی ولو صورة فی جمیع اقسامها کما انفتح فما ذکره الفنا زانی من کونه کنایة مبنی علی ما اذا ارید معنی الحقیقی وصلة اذ قد عرفت فی الجواب عن الاشکال الثانی امکان ذلک وان الممتنع کون اللفظ مجازا مرادا بالاصالة نعم الظاهر عدم کونه مجازا ایضا لان الکلمة والکلام لا یستعملان کل من الالفاظ فیما وضعت له حتی المرکب علی الوجه الموضوع للاسناد لانه قد استعمل فی محله فهو اما مجاز فی الاسناد وحقیقة ادعائیة نظیر قوله علیه السلام انشب المنیة اظفارها **الثانی** انه یجوز استعمال الکلمة کنایة عن معنیین او ازید اذا کان بینها وبین الموضوع له المناسبة المصححة لها عند اهل اللسان فلا یکاد یستعمل اللفظ فی المعنیین علی المقول بمنعه لان حقیقة الکنایة وما شابهها ترجع الی الاغراض والدواعی الباعثة علی الکلام المقصدی لا الی استعمال اللفظ فی المعانی المتعددة وهل یهون فی جواز ارادتها علی ترخیص الواضع کما هو الحال فی استعمال اللفظ فی المعانی المجازیة فلو کان عن معنی غیر معهود بین اهل اللسان نوعا او صنفا کان غلطا من الاستعمال ام یجوز الکنایة عن کل معنی بدا للمتکلم صرح بعض المحققین بالثانی وفیه نظر لان وضع الحقائق والمجازات والکنایات ونحوها کلها علی مجاری العرف والعادة وان لم یلزم بلوغ الاحاد الی التخصیص من الواضع وبالجملة الفرق بینها وبین المجازات مشکل **الثالث** انه کما یقصد بالاخبار افادة غیر المستعمل فیه یختلف المقصود والمستعمل فیه مثل بعض اقسام الکنایة ومثل الکلام المسوق لافادة لازم الحکم کذلک یقصد بالانشاء التوصل الی غیر الموضوع له الذی استعملت فیه الکلمة فیستعمل صیغة فعل مثلا فی الطلب ویکون المقصود منه حصول شیء غیر الطلوب فهذا ایضا حقیقة لغویة وان کان ملحقا بالمجاز فی الانتقال الی القرینة کما هو الشان فی الاوامر الامتحانیة وبعض اوامر التعجیز علی احد الوجهین وانوعها بل یمکن ان یدعی اکثر ما ذکروه لصیغة فعل من المعانی العشرة او ازید الی حقیقتها اللغویة وهی الطلب بان یکون الاختلاف بینها فی المقصود لا فی المستعمل فیه کما عرفت وسیجیء انشاء الله تعالی لکن هذا موقوف علی کون الطلب غیر الارادة والا فلا اختلاف فی موارد استعمالها حاصل فی نفس المستعمل فیه دون الغرض ومثل صیغة افعل وان سائر الانشاءات واسمائها فیمکن ابقاء الاستعمال تاما والترجیح الواضح فی القرائن کلها علی حقائقها اللغویة بان یکون الفارق بین الاستفهام الحقیقی وغیره هو الغرض دون المستعمل فیه وهکذا الترجی وبذلک یستغنی فی دلالة الآیة التحذیر علی وجوب الحذر عما ارتکبه صاحب المعالم وغیره من الحمل علی الطلب الوجوبی لکونه اقرب المجازات بعد انسلاخ لعل عن الترجی وسیاتی تمام الکلام فی باب الانشاء نعم **الرابع** انه لا شبهة فی ان الاصل فی الکلام عد کونه مسوقا علی وجه الکنایة فلو دار الامر بینها وبین سوقه لافادة معناه الحقیقی حمل علی الثانی وان لم یکن فی الاقل بحیث لان وجوه مخالفة الاصل فی الکلام لیست منحصرة فی الامور الراجعة الی التصرف فی معانی الالفاظ فالکنایة والمبالغة بانواعها والتقیید والتعهد والنسیان وسائر وجوه خلاف الاصل الغیر الراجعة الی التصرف فی الالفاظ کلها محتاجة الی الدلیل الذی لولاه یحمل الکلام علی خلافها بلا دلیل لاستقرار طریقة العرف والعقلاء علی ذلک فلیس احتمال الکنایة مثل احتمال الکذب فی الکلام فان احتمال الکنایة مدفوع بالاصل عند عدم القرینة بخلاف احتمال الکذب وما قیل من ان مدلول الکلام هو الصدق وان الکذب احتمال عقلی یراد عدمه بما یقضی به ظاهر من التخافة فلو دار الامر بین الکنایة المقصود بها افادة الملزوم واللازم معا وبین المجاز فالکنایة اولی ولو دار الامر بین الکنایة المقصود بها اللازم خاصة وبین المجاز فقد یرجحها علی المجاز اتباعا لاصالة الحقیقة والتوقف لعارضها باصالة عدم الکنایة فی الکلام الی افادة المستعمل فیه وجهان کالوجهین فیما اذا دار الامر بین المجاز وکون الکلام سهوا غیر مقصود به الافادة اصلا الا انه یظهر فی الثانی تقدیم اصالة عدم السهو علی اصالة الحقیقة بل الظاهر تقدیم کل اصل یرجع الی جهة الکلام علی کل اصل یرجع الی الفاظه ولکنا بجعل امتناع ارادة الحقیقة بقرینة مانعة عنها دلیلا علی ارادة المجاز فلو لا وجوب المحافظة علی الاصول الجهتیة عند کافة العرف لم یتجه ذلک کما لا یخفی علی المتدرب وانما لو لم یبن علی تقدیم الاصول الجهتیة انسد باب التخصیص وسائر ابواب التصرفات اللفظیة المتعارفة فی المحاورات بین اهل اللسان لان التصرف فی جهة الخاص مثل حمله علی وجه الاکراه والخوف والتقیة والسهو والنسیان او الغرض

او الكتابة وما اشبهها في سلامة الاوضاع اللغوية واختلال الجهة التي يجب محافظتها في الكلام بهما امكن برفع التعارض بينه وبين العام وكذا الكلام في كل نص وظاهر او ظاهر واظهر الا ان بنى ان الاصول الجهية في كل كلام بتبع الاصول اللفظية الجارية في ذلك الكلام في صلاحية المعارضة مع الاصول اللفظية الاخر وعدمه فكل كلام يقدم اصل الحقيقة فيه على اصل الحقيقة في كلام اخر كاصل الحقيقة في الخاص بالنسبة الى العام يقدم اصالة الاصول الراجعة الى جهة على اصل الحقيقة في ذلك الكلام لاشتراك الكلام الجميع في وجه التقديم وهو بناء العرف وكل ما يعارض اصل اللفظ اصلا لفظيا اخر يعارض الاصل المرعي في جهة ذلك الاصل اللفظي ايضا والتحقيق ان المجاز اولى من الكتابة وما شابهها لغلبتها بالنسبة اليه ككل ما هو يمتاز لها من الوجوه المخالفة للاصل وان لم يكن مجازا وبتمامه يترتب على ذلك بعض المثمرات في ادلة الاحكام كما اذا تعارض ظاهر قطعي لم يحتمل التصرف في شئ من جهاته مثل اية القرآن لو بنى على سلامة جهاته كلا او بعضا ورجوه التصرف في الفاظه وبين نص ظني يحتمل بعض وجوه التصرفات الجهية كالمعنية فان المعارضة في مثله بالمحض بين اصالة الحقيقة في طرف واصالة عدم المعنية ونحوها مما يحتمل في كلام المعصوم واخر شتم ان الكلام في الاستعارة يظهر من الكلام في الكتابة ان لم نقل بانها مجاز لغوي بل حقيقة ادعائية والا فهي كسائر المجازات والله الموفق

القول في الامور التي يعرف بها الحقيقة والمجاز

واعلم ان الشك في الحقيقة والمجاز قد يكون باعتبار اشتباه حال اللفظ في المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه وقد يكون باعتبار اشتباه حاله من حيث كونه مستعملا في المعنى الحقيقي وعدمه فهنا مقامان الاول في الامور المتعلقة بالاوضاع اللغوية ومثبتات الوضع وعدمه والثاني فيما يتعلق بمرادات المتكلم من حيث كونه معنى حقيقيا او مجازيا فللمتكلم اولا في المقام الاول بدعة ذكر والاثبات الوضع وعدمه امور اكثرية بين ما يفيد الظن او العلم فمن الاول قول احاد اهل اللسان كالجوهري وابن الاثير والفيروزابادي ونحوهم ممن هو من اهل الخبرة بالمعاني اذا اخبروا بها عن رأيه لا عن روايته واجتهاده وقد اختلفوا فيه على قولين بل اقوال والمشهور هو الاول بل ادعي عليه الاجماع من غير واحد من المحولين ذكره السيد في المفاتيح ناقلا له عن جماعة ومنهم المحقق الكاظمي في المحصول لم اجد احدا من الاصوليين ذكره ولم يرسله ارسال المسلمات من القدماء والمتاخرين لكن يمكن دعوى اجماله منها على كفاية الظن نظرا لعدم التصريح بذلك وانما المصرح به اعتبار تصريح اهل اللسان وهو اعم من العلم والظن فتامل ثم صرح العلامة في النهاية باعتبار قول الاحاد في اللغات ثم نقل خلاف من منع من الاعتماد على النقل مطلقا لامتناع تواتره وعدم حجية احاده واجاب عنه باتفاق الكتاب والسنة غالبا باثبت معانيها بالتواتر وما يوجب العلم والذي طريقه الاحاد قليل لا يعبأ به في المسائل العلمية بل في المسائل الظنية للاجماع على حجية الظن ولعل مراده بالمسائل الظنية المسائل العلمية اعني العقيدة بالظن الظن في العقيدة مع احتمال كون المراد الظن في اللغة واشكل الاستناد في اعتبار الظن في المقام فلم يتم عنده قاطع على حجية شئ من افراده حتى الظن الحاصل من اخبار احاد النقلة

حجة القول الاول

وجوه ذكرها بعض من اختار هذا القول ونحن نذكر امتنها نقلا لا سائغا لادراجها احدها الاجماع المحقق العلي فان عمل العلماء قديما وحديثا على المراجعة الى اقوال النقلة في الفاظ الكتاب والسنة وهذا لو وضوحه غير منكر والاجماع القولي لان الاصوليين كالحاجبي والعضدي وغيرهما قد صرحوا في كتبهم ان طريق ثبوت الوضع بعد عدم المناسبة الذاتية هو النقل المتواتر والاحاد والاجماع المنقول في غير واحد من كتب المحققين والمعتبرين العارفين بشرائط الاجماع وشرائط النقل منهم العلامة كما نقلنا الثاني تقرير المعصوم عليه السلام كما نقل الاستدلال به عن بعض المحققين قال في تقريبه ما حاصله ان تدوين اللغة قد حصل في زمان الصادقين عليهما السلام والكاظم عليه السلام وشاع بعدها في المائة الثالثة غاية الشيوع ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكاره بل ورد عنهم الحث على تعلمها كما يظهر من تتبع الاخبار الثالث ما نقل عن بعض المحققين انه من الممكن اذا ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل الرابع ان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في غيره كالمرتضى رضه فاذا ثبت جواز التعويل عليه في الاحكام جاز في غيره بطريق اولى والجواب عن الخامس منع ان كان المراد من خبر الواحد بالمراد من اللفظ وبين الظن الحاصل منه بالوضع السادس الدليل العقل لان عموم البلوى باستعلام اللغات في الكتاب والسنة وغيرهما من الطوامير المشتملة على الاقارير والوصايا والعقود والايقاعات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع والظن الخاص كقول العدلين في كثير منها يكشف عن ان الشارع اكتفى فيها بالظن مطلقا فيما يتعلق بمراداته ويقتضي بوجوب متابعته عند صريح العقل كما هو الشان في كل مقام انسد فيه باب العلم غالبا مع استلزام الانفتاح عليه اما فوات المقصود غالبا اكثر من العمل بالظن ومحذور اخر كالتضييق والحرج المنفيين وشبههما ويشير الى هذا الوجه كلام بعض المحققين وهذه الوجوه لا ينهض شئ منها بالمدعى اما الاول

في الطرق الظنية لمعرفة الحقيقة والمجاز

فلان مراجعة العلماء الى كتب اللغة امر معلوم لكن عملهم بما فوائدهم في سورة عدم حصول العلم امر غير معلوم فلعل المراجعة الى كتبهم لاجل تحصيل العلم كما هو الغالب الذي اعترف به العلامة قدس سره الا ان دواعي الكتب في الاخبار بمعاني الالفاظ غير موجودة واحتمال الخطاء في الامور المتعسرة في غاية البعد في مثل المقام بعد قول اهل الخبرة غالبا العلم خصوصا اذا تعدد من غير ظهور اختلاف وقد عرفت ان اخبار اللغة ترجع الى اجتهاد اهلها التي لا يؤمن من الخطاء فيها مدفوعة بان مستند النقل ليس الا التبادر وصحة النفي وعدم صحة ملاحظة الاستعمال ونحوها من الامور المحتملة والراجعة اليها فاذا اخبر بعض اهل اللسان بان لفظ الارض مثلا موضوعة لكذا فقد اخبر بما احس به من الاستعمال ونحوه وسائر الامور الوجدانية التي يبعد الخطاء فيها وبالجملة لم يعلم من بناء العلماء الاعتماد على قول احاد اللغويين بمجرد حصول الظن وانما المعلوم شيء اعم من ذلك واذ لم يستدل باثباته **واما الاجماع المنقول** المستفاد من ضرب بحثهم في الكتب الاصولية فقد ظهر ما فيه من عدم صراحتها ولا ظهورها في المدعى نعم صرح بعضهم كالعضدي والحاجبي بكفاية النقل الظني فيما يقبل التشكيك وفيما لا يقبله كالارض اعتبر الثواني فلا خلاف في ذلك وانه لا يكفي الظن مطلقا مع ان ظاهرهما الشرط في المقام وصريحها استناد الحكم الى ما يرجع الى الدليل العقلي المزبور وستعرف ما فيه مضافا الى عدم بلوغ المصرحين بكفاية النقل الظني اللغة حدا يمكن تحصيل الاجماع به **واما الاجماع المنقول** ذكر بعض المحققين فيما في حجية الاجماع المنقول موهون بما عرفت من فساد المستند ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني فانه لان المراجعة الى اللغة على وجه يرجع الى العمل بالظن الى هو مما لم يعلم بها من العلماء والرواة فكيف في زمان الائمة عليهم السلام ومطلق المراجعة على تقدير العلم بها في زمانهم لا يجدي كما مر **واما الثالث** فمع امكان قلبه على كون المقدمات اصلية بالنسبة الى ما يتوقف عليه فينبغي عد اعتبار الظن في الاصل تفريعا بينه وبين الفرع فنبني على حجية الظن في الاحكام مطلقا ولا كلام لنا على هذا التقدير مع ان الحاق الظن بالمقدمات انما هو من حيث الاستنتاج فلا يترتب عليه جواز التعويل على الظن في المقدمة بنفسها مع قطع النظر عن النتيجة فالذي يلزم القول بحجية الظن في الاحكام القول بحجية الظن في الاحكام الناشي من الظن باللغة فهذا اعتبار الظن في ثبوت اللغة حتى يثمر في الموضوعات مثل الاوقاف والاقارير ونحوها مضافا الى ان مزية الفرع على الاصل لا مساس له بالمقام ولذا ذهب الاكثر الى عدم الاعتبار بالظن في الاصل ولعل الشبهة حصلت من الخلط بين الوجوب والوجود فان المتفرع على الاحكام اي وجوب العمل بها وجوب العمل بالمقدمات لا وجودها بل الامر في الوجوب بالعكس لان وجود النتيجة تابع لوجود المقدمات فافهم ومنه يظهر الكلام في الوجه الرابع **واما الخامس** فيه ما لا يخفى لان الكلام ليس في حجية خبر الواحد وان اريد بخبر الواحد غير ما هو المصطلح اعني مجرد نقل الاحاد فغير مجد في المبادي لان حجية الخبر المحكي عن قول المعصوم لا يستلزم حجية خبر من يحكي عن لسان العرب مضافا الى ما في الخبرين من الفرق الفاحش حيث ان خبر الواحد المعمول به في الاحكام مشروط في العمل به بمثل العدالة ونحوها من الامور المفقودة في محل بحثنا فانه على تقدير حجية غير مشروط بشيء من تلك الشروط **واما السادس** ففيه اولا منع بعض المقدمات وهو استناد العلم بالفقاهة غالبا الى الظاهر ان العلم باللغات غالبا متيسر بالمراجعة الى علائم الحقيقة والمجازات القطعية كما ستعرف وفي ما لا يوجد فيه شيء من تلك العلائم كبعض الالفاظ القليلة الاستعمال يحكم بحصول العلم به غالبا من المراجعة الى اقوال اللغة كما اشرنا فلو بقي بعض الموارد النادرة غالبا عما يوجب العلم نرجع فيه الى مقتضى الاصول والقواعد العامة وثانيا ان سلمنا ذلك لكن التعليل هو العمل بمطلق الظن والمدعى هو حجية خصوص قول احاد النقلة ولذا لا يعتدون بقول العلماء في معاني الالفاظ معتذرين بانه ناش عن اجتهادهم وقد اجاب المنكرون لمفهوم الوصف عن فهم ابي عبيدة من قوله ﷺ في الواجد يحل عقوبته وعرضه عدم حلية عقوبته في الغاصب بانه ناش عن اجتهاده **والحاصل** ان مطلق الظن لا اظن القول بحجيته في الاوضاع اللغوية كالظن الحاصل من الشهرة والقياس ونحوهما نعم ربما يوجد في كلامهم خصوصا المتاخرين وسيما المعاصرين الاستدلال على المقبول على بعض الظنون بانا نجد في جملة الالفاظ عليه لكنا نعلم ان كثيرا من الظنون لا يقولون بها مع انها ليست من المنهي عنها الا ان بين ان الظن الحاصل من قول اهل الخبرة هو المفيد المبين على نقل الكشف واقوى من غيره على نقل الحكومة منحصر فيما خالف الاصل عليه وفيه من المنع ما لا يخفى لان الاذعان المزبور خبر معلوم منه وانكان مظنونة والاواثبة انه غير مطردة اذ الظن الحاصل من الشهرة لا ينحصر عنا بخبر قول الاحاد من النقلة بل ربما يحصل من القياس ونحوه ظن اقوى كل ذلك مضافا الى ان حجية قول اللغويين لا يندفع بها محذور الاسد الغالبي على فرض قبوله لان اوضاع الهيئات ومدالیل التراكيب والاحوال الاعرابية وسائر الملحقات لا يكفلها علم اللغة لانها انما يبحث عن المواد ففي غيرها لا بد من دعوى انفتاح طريق القطع كما هو الحق المحسوس من المشاهد من المراجعة الى النحو والصرف والمعاني والبيان مع انضمام مساعدة الوجدان لما ذكرناه في تلك العلوم غالبا او دعوى حجية ظن مخصوص آخر ثم ان كلما

اللغويين في المواد انما يعلم بها موارد استعمالاتها من غير تمييز بين حقائقها ومجازاتها ومحذوفاتها ولو سلم لا يندفع بذلك كما لا يخفى **ثم** ان بعض من عاصرنا من الاجلة فصل في اعتبار قول اللغويين بتفصيل لا وهو المجتهد مع سلامة عن المعارض وعدمها بوجب الريب قال **واما عند التعارض فان امكن الجمع بينهما والا فان كان التعارض بين النفي والاثبات بقي القول بالاثبات سالما بعضده الاحتياط بترجيح عليه لان مرجع الاثبات الى الاطلاع ومرجع النفي الى عدم الاطلاع غالبا والا فالتعويل على ما كان الظن معه اقوى كما لو عضد بالشهرة او باكثرية الاطلاع بقوله او بحذاقتهم او نحو ذلك** **ثم** قال **ما حاصله ان التعويل على النقل انما هو فيما لا يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وتتبع الاستعمالات فلا سبيل الى التعويل فيما يمكن استعلامه بالتبادر وصحة السلب ونحوه ولهذا استقر بناء الاصحاب في مسائل العام والخاص ونحوهما الى المراجعة الى علائم اخر غير النقل والسر فيه ان التعويل على النقل من باب التقليد فلا يجوز مع امكان الاجتهاد ولان الظن الحاصل من التبادر اقوى من الظن الحاصل من النقل انتهى** **اقول** وفي كلامه مقامات ننبه عليها بعد ايراد مقدمة وهي ان التعويل على النقل اما من جهة قيام الدليل الشرعي كالاجماع العملي او القولي عليه او من جهة مساس الحاجة والدليل العقلي المتقدم فان بني على الاول كان النقل من الظنون الخاصة على تقدير تسليم الطرق التي يقوم مقام العلم مطلقا او عند تعذره وحينئذ فان بني على اعتباره من حيث افادته الظن نوعا لم يقدح في حجيته شيء ابتلائه بالمعارض لان التعارض لا يوجب خروج الحجة عن حجيته الا على القول بان الاصل في تعارض الامارتين التساقط وقد تحقق في باب التعادل والتراجيح خلافه مع قطع النظر عن الدليل الوارد التوقف او التخيير فتصريح المحقق في ذلك الباب تارة على من استحال تعارض الدليلين بان مفاده عموما دليل على حجية الامارات الشرعية حجيتها ولو عند التعارض فانا اراد من المحققين الحجية الفعلية فهذا امر بديهي لا ينبغي الالتفات الى مذهب مضافا الى عدم اختصاص له بالمقام بل هو شرط عقلي سار في جميع الظنون الخاصة هذا بالنسبة الى شرط عدم المعارض واما عدم ما يوجب الريب فلا محصل له اصلا لان الطرق الشرعية اذا كانت حجيتها من حيث افادتها الظن نوعا فلا يقدح في اعتبارها ما يوجب الوهن في حصول الظن منها وان بني على اعتبارها من حيث الوصفاي من حيث افادته الظن الشخصي فلا معنى للشرط المزبور لاستحالة وقوع التعارض بين الظنين الفعليين ومن هنا يظهر فساد هذا الشرط بناء على استناد التعويل على النقل الى الدليل العقلي لان نتيجة الدليل التعويل على وصف الظن الفعلي الغير القابل للمعارضة جدا **وكيف كان** فهذا الاشتراط في هذا المقام في كمال البرودة والركاكة **ثم** ان التعارض في اقوال النقلة لا يتصور الا بين النفي والاثبات لان المثبتين لا تعارض بينهما الا بعد اتحاد الموضوع مع استحالة الجمع بين المحمولين لان ثبوت الوضع لمعنى لا ينافي ثبوته لاخر مع تصريح مورده بعدم امكان الجمع في التعارض بين النفي والاثبات والمثبتين الراجعين الى التكاذب فما ذكره من الاستثناء بقوله والا فان كان التعارض في غفلة بينة وذلة واضحة واشتد زلة من الجميع فما ذكره في وجه ترجيح التبادر ونحوه من العلائم على النقل من الوجهين **اما الاول** فلان التعويل على النقل سواء كان من جهة قيام الدليل الشرعي عليه او الدليل العقلي ليس من التقليد في شيء كما لا يخفى وان اريد ان حجية قول الناقل مقصورة على مورد افاد ظن الاقطع به فهو انما يتم بناء على الدليل العقلي وكلماته ظاهرة في ان التعويل على النقل ثابت عنده من بناء العلماء ونحوه من الادلة الشرعية كما يفصح عن ذلك جعله من جزئيات قولهم اهل الخبرة وجعله من باب التقليد فان المراد به بعد القطع بعدم ارادة ظاهره كون التعويل عليه من جهة تعبد الشارع وامره ولو بني في التعويل على غير العقل كان كغيره من الظنون الخاصة المعتبرة مطلقا ولو مع امكان تحصيل العلم مثل البينة في الموضوعات وخبر الواحد في الاحكام **فان قلت** لعله يدعي ان قول الناقل ظن خاص مع تعذر العلم لا مطلقا **قلت** وهذا امر ممكن لكنه مجاز فذة واضحة اذ لم يظهر من دليل الانسداد الا ان بقاءه الفعلي مشروط من عمل العلماء الذي هو الدليل في المسئلة بل قد يدعى العلم بذلك فان الاعتماد على الموجود في بعض كتب اللغة من غير حصول العلم مع امكان تحصيله بطريق اخر غير مؤد الى عسر وحرج لا يظن التزام احد به **واما الثاني** فلان التبادر وعدم صحة النفي ونحوهما مما مثل من العلائم ادلة قطعية على مؤداها كما بانى اثنتم نوضحه وترتيب حسبما كونها كلا او بعضا اما ادلة ظنية فلا معنى للاستناد في تقديمه على النقل الى كون الظن الحاصل منه اقوى مما ذكرنا يظهر الكلام في حجية مطلق الظن في اللغات اذ لم يقم عليه دليل شرعي **ثم** استدل المحقق القمي في حاشيته كما به على ذلك بدليل الانسداد المعروف وهو على مذهب جيد لا على مذهب المعاملين بالكشف الخاصة واما على مذهب المعاملين بالظن في الطريق فهو مبني على قيام امارة ظنية على حجية مطلق الظن في الاوضاع اللغوية وعلى كون الظن في الموضوعات المستنبطة مثل الظن في الاحكام في العلم الاجمالي بجعل الشارع وكلاهما ممنوعان نعم على حجية خصوص قول اللغوي بمكن دعوى قيام الامارة كالاجماع المنقول وعدم ظهور الخلاف فما يظهر من مخترع هذه الطريقة ومبدعها من حجية مطلق الظن في اللغات فهو مبني على اجراء دليل الانسداد في خصوص الاوضاع اللغوية كما تقرر في محله لا على دليل الانسداد المقرر في الاحكام

فى الطرق الظنية لمعرفة الحقيقة والمجاز

الشرعية اذ ليس المقام من موارد الظن بالطرق كما لا يخفى ثم التحقيق فى تعارض اقوال اللغة ان يقال ان التعويل على النقل انكان من جهة الشارع ومن حيث افادته الظن الشأنى فالحكم فيه ما هو الحكم فى تعارض سائر الطرق الشرعية وقد تقدم فى باب التعادل والتراجيح ان الحكم فيه التوقف دون التخيير والتساقط امامطلقا كما هو الاظهر او مع فقد المرجح بناء على اعتبار المرجح هنا كما يعتبر المرجحات الدلالية لعدم تصورها فى كلام شخصين وانكان من جهة حكم العقل او بشرط حصول الظن الفعلى بسقط البحث من رأس كما ادعاه المبرد **توضيح المقال** على نحو الاجمال فيما اذا اختلف كلمات اللغويين هو انه ان امكن الجمع بينها عمل بالجمع وثبت الاشتراك وان لم يمكن الجمع اما لتعارضهما بالايجاب والسلب او بالتضاد كما اذا اتفقوا على اتحاد معنى اللفظ واختلفوا فى تعيينه مثل الاختلاف فى معنى الامر فانكان بحجة قول اللغويين من جهة كونه من الظنون المطلقة او الخاصة المشروطة بالظن الشخصى سقط بحث التعارض من رأسه كما لا يخفى وانكان من جهة افادة الظن نوعا كما هو الشأن فى كل الامارات الشرعية وجلها فالكلام يقع فيه فى مقامين **احدهما** فى وجوب الاخذ بالمرجح انكان فى احدهما مرجح كما اذا كان مهارة احدهما فى اللغة اكثر من الاخر **الثانى** انه اذا لم يكن هناك مرجح او كان ولم نقل باعتباره فهل الحكم التوقف والتساقط او التخيير لم يحك فيه عدا الاعتبار بالمرجح للاصل لان اجماع العلماء والعلماء على ان العمل باقوى الدليلين واجب كما نقول هنا فيما اذا وجب الاخذ باحدهما وداران الامرين احد المخير والمعين لا فى مقابل القول بالتوقف والتساقط وح فلا بد من تنقيح الكلام فى المقام الثانى فان قلنا بالتخيير وجب الاخذ بالمرجح ايضا لكن لا بالمرجحات الدلالية لعدم مسرح لها فى كلام اثنين وان قلنا بالتساقط والتخيير لم يؤخذ بالمرجح وقد تحقق فى محله ان الاصل فى تعارض الامارات الشرعية التوقف ومن التامل فى هذا الاجمال يظهر مناط التفاصيل التى ذكرها صاحب المفاتيح فى المقام كالرجوع الى قواعد العام والخاص فى اقوال اللغويين والمعارضة والتوقف فى المتباينين اللذين يمكن الجمع بينهما باعتبار اصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما لا يخفى على المتامل فساده لوضوح ان حجية قول اللغوى يمنع من جريان الاصل المزبور ولعل نظره الى ان قول اللغوى يثبت به الاستعمال الاعم من الحقيقى والمجازى والله العالم **تنبيهان الاول** صرح بعض من يقول بحجية الظن فى اللغة مطلقا مستندا الى الانسداد الغالبى بان قول اللغوى انما يكون حجة اذا لم يستند الى اجتهاده ورأيه وهذا مع الاستثناء فى حجية الظن الى الانسداد الغالبى غير سديد لان المدار على هذا المسلك على حصول الظن مطلقا ولا فرق حصوله من اجتهادات اللغويين بذلك البعيد ثم اشكل هذا الامر فى اقوال اللغويين من حيث احتمال استنادهم الى اجتهاداتهم وتخلص من الاشكال بان الاصل فى كلماتهم كونها اخبارا لا اجتهادا بخلاف الاصل فى كلمات الفقهاء فان الاصل فيها صدورها عن الرأى والاجتهاد ولا مدرك للاصلين الا ان يقال ان الاخبار بالامور المحسة وما يجرى مجريها كالامور المتعلقة من الآثار المحسة مثل السخاوة والشجاعة والعدالة والزوجية والعلاقة الوضعية واضرابها محمول فى العرف على الوجه المستند الى الحس دون الحدس والاجتهاد والا استدبا بالعمل بالروايات لاحتمال ابتنائها على القطع المعمول فيه على بعض الطرق القطعية عند السمع لكن هذا لا يفاوت فيه بين المخبرين لان ذلك انما هو من خواص كون المخبر به حسيا لا من خواص كون المخبر لغويا فلا وجه للفرق بين اخبار اللغوى والمجتهد الا ان يقال ان وجه بناء العقلاء هى الغلبة والغالب فى اخبار غير اهل الخبرة الاستناد الى الطرق الغير الحسية وهذا جيد لكن ينبغى تقييد المجتهد بما اذا لم يكن من اهل الخبرة ولعل المراد **الثانى** ان قد سبق ان كلمات اهل اللغة مسوقة لبيان موارد الاستعمالات من دون تمييز بين الحقايق والمجازات ولكنه قضية غالبية فلا بد من التامل فى كيفية ذكر تلك الاستعمالات فربما يجدها صريحة او ظاهرة فى كون بعضها حقيقة وبعضها مجازا فيؤخذ بظاهرها على القول بحجية قول النقلة لانها من الظواهر اللفظية لا شبهة فى التعويل عليها وربما قيل ان التقديم والتاخير امارتان على الحقيقة والمجاز لبعد ذكر المجاز ولا سيما قبل اسم الكناية فانه دليل على كونه حقيقة فيه وهو حسن لان الاسم حقيقة فى اللفظ الموضوع وان اطلق احيانا على كل معتبر عن المعنى او مجازا كاطلاق الاسم على الالفاظ العبادات عند المنكرين للحقيقة الشرعية والدليل على ذلك جواز سلب الاسم عن اللفظ المجازى واما التقديم والتاخير ففيه ان لهما على كون المقدم حقيقة والمتاخر مجازا نظر نعم ظاهرهما ذلك خصوصا اذا كان ذكر المتاخر جوابا لسؤال ومنه كذا لكن الكلام فى كونه ظهورا لفظيا او غيره نعم على القول بالتعويل على الظن المطلق امكن الحكم بكون المتقدم حقيقة للظن على اشكال وتامل والله الهادى **ومن الطرق الظنية** اخبار العدل والظاهر عدم الاشكال فى حجية فاذا اخبر عدل بان اللفظ الكذائى موضوع للمعنى الفلانى فى العرف العام او فى العرف الخاص وجب قبوله وان لم نقل بان الاصل فى خبر العدل القبول حتى فى الموضوعات لان الموضوعات المستنبطة شرعية كانت او عرفية مما يتوقف على معرفتها معرفة الاحكام الشرعية وكل ما هو كذلك فيثبت بخبر العدل مثل عدالة الرجال والاخبار والشهادات والاحوالات التى لها مدخلية فى فهم معانى السنة

الرابع من الطرق الظنية فى اخبار اللغة والتحقيق فى حجية اخبار العدل

والدليل عليه على القول بحجية اخبار الاحاد هو الدليل الدال على حجيتها في الاحكام فيستدل عليها بالطرق التي يستدل بها على الاحكام وبالاجماع ايضا لان بناء العلماء على الاعتماد بقول العدل فيما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الادلة اللفظية وخروج موارد الشهادة عن محل الكلام لا يضر في الاستدلال بها في المقام لوضوح دلالتها على حجية قول العدل كما هو ظاهر الكل والجل فان قبول قول العدل في الاحكام الظاهرة ليس مستندا سواها عند الاصحاب بوجه عدا القدح ان مواضع الشهادة كلها من الموضوعات الصرفة مضافا الى منع خروجها وغاية الامر تقييد الاطلاق مفهوما في تلك المواضع بشرط الانضمام ثم الظاهر الاشتراط في القبول على مقدار ما يتوقف عليه معرفة الاحكام واما في غيره كالاقرارات والوصايا والاوقاف ونحوها من الموضوعات الصرفة فلا يثبت بها اللغة بالعدل الواحد بل لا بد من العدلين كسائر الموضوعات اذ لا ملازمة بين ثبوت معنى اللفظ من حيث كونه متعلقا لحكم شرعي كلي وبين ثبوته مطلقا ولذا لا يكتفى بمثل المتعدد بل لا بد المشتملة عليه عالم الرجال في صلوة الجماعة ونحوها كشهود الطلاق نعم لا بد ان لا يكون خبر العدل مستندا الى اجتهاده وحدسه بل الى ما احس به من تصيص اهل اللسان بنفس الوضع او بلوازمه مما يجري مجرى هذا المجرى كالتبادر ونحوه ومنها ورود الرواية بين المعصوم في بيان معنى اللفظ كما في كلمة باء رائه للتبعيض والكلام فيه بعينه اذا كان الراوي جامعا لشرائطها من العدالة وغيرها وتعرف وجه ذلك مما تقرر في قبول العدل لانهما من باب واحد الا ان المحذور في الاول كون المخبر به نفس الوضع وفي الثاني قول المعصوم الذي هو دليل على حجية خبر يجري فيه التفصيل المزبور وهو التفكيك في اعتباره بين المطابقة والالتزام فيعتبر في الثاني دون الاول فيعمل بالرواية الواردة في كلمة باء على تقدير اسجاعها لشرائط الحجية في مدلولها الالتزامي كاجزاء المسح ببعض الرأس وكونه بعض مدلولها المطابقي وهو كون الباء للتبعيض لا ضير في ذلك لان التفكيك بين المطابقة والالتزام انما يمنع من حيث الوجود لا من حيث الاعتبار وهذا مثل عد العمل بخبر الواحد في نفس الاعتقادات بناء على كون المطلوب فيها العلم والاختصاص ما دل على حجية الخبر بالفروع مع وجوب تبيين ما يتفرع عليها من الفروع فلا يحكم بكفر من دل على كفره الاحاد كالناصبي مثلا ويحكم بخلافه وعدالته والدليل على ذلك ان الاخبار بالملزوم اخبار باللازم ولو التزاما فان كان ذلك اللازم حكما شرعيا وجب تصديقه لوجوب تصديق خبر العدل بالاحكام الفرعية ومقابل ما اخترناه قولان احدهما التفريط في طرف الافراط والتفريط ثبوت المخبر الواحد العادل شرائط حجيته في الاحكام ايضا لافادته الظن والثاني عدم الثبوت مطلقا حتى مع وجود الشرائط اقتصارا في خلاف الاصل على القدر المتيقن الذي هو الظن الحاصل من قول العدول وقد ظهر فساد هما لان الاول مبني على اعتبار مطلق الظن في اللغات والثاني على كون قول اللغوي من الظنون الخاصة مع عدم نهوض ما دل على حجية خبر العدل في الاحكام باثبات حجيته في المقام بوضعف الامرين قد اتضح مما ذكرنا ومنها الاصل العدم يثبت به حال الوضع من حيث السبق واللحوق حال المعنى من حيث كونه حقيقة او مجازا فان الاول ما لو شك في كون المعنى العرفي هو المعنى اللغوي او غيره فيما صالة عدم النقل وعدم بعد الوضع يثبت الاول هذا اذا علم ان اللفظ كان للمعنى وضع اما لو شك في ذلك فيندرج في القسم الثاني ومن الثاني ما اذا شك في مبدء الوضع بعد العلم بوجوده فيما صالة عدم الوضع في الازمنة المشكوكة يثبت تأخره الى زمان المعلوم ثبوت الوضع فيه بشرط علم له وضع اخر في الاثناء لم يعلم وقد يعبر عن ذلك باصالة تأخر الحادث والا فالتأخر ليس مجرى للاصل بل الظاهر الاشتراك والنقل بمعنى الانتقال باعتبار كونهما من اللوازم لبنا يجري اصالة العدم بجريانه الاصل في الملزوم وبمن اعنى الوضع والاستعمال الا بالنسبة الى النقل فيجري الاصل فيها انما هو الملزوم الذي هو الوضع وسبب النقل ومن الثاني ما اذا علم استعمال اللفظ في معنيين مع العلم بوضعه لاحدهما فيما صالة عدم الاشتراك يثبت كون المعنى الثاني الاخر المشكوك مجازا على ما هو المشهور عند العامة والخاصة خلافا للمرتضى فان الاستعمال مطلقا عنده علامة الحقيقة حتى يعلم خلافه فيرجح الاشتراك على المجاز وقد يعبر عن اشتباه احدهما بالاخر كما سيجيء في بيان مجاري اصالة الحقيقة مع العلم بالمراد ومنها ان الاصل فيما عدى الاخير يمكن ان يكون قاعدة مستقلة وان يكون المراد به الاستصحاب اي استصحاب عدم الحادث وهو صحيح المذهب بحيث يستدل على كون النقل مخالفا للاصل يوجه منها الاستصحاب ويحتمل ان يراد به الظاهر في خصوص الاقل المستند الى الغلبة لان الغالب اتحاد العرف واللغة وكيفكان فالاعتماد على الاصل في هذه الصور امر معروف بين العلماء والمناقشة فيه مجال خصوصا اذا فسرناه بالاستصحاب وجعلناه قاعدة برأسها معمولا بها عند العقلاء لعدم قيام القاطع على شيء من القاعدتين ولا يذهب عليك ان القدح في حجية اصالة العدم هنا ليس قادحا في اعتباره هنا لان اصالة العدم مع وجود المقتضي الذي هو خارج عما نحن فيه يمكن القول باعتباره عند العقلاء نعم لا بعد في الاعتماد على هذا الاصل في القسم الاول للغلبة المشار اليها التي مبنى عليها غالب مباحث الالفاظ كما سنعرف في تعارض الاحوال الآن ينقال

ان الغلبة في بعض الاحوال مرجحة بخلافها في المقام فانها حجة برأسها على كون الوضع ثابتا في اللغة بحيث يحمل اللفظ عليه عند الاستعمال الا ان يقوم دليل على خلافه واما في الاخبار فلظاهر ان المراد بالغلبة وسيأتي توضيح هذا المقال ان شاء الله تعالى ثم ان العمل بهذه الاصول خبر منوط بحصول الظن الفعلي فانها على تقدير عمل العقلاء بها ظنون نوعية ترجع الى نحو تعبد منهم في الاخذ بمقتضاها حصل الظن بها او لم يحصل باعتبار شهادة بعض الامارات الغير المعتبرة بخلافها ثم الظاهر عدم انفكاكها عن افادة الظن غالبا خلافا لبعض المحققين حيث اورد على الاعتماد بهذه الاصول اي اصالة العدم بان اللغة امر توقيفي فلا مجال لاثباته بالاصل والاستصحاب ثم اجاب بان الحجة من الاصل والاستصحاب في المقام هو ما افاد الظن ونعم فالوجه في تجهيز ظاهر لان المدار على الظن في الاحكام لانسداد طريق العلم غالبا فلو لم يحصل منهما الظن فلا معول عليها في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة قال ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعنى اللغوي في عهد الشارع وقد ذكرنا ظاهر وجوه المناقشة في هذا الكلام لانا بينا في حجية قول اللغوي ان دليل الانسداد في الاحكام على هذا فمن يرى حجية الظن في الطريق خاصة لا ينهض باثبات حجية الظن في اللغة الا بعد مقدمتين مفقودتين وهذا مختار ويحتمل ان يكون لفظ الاحكام غلطا في النسخة ويكون مقام اللغات لانه ربما يستند في حجية قول اللغوي الى انسداد طريق القطع باللغات وكيف كان فقد ذكرنا ان العمل بمطلق الظن في اللغة ليس مستندا وذكرنا ايضا ان العمل بمطلق هذا الاصل ليس لاعتبار افادته الظن الفعلي بل باعتبار كونه من الظنون النوعية نظير الاصول اللفظية بالنسبة الى اثبات المرادات وغاية ما يوجه به كلام من تعبد العقلاء امر غير معقول فنحن ما نعقل من الظنون النوعية نظير الاصول اللفظية فانه ربما يقول باعتبارها ولو مع العراء عن الظن الفعلي ان تعبد العقلاء بما لا يفيد الظن نوعا امر غير معقول واما تعبدهم بالظنون النوعية اعني الامارات التي تفيد الظن من حيث هو فمعقول ولذا لا يعد ذلك لعبا مأمورا به فانا عرفنا عن الامثال معتدا به بعد افادة الخطاب له الظن الفعلي فاذكره من التفصيل في اعتبار هذه الاصول مع بعده عن ظاهر طباق العلماء غير معلوم الوجه نعم في كلام بعض الشارحين ما يأبى عن حجية هذا الاصل بحيث يكون من الظنون الخاصة فلا تغفل والله الهادي ومنها الاستعمال المشتهر مع وحدة المستعمل فيه فانه دليل على الحقيقة على ما نص عليه غير واحد من الاعلام لان المجاز بلا حقيقة على تقدير يبطل بالمعدوم وصرح غير واحد بخروج هذا القسم من الاستعمال عن محل النزاع بين القوم والسيد فيه قائل بل مدع الاجماع عليه فيه تأمل بل منع لان الشيخ صرح في باب الامر من العدة بان الاستعمال الابتدائي الغير المسبوق باستعمال اخر لا يحمل على وجه الحقيقة قال في جواب من استدل على كون الامر مشتركا بين الوجوب وغيره بالاستعمال ما هذا لفظه ان الذي ذكروه يعني كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بدليل عدم استفهامهم للمجاز بخلاف العكس غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انهم اذا استعملوه في شيء بعينه كان حقيقة وعلى استعمالوها في غيره كان مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في واحد من المعنيين ثم يطرء على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اكثر في الحقيقة وربما استعملوها اكثر في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال بنفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتداء باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك انتهى كلامه رفع مقامه وهذا الكلام كما ترى صريح فيما قلنا والعجب انهم كيف جعلوا يذهب الشيخ حتى ادعوا الاجماع على ان الاستعمال في مثل المعنى ليس محل النزاع ثم ان ظاهر بعض كلماتهم ان النزاع في كون الاستعمال دليلا علميا على الوضع مثل استدلال السيد على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة بان المجاز يتوقف على دلالة اهل اللسان عليها ومثل قول الثاني بان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على وجه المجاز ولا دلالة للعام على الخاص وغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فان ظاهر امثال هذه ادعوى السيد كون الاستعمال دليلا علميا والا فلا اساس لقضية عدم دلالة العام على الخاص بمدعى المتأخرين فافهم وكذا لو جعلنا ذكر من استدلال السيد نعم ظاهر قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة حيث عبروا عن المدعى بالاصل المراد به هنا الراجح ان النزاع في ظهور الاستعمال في الحقيقة وعليه ينطبق جملة من ادلة السيد ثم يرجع النزاع الى ان الاستعمال عند الجهل بالحال هل يفيد الظن بالحقيقة ام لا ويؤيده ايضا ما اشتهر من الاتفاق في مباحث الالفاظ بالظن فلو كان حصول الظن منه نفيا فيما كان الاصل المزبور اثباتا وكيف كان فنحن نفصل القول في المقام ونقول ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تتصور في مواضع احدها ما صورناه وهو ان يجد المستعمل فيه بالاستعمال المشتهر الشايع سواء علم بعدم استعماله فيما عداه فقط او شك في ذلك والثاني ان يجد المستعمل فيه مع القطع بعدم الاستعمال في غيرهما والثالث مع الشك في ذلك والرابع مع العلم بان له حقيقة مجهولة او معلومة نسوها والخامس مع العلم بكونه حقيقة في احدها لا بعينه والسادس مع العلم بكونه حقيقة في احدها بعينه اذا عرفت ذلك فالاقوال في المسألة اربعة

احدها دلالته على الحقيقة فقط وهو المنسوب الى السيد وجمع كثير من الاصوليين ونسبه جمال الدين الى المشهور والثاني عدم الدلالة فقط وهو خيرة المحقق القمي ونسبه الى المشهور واستقربه بعض المحققين بناء على ما زعم من خروج متعلق المعنى عن محل النزاع مستشهدا بكلام بعض افاضل السيد وهو قياس متعلق المعنى على متعلقه نظرا الى دلالته على خروج متعلق المعنى عن محل النزاع لكنك قد عرفت انه ليس الامر كما زعم وان الشيخ صرح بعدم دلالة الاستعمال على الوضع في متعلق المعنى ايضا بل الظاهر صدق ما ذكره المحقق القمي من النسبة الى المشهور بين القدماء ويؤيده ايضا اقتصار بعض اهل التتبع على نقل القولين في المسألة وان ذكر في اثناء البحث خروج متعلق المعنى عن محل النزاع فانه لعدم اعتداده ونقل الفاضل التوني عن والده موافقة المحقق القمي في نسبة القول الى المشهور وهو صريح الشيخ في العدة كما عرفت والعلة للمشهور بين من تقدم والثالث الدال على المجاز مطلقا حكي ذلك عن ابن جني والرابع التفصيل بين متعلق المعنى اي المستعمل فيه ومتعدده فالدلالة في الاول دون الثاني وهو مختار جماعة من الاعلام تبعا لشيخهم واستادهم ومظنون ان هذا التفصيل لم يكن معروفا قبلهم انما استظهره من بعض ادلة السيد كما عرفت والتحقيق ان الاستعمال بنفسه ليس دليلا اعتباريا على الحقيقة في شئ من هذه المقامات اذ جميع ما يقول عليه في بيان ذلك ما اشار اليه الشيخ في كلام المتقدم وحاصله ان الاستعمال في المعنى المجازي قد يبنى على الاستعمال في المعنى الحقيقي بمعنى جوازه عقلا ومعه لغة على ما هو الحق من عدم استلزام الحقيقة للمجاز فكيف يستدل بصرف الاستعمال على تعين احد الوجهين من الحقيقة والمجاز لكن الانصاف افادة الظن على اختلاف مراتبه في تلك المواضع بل في كثير من المواضع بعد العلم كما في القسم الاقل مع استمرار الاستعمال والقطع بعدم الاستعمال في غيره لان ما ابداه الشيخ من جواز سبق المجاز على الحقيقة متجرد لكن الخصم استعمالات اللفظ في المجاز وعدم اضافته بالاستعمال الحقيقي مع الذهول وظاهر ان احتمال العقل بعيد عن مجاري العرف والعادة خصوصا مع ملاحظة استمرار الاستعمال ومواظبة اهل اللسان عليه بل ربما يحصل العلم بملاحظة ذلك ولا يمنع تفهيم اللغات بالتردد على القرائن مع اندراج معظم طرق التفهم والتفهم ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان حيث يجد من نفسه التوصل الى الاصطلاحات المجهولة غالبا بالاستعمال مرة او مرتين وقضية ابن عباس وقضية الاصمعي معروفان واستناد التفهيم الى القرينة وجه لا يصير الجاهل العالم بالوضع الا باغراض زائدة عن غرض التفهيم من وجوه البلاغة والمبالغة ويمكن رفعها بالاصول بل الظاهر حصول العلم غالبا عند اتحاد المعنى مع الشك في الاستعمال الاخر بعد فرض مورد لم يحصل فيه العلم امكن نفي الاستعمال فيما عداه باصالة العدم وبذلك يبطل الفرق بين القطع بعدم استعمال الاخر والشك فيه هذا كله مع عدم العلم باستعمال سابق ولو علم به وشك في كون المستعمل فيه ذلك المعنى الذي وجدنا استعمال اللفظ فيه مستمرا حكمنا باتحاد المعنيين لان استمرار الاستعمال مع الجهل بشرائط المجاز من الوضع والعلاقة يفيد ظنا قويا بالوضع ومع عدم الاستمرار فيحكم ايضا بالاتحاد لان الغالب يستلزم الاشتراك او المجاز المدفوعين بالاصول فتدبر ومثل لهم في الفوائن بليلة الصلت فانها مستعملة اتفاقا في معنى مجهول كما في قولهم انا انتاه في ليلة الصلت واخرى في معنى معلوم كليلة النصف من شعبان وفيه نظر لانها مستعملة في معان عديدة منها ليلة النصف من شعبان فتدرج تحت متعدد المعنى واما الموضع الثاني والثالث وهو ما اذا علم بتعدد المستعمل فيه وعلم بعدد الاستعمال في غيرها او شك فيه فالكلام فيه تارة في الحكم بمجازية الاستعمالين معا واخرى في الحكم بالحقيقة كذلك وفي الجملة اما الاول فقد ظهر مما ذكرنا في متعلق المعنى من حيث افادة الاستعمال العلم والظن او عدمها افادته شيئا منهما لان مناط المسئلتين واحد فما اكتفينا فيها بالظن لم نحكم بكونها مجازين لان المجاز التابع على الحقيقة وجدانا او بحكم اصالة العدم بمكان من الضعف واما الثاني فقد يفصل لان المعنيين اما متباينان او العام والخاص المطلقين فان كان الاول فوظيفتان كان بينهما جهة جامعة فمرجع كالوجوب المندوب فهي الحكم بالاشتراك المعنوي او اللفظي والحقيقة والمجاز احتمالات واقوال واشهرها الاول لان المجاز والاشتراك كلاهما مخالفان للاصل لكن شيخنا الاستاد العلامة دام ظله العالي مال في توجيه الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز مطلقا قلت ووجه ذلك عدم مستند للترجيح لان مخالفة المجاز للاصل انما هي فيما اذا شك في ان المراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي كما فيما اذا شك في ان استعمال اللفظ في المعنى مستند الى الوضع والقرينة والغالب بين الطائفتين هي الغلبة لان الاستعمالات المجازية في مقابل الاستعمالات الحقيقية اقل قليل بخلاف المعاني المجازية بالنسبة الى المعاني الحقيقية فاذا كان الشك في الحقيقة والمجاز مسببا عن الشك في الارادة بعين الاقل كما في الكلام فيه واما اذا شك فيهما باعتبار الشك في ان ذلك المعنى المستعمل فيه مجاز او حقيقة فلا وجه للحمل على الثاني والحكم بانه معنى حقيقي الا بدعوى ان حقا بين كل لفظ اغلب من مجازاته وهو كما ترى لان لكل حقيقة عشرين مجازا نوعا او اكثر وستجيء بقية الكلام في هذه الغلبة عند ذكر دليل ابن جني وقد يستند في ترجيح

عند مباحث المعنى الحقيقي وجزئياته

الاشتراك المعنوي بان المجاز مع احتياجه الى كثرة المؤن من نصب القرينتين وملاحظتهما وملاحظة العلاقة وقلة الاحتياج الى تلك المؤن ان لوحظ في حال الوضع فاجنبي عن المقام لان الواضع انما رخص الاستعمال في المجاز مع وجود احد العلائق المشهورة ولا يختلف حال ما تقرر بكون المشترك فيه مندرجا تحت بعض هذه العلائق كالمشابهة مثلا وعدمه وان لوحظ في حال الاستعمال بان يقال ان المعنى المشترك فيه كان معنى مجازيا بالزام المستعمل كلفة القيام بتلك المؤن عند استعمال اللفظ بخلاف ما لو كان من جزئياته فغير وارد ان غرض المتكلم اذا تعلق بالتجوز فلا بد له من محاولة المؤن كلها ولا يتجاوز عن عرضه فرارا عن الوقوع في تلك الكلفة وثانيا ان ما يحتاج اليه اطلاق الكلي وارادة الفرد ولو بغير طريق التجوز من المؤن ليس بأقل من مؤن المجاز فيه ايضا لا بد من قرينتين بدلا احدهما على ارادة الفرد دون الطبيعة وثانيهما على ارادة الفرد المعين ولاجل ذلك يكون مجملا عند فقد القرينة الثانية المعينة مما ذكر يظهر فساد ما يحتمل من ان المجاز يشارك حوادث كثيرة وهي الامور المشار اليها من نصب القرينتين وملاحظتهما ولو اجمالا وملاحظة العلاقة بخلاف الاشتراك المعنوي **توضيح الفساد** ان تلك الحوادث انما يلزم على تقدير كون ذلك المعنى مجازيا مع فرض استعمال اللفظ فيه ومثل ذلك لا يضر فيه وجريان الاصل لا في نفس تلك الحوادث لانها امور فرضية متوقفة على فرض وجود علتها وسببها ولا في المعلق عليه وهو الاستعمال وكون المعنى مجازيا مثلا اذا قيل لو كان الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يمكن نفي وجود النهار على تقدير طلوع الشمس بالاصل كما هو واضح لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ولا نفي وجود الشمس لكون وجودها فرضيا مفتقرا الى ما عرفت من التنافي بين المجاز والاشتراك المعنوي عند ارادة الفرد في تلك الحوادث فلا حاجة الى ما قيل في منع رجحان الاشتراك المعنوي بان ما يلزمه من المجاز اكثر لانه لو استعمل في كل من الخصوصيتين كان مجازا مع انه فاسد في نفسه لان اللفظ على تقدير كونه حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر فاستعماله في خصوصيات ذلك المعنى الحقيقي يكون تارة استعمالا في خصوصيات ذلك الفرد المشترك **فان قلت** كلامنا في المعنيين اللذين استعمل اللفظ فيهما فعلى تقدير كونه حقيقة في الفرد الجامع يكون ما يلزمه من الحوادث اقل وعلى تقدير كونه حقيقة في احدهما يكون الحوادث اكثر فالامر دائر بين الالتزام بوجود حوادث كثيرة وعدمها او عدم بعضها **قلت** قد عرفت فساد ذلك وان الحوادث اللازمة للاستعمال المجازي ليس باكثر من الحوادث اللازمة لاطلاق الكلي على الفرد ولو على وجه يكون حقيقة **ثم** انه لو سلمنا على ان المجاز مرجوح بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فلا يتفاوت فيه بين العلم باستعمال اللفظ في الفرد والمشترك اتفاقا كما في مفروض البحث **وذهب** بعض اكابر السادات الى الاشتراك المعنوي في الاول دون الثاني نظرا الى ان القول به في الثاني يستلزم كون الاستعمال في الخصوصيتين مجازا بلا حقيقة وفيه ان المجاز بلا حقيقة انما يرغب عنه اذا علم بعدم رجوعه الى الاستعمال الحقيقي ولا سبيل الى ذلك اذا كان المعنى المجازي فردا من افراد المعنى الحقيقي لان احتمال كون الخصوصية مستفادة من نفس القرينة قائم في جميع استعمالات الكلي في الفرد فافهم وتدبر فهذا التفصيل مما لا ينبغي الركون اليه مما ذكرنا ظهر ضعف ما في المنية حيث قال في شرح قول العلامة المجاز خلاف الاصل قولنا المجاز مخالف للاصل يفهم منه معنيان اراد بها اصالة الحقيقة وفقام الشك في المراد والشك في الوضع مع العلم به فقم فلا يرجح الاشتراك المعنوي على المجاز المغلب كما اذا كان اللفظ من المنقولات وذار الامر بين النقل الى شيء وبين النقل الى المقدار الجامع بينه وبين شيء اخر المناسب للمنقول منه فان الاشتراك المعنوي حينئذ اولى بوجهين احدهما الغلبة فانها تقل والثاني اعتبار الخصوصية في الاستعمالات البالغة حد النقل امر فائد لا بد منه البتة لا بدليل لاصالة العدم مثلا اذا شككنا في ان الدابة في الوضع الثاني للفرس موضوعة لذات قوائم اربع او لخصوص الفرس حتى يكون استعمالها في الحمار مجازا امكن ترجيح الاول لان استعمالها في المعنى الثاني البالغة الى درجة النقل مبنية على ملاحظة كونه من افراد المعنى الاول بمناسبة معه لانه شرط في النقل قطعا فالامر دائر بين ان يكون المعنى الثاني الذي هو محل الاستعمالات الالتفات الى النقل هو مطلق ذات القوائم او خصوص فرد منها وكما انه لو كان الثاني كان الملحوظ في تلك الاستعمالات امور ثلاثة نفس المعنى اللغوي الذي هو كلي البطرك في الارض مثال الدابة وخصوصيتان اخريان احديهما خصوصية ذات القوائم وثانيهما خصوصية الفرسية والمعلوم من الملاحظتين انما هي الاولى واما الثانية فالاصل عدمها وفيه نظر لمنع تعدد الملاحظة على تقدير كون المستعمل فيه في تلك الاستعمالات خصوص الفرد **فالتحقيق** ان ذلك ايضا يحتاج الى ملاحظة الكلي في جملة من الاستعمالات لا تسكن النفس الا بملاحظة الخصوصية على ملاحظة الكلي وان البالغ الى درجة النقل هل هي تلك الملاحظة الملحوظ فيها المعنى الكلي او استعمالات اخرى ملحوظ فيها خصوص الفرد امكن دفع الملاحظة الثانية بالاصل واثبات كون المنقول اليه هو المعنى الكلي والا فلا فافهم **ولا يذهب عليك** انا لا نقول بهذا الاصل في كل مقام بل الامر فيه بين الوضع للكلي او الفرد كما سنبينه على سبيل الاجمال وان لم يكن بين المعنيين جامع قريب فانه لا يكون بينهما شيء من العلائق او يكون فان كان

الاول ثبت الاشتراك لما مر في متعدد المعنى وان كان الثاني فان كانت نسبة العلاقة الى كل منهما على حد سواء ثبت الوضع لاحد المعنيين
اقتضاء فيما خالف الاصل على القول المنتخب وهو الوضع الواحد مع عدم ظهور الاستعمال هنا في كونه على وجه الحقيقة في المعنيين وكما
يعارضه اصالة عدم القرينة والعلاقة لان الغرض وجودهما ولا اصالة عدم ملاحظتها والاستناد اليها لا بد لانها بمعارضة عدم
ملاحظة الوضع والاستناد اليه فيبقى اصالة عدد الوضع سليمة عن المعارض نعم يعارضها اصالة عدد وجود امر زائد على غرض التفهيم
داع الى التجوز لكن الشك فيه مسبب عن الشك في الوضع فالاصل يكفي بنفسه معارضة للاصل في السبب وكذا الحال في الاصل السابق
اعني اصالة عدم ملاحظة القرينة فان اصالة عدم الوضع حاكم عليه كما مثل هذا والتحقيق ان اصالة عدم ملاحظة العلاقة لا يعارضها
اصالة عدم الوضع كما قلنا لان الاستعمال المستند الى الوضع لا يتوقف على ملاحظته ولو جبا لا بخلاف الاستعمال المستند الى العلاقة فانه
يتوقف على ملاحظتها ولو جبا لا ما قلنا من حكومة اصالة عدم الوضع على اصالة عدم الغرض الزائد واصالة عدم ملاحظة العلاقة
ممنوع لان الوضع وملاحظة العلاقة كل منهما سبب مستقل للاستعمال الصحيح والشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الاخر بل
الشك فيهما مسبب عن الشك في حال المعنى من حيث كونه موضوعا له وعدمه وفيه ان الشك في ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب
عن الشك في كون المعنى موضوعا له اذ على تقدير الوضع لم يجز له العدول عن السبب القوي الذي هو الوضع الى السبب الضعيف الذي هو العلاقة
في لفظ واحد لعدم ثبوت الرخصة في مثل هذا التجوز كما قدمنا الاشارة اليه نعم في الحقيقة والمجاز فالشك في استناد الاستعمال الى
ملاحظة المتكلم العلاقة مسبب عن الشك في وضع اللفظ للمعنى لا محالة فالاصل في الوضع حاكم على الاصل في ملاحظة العلاقة نعم الظاهر
عدم حكومة الاصل في الوضع على الاصل في الغرض لان الشك في ذلك الغرض ليس مسببا عن الشك في الوضع كما يظهر بالتامل فاصالة
عدد الوضع حاكمة على اصالة عدم ملاحظة العلاقة والقرينة ومعارضة لاصالة عدد الغرض الزائد الا ان يقال ان اصالة عدد
ملاحظة العلاقة غير جارية لان الشك فيها مسبب عن الشك في ذلك الغرض الزائد والاصل في المسبب غير جار مع جريانه في السبب
موافقا ومخالفا فتكافئا وكيف كان فاصالة عدد الغرض معارضة لاصالة عدم الوضع فلا يبقى في ترجيح المجاز على الاشتراك من المتعدد
بالدليل اخر غير اصالة عدد الوضع كالغلبة بل ولولاها لامكن اثبات الاشتراك باصالة عدم الاستناد الى القرينة واصالة عدد ملاحظتها
اذ لا مانع من اعمال الاصل فيه بعد فرض سقوط الاصل في ملزومه اعني اصالة عدد الغرض الزائد بالمعارضة الا ان يقال انها معارضة
باصالة عدم الاستناد الى الوضع وفيه ما عرفت هذا كله فيما اذا كان اللفظ مستعملا في المعنى المشكوك واما مع الاستعمال في
قطع النظر عن اصالة عدم الوضع سليمة عن المعارض جدا وهذا من المواضع التي حكموا فيها بان المجاز خير من الاشتراك فافهم ولعلنا نتكلم
بقية الكلام المتعلق بالمقام في تعارض الاحوال عند دوران الامر بين الاشتراك والمجاز واذا كانت علاقة التجوز مختصة باحدهما بحيث
لو كان هو الموضوع له لكان الاخر بنفسه حقيقة بتعين الوضع لذلك الاخر فيكون ذو العلاقة مجازا لاصالة عدم الاشتراك و
احتمال كون الاستعمال في ذلك الاخر بنفسه مجازا قد فرغنا عنه بفرض كلامنا في الاستعمال في المعنيين على كونهما او كون احدهما حقيقة
نظرا الى ان الحكم بمجازيتهما معا مبني على مراعاة احتمال كون الاستعمال فيهما مجازا بلا حقيقة حقيقة وحكما اي بملاحظة اصالة عدد
الاستعمال في معنى اخر وان كان التسبيب بين المعنيين العموم المطلق فقد ذكر بعض الاجلة بعبارة لا تخلو عن اجمال وغموض ما حاصله
انه يحكم بانه موضوع للاعم لان اصل الاستعمال ثابت والكلام في تعيين مورد الوضع فينهض دليلا على تعيين الاعم قال وهو مؤيد
اصالة عدم ملاحظة الخصوصية حيث ان ملاحظة الخاص يتوقف على ملاحظة الخصوصية ومثل له بالاستثناء المنقطع الجملة المتردد
بين ان يكون موضوعا للجزء باخراج عن الجملة الاخير خاصة او لجزء ثبات مطلق الاخراج اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان
الكلام فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وشك في كونه حقيقة او مجازا والاستثناء لم يستعمل في مطلق الاخراج ابدا كسائر الحروف فهو
من ادراج بحث القسم الثاني عما اذا استعمل اللفظ في معنيين كان بينهما جامع قريب كان اداة الاستثناء كما استعمل في الاخراج عن
الاخيرة كذلك استعمل في الاخراج عن الجميع الا ان الوجوه المذكورة هناك غير جارية هنا لعدد احتمال الاشتراك المعنوي في الحروف
عند المتاخرين فالامر في مثله دائر بين الاشتراك الاجمالي والتفصيلي والحقيقة والمجاز وان خيرنا في الاخيرين كليهما مخالفان للاصل
فتعين الاول واما ثانيا فلان ما نقلنا به لاثبات مدعاه من ان اصل الاستعمال ثابت والكلام في مورد الوضع اه لا مساس له
باثبات الوضع الاعلى طريقة التسديد وهو بمعزل عنها واما ثالثا فلان اصالة عدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصالة
عدد ملاحظة المفهوم الكلي لان الاستعمال في الكلي والوضع له يدعي ملاحظته وهذا الاصل نظير اصالة عدم اعتبار الوحدة
في معاني المشترك اللفظي المستلزم لجواز استعمال اللفظ في المعنيين وما اسلفنا في ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز

في الوضع الثاني التعيين من النقلي بأصالة عدم ملاحظة الخصوصية في الاستعمالات الآتية الى النقل لا ربط له بالمقام لان ملاحظة الخصوصية هناك امر زايد على ملاحظة القدر المشترك فيدفع بالاصل كما اوضحناه سابقا فافهم **فالتحقيق** انه اذا كان احد المعنيين اعم من الاخر والزمنا بكونه حقيقة في احدهما اخذا بظاهر الاستعمال فيما لم يعلم استعمال اللفظ غيرهما نظر فيه وجوه ثلاثة الاشتراك اللفظي وكونه حقيقة في العام ومجازا في الخاص بعلاقة العموم والخصوص او العكس بتلك العلاقة لان استعمال الفرد في الكلي مجازا يقدم من المجاز كما في شفر وكثير من المجازات بل لعله اكثر لان استعمال العام المنطوي في الفرد مع ملاحظة الخصوصية امر لم يعلم به شيء من الاستعمالات لاحتمال الاستناد الخصوصية فيها بتوهم كونه من هذا القبيل الى قرينة خارجة عن حال اللفظ لا ان اوسطها او جهتها لان الاشتراك والمجاز كلاهما مخالفان للاصل فلا بد من الالتزام بالوضع للمفهوم العام وجعل استعماله في المفهوم من قبيل استعمال الكلي في الفرد لا من حيث الخصوصية **واما الرابع** وهو ما اذا علم ان للفظ حقيقة اخرى غير المعنيين الذين استعمل فيهما فاما ان تكون تلك الحقيقة معلومة او مجهولة وعلى الاول فاما ان يكون بينها وبين احد المعنيين او كليهما علاقة مصححة للتجوز او لا فان كان الاول فالاستعمال غير ليس بدليل على الوضع علما ولا ظنا فيبقى اصالة عدم الاشتراك سليمة عن المعارض وان كان الثاني فالمحال فيه كما عرفت سابقا في مختار المعنى لان تلك الحقيقة المعلومة اذا لم تكن بينها وبين المستعمل فيه علاقة مصححة للمجاز فلا بد ان يكون المستعمل فيه حقيقة او مجازا لحقيقة اخرى وحيث ان المفروض عدم العلم بها كان حال الاستعمال الخ كحال الاستعمال في مختار المعنى موضوع وعلى الثاني وهو ما اذا كانت الحقيقة مجهولة فالاستعمال ايضا ليس بظاهر في ثبوت الوضع لاحتمال كون المعنيين مجازا عن تلك الحقيقة وهل يثبت باصالة عدم الاشتراك ثبوت العلاقة بين تلك الحقيقة المجهولة وبين المعنيين فيحكم بمجازيتهما ويندرج المقام بذلك في محل الاصل المعروف من ولوية المجاز عن الاشتراك ام لا فيختص ذلك الاصل بما اذا احرز العلاقة المجوزة للمجاز وداوار الامر بينه وبين الاشتراك اطلاق قولهم في الاصل المزبور ويقضي بالاقل لان الاولى الثاني هنا لا بد من التوقف فلا يرجح شيء من الاشتراك والمجاز على الاخر بمجرد اصالة عدم الاشتراك او عدم الوضع مع اصالة عدم صحة التجوز وليس الاصل الاول حاكما على الاصل الثاني كما يظهر بالتامل نعم اذا علم بالعلاقة المصححة وشك في ملاحظتها او ملاحظة الوضع فاصالة عدم الوضع حاكم على اصالة عدم الملاحظة كما مر اليه الاشارة والى الاشكال في ذلك **واما الخامس** وهو ما اذا علم بكون اللفظ حقيقة في احد المعنيين لا بعينه فلا بد من النظر فان كانت العلاقة المصححة موجودة في كلا المعنيين كان اصالة عدم الاشتراك معارضة باتحاد الوضع فيتوقف في تعيين المجاز عن الحقيقة وان كانت العلاقة مختصة باحد المعنيين بمعنى انه على تقدير كونه حقيقة في احدهما المعين يجوز استعماله مجازا في الآخر دون العكس فقد يقال ان اصالة عدم الاشتراك تعين الوضع لغير ذي العلاقة وتثبت كونه مجازا فيه اذ لو كان موضوعا لذي العلاقة لزم ان يكون موضوعا للاخر ايضا لان الفرض عدم المناسبة المصححة بينه وبين ذلك الاخر **واما السادس** وهو ما اذا علم كون احدهما المعين حقيقة وشك في الاخر فقد تبين الحال فيه مما فصلنا لان المعنى المشكوك ان كان مناسبا لذلك الحقيقة المعلومة ثبت باصالة عدم الاشتراك كونه مجازا على اشكال في ذلك كما مر وبانى ان شاء الله تعالى وهذا هو المعتد والمعلوم المتيقن من قولهم المجاز خير من الاشتراك والوجه في خيرية المجاز منا اشرنا اليه في الموضع الرابع فيما اذا كان احد المعنيين اعم من الاخر فراجع وتامل وان لم يكن مناسبا فحال الاستعمال فيه كحاله عند اتحاد المستعمل فيه وقد تلخص مما بسطنا امران احدهما انه اذا استعمل لفظ في معنى على وجه الاستمرار والتعارف في لسنة اهل اللسان وشك في انه حقيقة او مبني على وضع مجهول او حقيقة مجهولة نظر الاستعمال هنا الحقيقة لحصول الظن النوعي كما يفصح عن ذلك استكشاف اللغات المجهولة بالاستعمالات الواصلة من اهل اللسان من غير فرق بين اتحاد المستعمل فيه وتعدده **والثاني** ان حجية هذا الظهور مبنية على اعتبار الظن المطلق في اللغة ومن يقول عليه فالاصل في الاستعمال ان يكون حقيقة عنده هذا هو الذي اقتضاه التامل في المقام **بقي الكلام** في ذكر حجج الاقوال اجمالا والتنبيه على ما بينها من وجوه الفساد والاختلال **فنقول** استدل على القول الاول بوجوه كثيرة نذكر منها امتنها واسدها مع تهذيب وتحرير وهي ثلاثة **الاول** استقرار سيرة الناس على معرفة اللغات بالمراجعة الى استعمالات اهل اللسان كما نقل عن ابن عباس والاصمعي انهما علما معنى الظهر والدهان من استعمال اهل اللسان وبنائهم حجة ويرد عليه انا لا ننكر كون الاستعمال من طرق العلم بالوضع كيف وهو من اعظم طرقه واشيعها ونحن ايضا نراجع اليها فيما اشتبه علينا من الاوضاع لكنا ندعي ان الاستعمال اذا لم يفد العلم بالوضع ولا الظن فليس الاصل فيه الحمل على الحقيقة ولم يعلم اعتماد اهل اللسان على مجرد الاستعمال في الموارد الخالية عن احد الوصفين وهذا ما اوردنا على مراجعة العلماء الى اقوال اللغة من ان المراجعة اليها انما هي من الاعتماد عليها عند حصول العلم وان ادعي افادة الاستعمال احد الوصفين فمع انه خروج عن الاستدلال ببناء اهل اللسان وائمة اللغة لحجة المنع ولو سلم فانما يسلم في مختار المعنى وبعض صور المتعدد

لاسيما الثاني ان حال الاستعمال عند نقد المستعمل فيه كحالها عند وحدته فكما ان الاصل في الثاني كونه على وجه الحقيقة فكذلك الاول وهذا التعليل محكي عن الشيخ وبعده وهو الذي دار بين الجماعة في وهم خروج متحد المعنى عن محل النزاع وجوابه منع الحكم في المقيس عليه كما يظهر مما نقلناه عن العدة مضافا الى الفرق الفاحش بين متحد المعنى وبعض اقسام متعدد المعنى مثل ما لو علم بكون بعضها حقيقة وشك في الباقي مع شيوع العلاقة المصححة للمجاز فان الوجوه المعول عليها في اثبات الوضع عند اتحاد المعنى لا يجري شيء منها في هذا القسم المتعدد

الثالث ان غالب ما يجري عليه الجادات استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية وهذه الغلبة حجة اما حجة الغلبة مطلقا في الالفاظ او خصوص هذه الغلبة ولذا اجمع العلماء والعقلاء على حمل الاستعمال على الحقيقة عند الشك في المراد كما بانت لك

توضيح ذلك ان ظاهر الاستعمال فاض بارادة الموضوع له بعد العلم به والشك في ارادته وليس ذلك الا لغلبة الاستعمالات الحقيقية في الجادات لان العلم بالموضوع له وعدمه لا دخل له في الظهور فلو علم المراد وشك في كونه الموضوع له حمل اتفاقا على الحقيقة للظهور المزبور الناشي من الغلبة

وفيه اولا ان كون الموضوع له مرادا غير كون المراد موضوعا له والغلبة في الاول لا تستلزم الغلبة في الثاني فظهور الاستعمال في الاول لا يستلزم ظهوره في الثاني مثلا انا نعلم ان الانسان غالبا صحيح جاز ان يكون الصحيح غالبا غير انسان فافهم

فان قلت ان المعنى الحقيقي غالبا يراد من اللفظ ولكن المراد من اللفظ لا يلزم ان يكون غالبا هو المعنى الحقيقي

قلت غلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي موجبة للحاق كل جزئي مشكوك منها بالغالب فاذا وجد لفظ مستعمل في معنى وشك في كونه المعنى الحقيقي الحقنا ذلك الاستعمال المجرد بالغالب فيظن انه من ذلك الاستعمالات والظن بذلك يستلزم الظن بكون ذلك المعنى حقيقيا

قلنا هذا اذا سلمنا الغلبة المزبورة في مطلق الاستعمالات واما اذا خصصناها بالاستعمالات المشكوكة المرادات لم يكن وجه للالحاق معلوم المراد بتلك الاستعمالات المشكوكة المراد تدبر

وثانيا لو سلمنا حصول الظن فالتعويل عليه مبني على اعتبار الظن المطلق في اللغات وقد عرفت ضعفه لابتناء الظن الحاصل من الاستعمال فطعي الاعتبار كذا منع اعتباره مطلقا اذ المسلم انما هو اعتبار الظن بالمراد وحاصل ان الاستعمال يفيد الظن بامرين احدهما الظن بالمراد مع الشك فيه والاخر الظن بالوضع مع العلم بالمراد والمفيد المعلوم من حجية الظن الحاصل من الاستعمال انما هو الظن الاول دون الثاني وانما كان الظن به حاصلا من موجب الظن بالاول

حجة القول الثاني ان الاستعمال كما يكون على وجه الحقيقة كذلك يكون على وجه المجاز فهو اعم منها والدلالة للعام على الخاص والجواب عنه ان ارید عدم الدلالة مطلقا ولو ظنا فمكابرة واضحة لانا نعرف انه اذا استعمل اللفظ في معنى ومعنيين او معان مستمرا دار الامر بين كونها حقائق او مجازات عن معان مجهولة فلا جرم يفيد ذلك الظن بالاول بل ليس في مباحث الالفاظ مما يعول عليه من افراد الغلبة مثل ذلك واحتمال سبق حقيقة مجهولة لا يدفع بحكم الفرض واما ان ارید عدم

حجة القول الثالث ان اغلب اللغة مجازات فيلحق المشكوك بالغالب فيه انا ان اردتم ان اغلبية الاستعمال المجازي اغلب من اغلبية فغير سديد وان اردتم اغلبية المعاني المجازية على المعاني الحقيقية نظرا الى ان كل حقيقة لها مجازات فغير مفيد لان الشك هنا في الافراد والغلبة هنا لا تجدي في مثل ذلك كما اذا علمنا ان اغلب انواع الحيوان صامت وشك في اندراج فرد تحت احد هذه الانواع العامة او تحت النوع الناطق فانه لا سبيل الى الحكم باندراج المشكوك تحت احد تلك الانواع الا اذا كان الموجود من افراد الانواع العامة اغلب من افراد الناطق وقد عرفت ان غلبة الاستعمال المجازي على الحقيقي في الخارج ممنوع وقد يجاب ايضا بان غلبة المعاني المجازية الثابتة مسلمة ولكنها لا تجدي وغلبة الغلبة ممنوعة والكلام فيها لا في الثابتة وفيه ان هذا وضع

حجة القول الرابع وهو التفصيل بين متحد المعنى ومتعدده وهو جيد بان ما تعلق به التبادر الاول دون الثاني لان الاستعمال في المعاني المتعددة لا ظهور له في اشتراك اللفظ بينها بل نسبته ندرة الاشتراك اختيار قول ابن جني فيها زاد على الواحد وبناء اهل اللسان على التعويل على الاستعمال في مقام الوضع مختص ايضا بالاول اذا لم يعهد منهم التعويل بمجرد الاستعمال لاثبات الاشتراك مضافا الى اصالة عدم الوضع التسليم عن المعارض في الثاني دون الاول لاستحالة المجاز بلا وضع فلا ضير في نهوض الوجوه المزبورة دليلا على الوضع حيث لا يعارضها اصالة العدم وعدم نهوضها دليلا عليه نعم يعارضها

اقول قد عرفت جريان الوجوه المذكورة في متحد المعنى في كثير من صور متعدد المعنى واما حديث معارضتها باصالة عدم الوضع في المتعدد دون المتحد فيه مع عدم تمامية في بعض صور المتعدد كما اذا كان المعنيان غير متناسبين فان اصالة عدم الاشتراك غير جارية للعلم بوضع اللفظ لهما او لمعنيين اخرين متناسبين لهما ان ظاهر الاستعمال على تقدير اعتباره في اثبات الوضع لا يعارضه اصالة عدم الاشتراك كما لا يخفى على تقدير عدم الاعتبار فلا وجه للتعويل عليه في مقام تعيين الموضوع له والفرق بين المقامين واضح كما لا يخفى

بقي امور الاول لا يخفى ان ثمرة البحث بين الاقوال في الاستعمالات المجردة عن قرينة المراد فانها على قول السيد محمولة على ذلك المعنى الذي وجدنا استعماله فيها وعلى القول المشهور واقفية كما انها

فى العلائم العلمية المعرفة للحقيقة والمجاز

على قول ابن جنى انه بجعل هذا فى مقر المعنى واما منعه فقد صرح غير واحد من الاعلام بانه لا ثمرة فيه بين الاقوال للزوم التوقف فى الاستعمال المجرد عن القرينة على جميع الاقوال وفيه نظر لان الاستعمال المجرد اذا كان معه ما يمنع عن ارادة احد المعنيين يحمل على المعنى الاخر عند المستبد ومجمل عند غيره لان المشترك بمعنيين فى بعض معانيه اذا امتنع ارادة غيره والله الهادى **ومن الطرق الظنية ايضا** صحة الاستفهام وعدمه فالاول دليل الحقيقة والثانى دليل المجاز فارادة الامر حقيقة فى الطلب لصحة الاستفهام منه ومجاز فى الفعل لعدم الاستفهام وذكره بعض وفيه نظر واضح هذه عمدة ما يعول عليه فى معرفة الوضع بالمعنى الاعم من الطرق الظنية وقد ذكروا اشياء اخر يفيد الظن بها كالقياس والشهرة وغيرهما ومما ذكرنا يعرف الحال فيها لان الاعتماد بها مبنى على حجية الظن مطلقا فى اللغات وقد عرفت ما فيه **واما العلائم العلمية** فهى ايضا كثيرة نذكر منها شطرا نقتفا للهموم الابناء بها منها التبادر من اللفظ بمعنى السابقة والمراد به هنا حضور المعنى فى الذهن من اللفظ المجرد عن القرينة واشتقاق الذهن اى ذهن السامع الى المعنى وعلى التقديرين فالاطلاق مبنى على ضرب من المسامحة والتنزيل والتشبيه فكان كل من المعنى والذهن يسبق الى الاخر من بين المعانى والاذهان فالمسبوق عليه على الاقل سائر المعانى وعلى الثانى اذهان غير السامع ومنه يعلم ان نسبة السبق الى المعنى اولى من نسبته الى الذهن هذا اذا كان الاطلاق مبنيا على معناه الحقيقى اعنى السبق واما لو كان مبنيا على ملاحظة لازمه اعنى مجرد الحركة بان جعل المعنى الذى اطلق باعتبار وعلى الخصوص والانتقال المذكور من هذه الحركة كان نسبته الى الذهن اولى من نسبته الى المعنى كما لا يخفى على المتامل وجعل شارح المختصر علامة الحقيقة ان لا يتبادر غيره الى الفهم فى المسبوقية ان علامة المجاز عدم سبق المعنى الحقيقى الى الذهن وما فعلناه يوافق كلا منهما فى احد العلامتين كما فى مجموعهما وهو احسن اذ يرد على ما ذكره اشارح ان المجاز ان كان حقيقته مجهولة لانتهاء التبادر غيرها الى افهام اهل العلم بالوضع لا بقال الكلام فى علامة الحقيقة التى يعتبر فيها الاستعمال واللفظ المستعمل لا يخفى حقيقته عند الكل لانا نقول هذا وان كان نادرا الا انه امر ممكن ولو كان غير واقع ومحافظة الحاد على تحمل الممكن لازمة ويرد عليها فى المنسبة انها الحقيقة المجهولة لانه لا يتبادر الى الذهن عند سماع اللفظ منافاة الى سلامة ما ذكرنا من الاشكال الذى اورده الامدى فى محكى الاحكام فى المقام وعدم سلامتها الا بتوجيهات وتكلفات وتعسفات وهو النقض بالمشترك المستعمل فى المعنى المجازى فانه يستدل عليه بانه غير لا يتبادر لان المشترك لا يتبادر منه شئ من معانيه عند عدم القرينة مع انه مجاز وبالمشترك المستعمل فى احد معنييه فانه لا يسبق الى الذهن وهو ظاهر لا يخفى واما ما ذكرنا عن الاشكالين من غير تعسف وتكلف فواضح لان العلامة لا يجب ان تكون جارية فى جميع الحقائق كما لا يخفى وثبوت الوضع فى المشترك بالنسبة الى كل من معانيه وعدم تحقق التبادر غير ضار وكذا عدم ثبوت علامة المجاز اعنى التبادر الغير فى مجازات المشترك منافاة الى ان المشترك يتبادر منه جميع المعانى تبادرا معتبرا فى الدلالة على الوضعية اعنى مجردا عن انضمام القرينة كما ينبه عليه فى تعريف الوضع **واما ما اجاب به** الشارح فى المقام من ان المتبادر هو احد المعانى بعينه وان لم يتميز فى ارادة المتكلم وهو حقيقة فيه اولا ان النقض يلاحظ بالنسبة الى غيره فانه معنى حقيقى مع عدكونه متبادرا وثانيا ان ذلك موقوف على توقف الدلالة على الارادة وعدم جواز ارادة المعنيين مثلا فى استعمال واحد وسيتضح فسادا الاقل والخلاف فى الثانى مع كون اعتبار هذه العلامة غير خال عنه **فان قلت** يرد على ما بينت فى المشترك من كون المتبادر منه جميع المعانى انتفاء علامة المجاز لانه يصدق على كل واحد من معانيه ان غيره يتبادر فيلزم ان يكون مجازا وهو باطل **قلت** بطلان اللازم ممنوع لان كل واحد من المعانى مجاز بالنسبة الى الاخر ومن هنا يندفع ايراد اخر وهو لزوم كل واحد من معانى المشترك حقيقة لكونه متبادرا ومجازا لتبادر غيره معها متضادان وجد الانتفاع انما الحقيقة والمجاز يختلفا باختلاف الجهتين فكل من المعانى حقيقة بملاحظة ما يختص به الوضع مجاز بالنسبة الى الوضع المختص بالاخر **فان قلت** فقد منعت فيما سبق جواز كون المشترك مجازا فى بعض معانيه بعلاقة الاخر فكيف تطلق هنا بكونه مجازا بالنسبة **قلت** المراد بكونه مجازا هناك كونه خلاف الموضوع له والممنوع سابقا انضمامه بالاستعمال المجازى وقد يذب عن التنافى الاول بان تبادر الغير مع عدم علامة المجاز لا يمكن ومرجعه الى الجمع بين القولين المتقدمين فى علامة المجاز وهو مبنى على القصور عن ادراك معنى العلامة لان تبادر الغير فى نفسه دليل عقلى على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك الغير فكيف يعقل توقف الدلالة على شئ اخر واعلم ان المدعى فى هذه العلامة حسبما امتناع كون المعنى حقيقة ومجازا بالنسبة الى لفظ واحد وقد عرفت فساده فكيف كان فلا يرد الاشكال ان سبق المعنى الى الذهن من اللفظ المجرد دليل عقلى على الوضع بعد عدم المناسبة الذاتية لاستحالة الترجيح بلا مرجح وانحصار الترجيح فى الوضع وقد اورد على هذه العلامة اشكالان **احدهما** انها غير مطردة لان نسبة اللفظ الى جميع المعانى عند الجاهل بالوضع سواء فيستحيل سبق بعضها دون بعض الى ذهنه فالسبق المذكور يتوقف على العلم بالوضع كما يتوقف هو عليه وما قيل من امكان سبق المعين

الى الذهن بدون العلم بالوضع من اشتهارها واستعمال اللفظ وحصول المؤانسة الذهنية بملاحظة الاستعمالات مدفوع بان تلك الاستعمالات التي علم بها الجاهل بالوضع انكانت مجردة عن القرائن المفيدة للمراد لم يحصل منها ادراك مناسبة وعلقة بين اللفظ والمعنى حتى يوجب انتقال الذهن البه من اللفظ المجرد وانكانت مقرونة بالقرينة **فنقول** ان الاستعمالات المحفوفة بالقرائن لا تصلح لان تكون منشأ الظهور اللفظ في المعنى عند التجرد عن القرينة كما اوضحنا الكلام فيه عند تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني حيث ذكرنا مخالفة بعض المحققين في ذلك وذكرنا ما فيه من مخالفة الانصاف والاعتبار نعم على هذا قدرة بتم ذلك الكلام فانكاره على هذا القائل ليس في محله **فان قلت** الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المنفصلة صالحة لان تكون منشأ الظهور اللفظ المجرد في المعنى كما في المنقول والمجاز المشهور **قلنا** نعم لكنها تفيد العلم بالوضع عن ربط المعنى بنفس اللفظ قبل العلم بالتبادر فيكون التبادر معلولا للعلم بالوضع والا لزم ان لم يفد العلم بالارتباط المزبور فكيف يكون منشأ لحصول التبادر وعلى تقدير امكان ذلك فمثل هذا التبادر كما يعقل ان يكون دليلا على الوضع لاستناده الى الاستعمال الآتي هو في نفسه اعم من الحقيقة والمجاز فتدبر **ثم** ان ورود القدر غير متوقف على بطلان القول بالمناسبة الذاتية على ما هو المعقول من احد الامرين هذا القول وهو توقف العلم بها على الوضع نعم على بعض ما فيه من الاحتمالات السخيفة من كون عدم توقف العلم بتلك المناسبة على اعلام الواضع بالوضع لكونه امرا بديهيا التي لا تخفى على العوام فضلا عن الخواص لا بد من توسيط بطلان القول بالمناسبة في بيان ورود القدر فما صنعه غير واحد من التوسيط بقول مطلق ليس على ما ينبغي **الثاني** النقض بالتبادر الحاصل في بعض اقسام المجاز المشهور **وتوضيحه** ان اللفظ باعتبار كثرة الاستعمال وغلبته شهرة في المعنى المجازي واحد المعاني الحقيقية انما ينقض البه بطل المقدمة الاخيرة اعني تعين المرجح في الوضع اذ قد يكون غيره وهذا البيان اولى من تقرير الايراد بان اللفظ لا يتبادر منه الحقيقة اذا كان له مجاز مشهور وجه الاولوية ما مر من ان العلامة لا يلزم ان تكون منعكسة فقد لا يجري في بعض الموارد وانما العيب تخلفه كلا او انعكاسه عموما **اقول** وهذان الاشكالان ليسا في كتب القوم لهما عين ولا اثر وانما صدرا من غير واحد من المتاخرين والتحقيق عدم ورود شيء منهما **اما الاول** فلان المدار على ذهن العالم لا ذهن الجاهل والقدر انما يرد على الثاني سيظهر ان كلمات القوم في ذكر هذه العلامة مع عدم الاشارة الى كونها دورية مع التعرض لها في العلامة الاتية كلها مبنية على ذلك وقد يقترح به عبارة العضدي حيث قيد الفهم بفهم اهل اللسان وعليه جرى ايضا المحقق القمي ونعم ما جرى نعم يبقى هنا مطالبتهم بالفرق بين هذه العلامة والعلامة الاتية حيث ذكروا انها دورية حتى وقعوا في فخ اضطراب وغلط لم يذكروه في هذه العلامة مع عدم الفرق بينهما بوجه من هذه الحيثية كما ستقف واما على تقدير تسليم الذهن الجاهل فقد تعرض بعض المحققين لدفع القدر بالفرق بين العلم والعلم بالعلم فجعل الموقوف عليه التبادر العلم بالوضع والموقوف على التبادر العلم بالعلم بالوضع فالعلم بالوضع عنده سبب للتبادر والتبادر سبب للعلم بالعلم بالوضع **واجمل** اخر بالفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي فجعل الاول موقوفا على التبادر والثاني موقوفا على التبادر ولا يعقل دوره الى الاول كما يشهد به مثاله هذا العجب العجيب الذي دل في اكثر التحقيقات معنى لفظا **وكيف كان** نرد عليهما بعد المساعدة على الفرق بين العلم والعلم بدور على امكان تصور العلم الاجمالي العلم التفصيلي من غير رجوع الى الاجمال والتفصيل المعبر بهما عن القياس الذي لا ربط له بالمقام كما يظهر بالتامل انما بعد ان عما صرح به العامة والخاصة في هذه العلامة حيث جعلوها دليلا على العلم بالوضع للجاهل لا للعالم ولا لغير الملتفت لعلمه ضمنا الى ان ما ذكر من عدم الالتفات الى العلم وعدم غفلة العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي على تقدير صحته ففي غاية البعد ومجاري هذه العلامة قد بلغت في الكثرة انشاءها كما لا يخفى على المنصف **واما الاشكال الثاني** فالتحقيق في الجواب ان كثرة الاستعمال تارة تكون في مبادئ الموضوع له واخرى في نفسه فان كان الاول جيدا اذ لا يمنع امكان بلوغ الكثرة الى ذلك الحد مع بقاء الحقيقة الاولية ان اللفظ في مثل هذه الشهرة يتعين للمعنى المجازي ويكون حقيقة فيه وقد تقدم بعض الكلام في ذلك حيث اشرنا الى مخالفة بعض المحققين في تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني وسيأتي في التنبيه الاتي ما يوضح المقال انشاء وثانيا لو سلمنا بلوغ الشهرة الى ذلك الحد كما هو احد الاقوال في المجاز المشهور فالقواعد المحكمة في تعهد القواعد تاتي الانصراف الى المعنى المجازي مع قطع النظر عن القرينة مما يقضي باسقاط صحيح العقل ولو كانت القرينة هي الشهرة فالذهن لا يلتفت الى المجاز مع بقاء الوضع الا بعد الالتفات الى العلاقة الذي هي الشهرة فيخرج هذا الانصراف عن الانصراف المجعول علامة اعني انصراف اللفظ بمجرده مع قطع النظر عن جميع ما سواه الى المعنى وعلى ذلك بنى القوانين وفرق به بين الانصراف الموجود في المجاز المشهور وانصراف اللفظ الى المنقول حيث ان الاول مسبب عن ملاحظة الشهرة دون الثاني وبعض من لم يتحصنه من الاجلة زعم ان الانصراف الى المنقول البالغ قد يتسبب عن ملاحظة الشهرة عدل عنه الى جواب اخر **وحاصله** ان الانصراف في المجاز المشهور انصراف ثانوي متفرع على ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي ولذا يترتب عليه اثار المجاز من البلاغة والبلاغة وغيرها بخلاف

الانصراف المنقول اليه فانه ابتدائي غير ملحوظ فيه المعنى الاول قلت ومما حققنا ظهر فساد ما زعمه الفاضل المعاصر تبعا لبعض المتأخرين في الفرق بين المنقول والمجاز المشهور من ان التبادر في المجاز المشهور بواسطة الشهرة وفي المنقول من نفس اللفظ اقول ولعمري ان ما ذكره اولى بالفساد اما اولا فلان من فرق بينهما بالملاحظة وعدمها اراد ان التبادر في المعنى المجازي المشهور تبادر ثانوي بمعونة الذهن عند سماع اللفظ بانتقال الى المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع ثم بعد الالتفات الى كثرة استعماله في المعنى المجازي يهجر عنه اليه وهذا في المآل ينطبق على ما اختاره في وجه الفرق واما ثانيا فلان النقل يستدعي هجر المعنى الاول وحصول علاقة بين اللفظ والمعنى تكون ملاكا تامة للانصراف الى المنقول اليه كالعلقة الحاصلة من تخصيص الوضع ومدخلية شيء في تأثير العلة التامة منتفية الفساد وان ادعي ان كثرة الاستعمال وان كانت سببا لحصول العلاقة الوضعية الا ان مجرد وجودها الواقعي من غير ملاحظتها لا يكفي كان ذلك باعثا مطردا فلا وجه لانتقال الذهن الى المنقول منه في بعض المنقولات بدون ملاحظتها ثم ان المجاز المشهور على تقدير امكانه مما ليس له اثر واضح في العرف فلو وجد ففي غاية الندرة فكيف استشهد على مدعاه بترتب آثار المجاز على المجاز المشهور مستفادا الى انه استعمال الامر في الندب من امثلة المجاز المشهور عند القائلين بثبوته وبخل لا نجد فيه شيئا من تلك الآثار والتحقيق ان الفرق بينهما انما هو بالاجمال والبيان فالمجاز المشهور ما كان من المجازات العرفية باعتبار غلبة الاستعمالات والمنقول ما كان ظاهرا في المعنى المجازي كما سنشير اليه في المنتب الا اني لم ابن على مذهب احد في هذا المقام فلا بد من الفرق بينهما بما ذكره المحقق الفرق فانظر تمام الكلام وانكان الثاني بانكار كثرة استعمالات اللفظ في فرد الموضوع له راجعنا اولا بالمنع وتوجه ارتضاء المطلقات الى الافراد الشائعة بمثابة من باب الاخذ بالعدد المنبئ كما هو احد وجوه الفرق بينه وبين المجاز المشهور وثانيا بما مر ايضا في القسم الاول من الفرق بين الامرين الثاني من ان اللفظ والمعنى من ملاحظة شيء خارجي ويمكن ان يجاب ايضا بان حمل المطلق على الفرد الشائع ليس من باب تبادره من اللفظ ولو بملاحظة الغلبة بل من باب تعدد الدال والمدلول فافهم وبما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالمشترك المشهور في بعض المعاني في علامة المجاز نظرا الى ان عدم كون الغير المشترك متبادرا بل غيره يتبادر يلزم ان يكون مجازا على القولين في علامة المجاز وجه الظهور ان تبادر المشترك انكان مع ملاحظة الشهرة فهذا ليس من التبادر المبحوث عنه وانكان مع قطع النظر عنها فاللفظ ليس مشتركا بينه وبين الغير المشهور لان بناء العلاقة الوضعية على تأمة الالتفات الذهن الى الموضوع له عند سماع اللفظ فمع عدم الالتفات كيف يعقل بقاء العلاقة الوضعية تنبيهات فيها تحقيقات الاول نقل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيره في المجاز المشهور انه الاثارة الحمل على الحقيقة الراجح والحمل على المجاز المرجوح والتوقف وتوضيح الحال فيه يتوقف على الكلام اولا في تحديده وتمييزه عن المنقول وثانيا في سببية ثالثا في امكانه ورابعا في وقوعه وخامسا في حكمه فههنا مقامات اما الاول فنقول المراد بالمجاز المشهور المتنازع فيه على ما مر سابقا ما كان الظهور الناشي من كثرة الاستعمال فيه مستندا الى الظهور الناشي من وضع بان يكون اللفظ مع قطع النظر عن الشهرة بانيا على ظهوره في المعنى الحقيقي ومع ملاحظتها ظاهرا في المعنى المجازي ومع ملاحظة الوضع والشهرة معا مجملا مترددا بين المعنيين فعلى كل من الجانبين امارات تظنية تعارضان فينشأ من الترجيحات من الجانبين وحاصله ان تبادر المعنى المجازي في المشهور تبادر تقديري معلول على فرض عدم معارضة لاصالة الحقيقة فلو كان الظهور الناشي من الشهرة اضعف من الظهور المستند الى الوضع او العكس خرج عن المجاز المشهور المعرف وبما يظهر من تفصيل بعض المحققين كونها من اقسام المجاز المشهور ايضا وهو بعيد عن ظاهر كلماتهم القوم فانظر الى ما في المنية وتمهيد القواعد وسائر الكتب الاصولية تجدها صريحة وظاهرة فيما ادعيناه ثم ان الشهرة انما توجب الظهور في حال الوضع له اذا كانت الاستعمالات المحتفة بها مجردة عن القرائن المتصلة كما هو صريح الكل او الجل خلافا لبعض المحققين حيث صرح بامكان ظهور اللفظ في المعنى المجازي بسبب الاستعمالات المحفوفة بالقرائن المتصلة ايضا وقد سبق ذلك في تقسيم الوضع الى التعييني والتعيني كما سبق بسط المقال في تزييف هذا الرأي واما الفرق بينه وبين المنقول من حيث المهية والحقيقة فقد ذكرناه انفا ومن حيث الثمرة فيأتي الكلام فيه بعد نقل الاقوال

واما المقام الثاني فقد ذهب الى بعض الاعاظم ما يظهر منه عدم الامكان والحق انه ممكن وقد يستدل على الامتناع بان وجود المقتضي مع عدم العلم بالمانع علة تامة للحكم بالمقتضى بعد بقاء الوضع الاول الذي يقتضي الحمل على الحقيقة على حاله وعدم تجرد الحقيقة الاولية مع عدم العلم بالقرينة الصارفة عن اللفظ لا يحالة الى المعنى الحقيقي سواء لوحظ الشهرة ام لا ويدفعه ان عدم العلم بالمانع لا يكفي في تأثير المقتضي بل لا بد من عدم المانع واقعا ومع الشك فيه يحصل الشك في المقتضى نعم ربما يتأتى وقوعه على وجه مسلم بين الكل او الجل اذ ليس في المجازات ما يكون بهذه المثابة وما نقل من بعض الاعاظم ظاهره الخلاف في هذا المقام لا في الامكان فيؤول ظاهر فيما مر في القوانين والاقوى وجوده نعم استعمال الامر في الندب كذلك عند صاحب المعالم الا انه مخالف للرأي الاكثر بل الظاهر عدم

المنقول في محل المجاز المشهور فيه ثالث واقع

مواقفة

موافقة قوله لفعله حيث قالوا حيث لا يظن به التوقف في الأوامر المجردة من القرينة وأما حكم على تقدير الإمكان والوقوع فقد اختلف فيه
الى أقوال ثلاثة أحدها ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة الثاني الحمل على المجاز الراجح وهو المحكي عن ابي يوسف الثالث
الوقف وهو خيرة الأكثر ويمكن الاستدلال على الأول بما اشير اليه في وجه الامتناع من ان المقتضي وهو الوضع موجود والمانع غير
معلوم او معدوم فوجب بالأصل ترتيب الحكم بترتب المقتضى على المقتضى بعد ظهور عدم العلم بالمانع غير كاف بل لا بد من احراز العدم بالوجدان
او بالتنزيل وهما مفقودان في المقام اما الأول فواضح واما الثاني فلان التنزيل على عدم القرينة ليس الا الأصل وهو غير نافع في المقام بما مر
العدم استحقق في الاستدلال على القول المختار **وقد يجاب** عن اصالة عدم القرينة بان الشك في المقام شك في ما يتبعه
الموجود وهي الشهرة فلا يتم على الأصل منعها او في تعيين الحادث بعد العلم بوجوده للعلم الاجمالي بملاحظة المتكلم احد الأمرين من
الوضع والشهرة واصالة العدم ملاحظة احدهما معارضة باصالة العدم ملاحظة الاخر وضعفها ظاهر **اما الأول** فلان اصالة
العدم لا يفرق فيها بين الشك في وجود المانع وما يتبعه الموجود **واما الثاني** فلان استعمال اللفظ فيما وضع له لا يستدعي ملاحظة
الوضع اجمالا او تفصيلا بخلاف الاستعمال في المعنى المجازي كما سبق نعم لو تم المعارضة عند من زعم انه لا بد في الموضوع له من ملاحظة
الوضع ويستدل على الثاني بان اللفظ مع ملاحظة الشهرة يكون ظاهرا عرفا في معناه المجازي فيندرج تحت الظواهر اللفظية التي
لا اشكال في وجوب متابعتها شرعا وعرفا ويرد عليه انه مصادرة واضح الخطب حتى يكون المعنى المجازي من الظواهر الشائعة كالأمر
الواقع عقيب الحظر في الاباحة بالمعنى الأعم فانا ندعي ان اللفظ اذا غلب عليه الاستعمالات المجازية اندرج تحت المجملات المرتبة باعتبار
مصاديقه الظهور الناشئ من الشهرة للظهور الناشئ من الوضع واصالة عدم القرائن ومن هنا يظهر ان المختار هو القول الثالث
للمشهور الذي عليه المحققون **اما أولا** فلما ذكره القوم من تعارض الظهورين وتساقطهما **واما ثانيا** فلما مر في رد القول
الأول وحاصله مرجعا الى ان اصالة الحقيقة انما يعتبر عرفا اذا لم يكن مع اللفظ حال صدوره ما يصلح كونه قرينة صارفة فتباح نصب
موهونة والأصل في ذلك ان مجرد الوضع لا يكفي في حمل اللفظ على الحقيقة مع الشك في القرينة بل لا بد ان يكون للفظ ظهور نوعي
عرفي في ارادة المعنى الحقيقي وهو انما يكون اذا كان اللفظ في حين صدوره مقرونا بعدم المانع الذي هو القرينة ثم طرء الشك في وجود
المانع واما اذا كان مقرونا في حال صدوره بما يحتمل مانعيته فلا ظهور له والمتيقن من ذلك انما هو اصالة عدم المانع في الأقل اما مانعة نوعية
عند العقلاء دون الثاني ومن اجل ذلك يبنى اجمال المخصص المتصل الى العام فيجعل مجملا اتفاقيا وقد ذكرنا بظهر وجه التوقف في مسئلة الاستثناء
المتعقب بالجمل واشباهها كما بانى انفا **فان قلت** ما ذكرت من عدم وجوب الحمل على الحقيقة عند الشك في ما يتبعه شيء مقرون
باللفظ لو تم فانما يتم فيما اذا كان الامر المحتمل كونه قرينة لفظا موجودا في الكلام واما غيره من الامور الخارجية كالشهرة وقرائن الأحوال
فمنع هذا البناء يوجب سد باب الاستدلال بالأدلة اللفظية الشرعية اذ ما من خطاب الا وهو محفوف بحال او مقال يحتمل كونه
مانعا عن الحمل على الحقيقة فلو بني على اجمال كل خطاب مقرون بما يحتمل كونه مانعا استحال الاستفادة من غير الخطابات الشفاهية
مضافا الى ان هذا هو الذي اتكئ عليه في ابطال ما اجيب به عن دليل القول الأول **قلنا** اما ما ذكرنا انما هو فيما اذا علم بصلاحية المقرون
بالخطاب لكونه مانعا وقرينة صارفة كالشهرة فيما نحن فيه والاستثناء فيما اذا تعقب جملا متعددة فلا يجري مع الشك في اصل القرينية
وملخص ما حققنا ان الشك في القرينة الصارفة تارة يتصور على وجوه ثلاثة الأول ان يعلم بصدور اللفظ عاريا عن جميع القرائن ويشك في وجود
القرينة المنفصلة عن الخطاب الثاني ان يشك في وجود القرينة باعتبار الشك في صلاحيتها بقارنة من الاحوال والاقوال وغيرها
الصنف الثالث ان يشك في وجودها باعتبار الشك في اتكال المتكلم عليها مع احراز صلاحيتها للتعويل كالشهرة فيما نحن فيه ونعلم الحظر
في الامر الواقع عقيب الحظر باصالة عدم القرينة فما لعرف والظهور اللفظي انما يسلمان في الاولين دون الثالث **والفرق** هو ان
ظهور الخطاب بافادة المعنى المجازي غير محرز في الاولين بخلافه في الثالث ومن الواضح ان احراز صلاحية المقام لارادة كل من الحقيقة
والمجاز انما يمنع عن حصول الظن من اصالة العدم ولو شأنا بخلاف ما لو كان اصل التصلاحية مشكوكا فانهم والفرق بين هذا الوجه
والوجه الأول هو ان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مسلم على الأول ولكنه معارض بالظهور الناشئ من الشهرة وغلبة الاستعمال
في المعنى المجازي ممنوع على الثاني **ومنه يظهر** ان لوجه هذا الوجه عن الأول لان الظهور اللفظي انما يسلم لو لم يعارضه
الظهور الآخر الحاصل لا من غير ظواهر الالفاظ كالغلبة ونحوها وكذا لا يتوقف في العمل بالعام مع شيوع التخصيص وغلبته الى
ان قالوا ما من عام الا وقد خص كما بانى توضيحه **ثم انك** لا يذهب عليك ان هذا لا يرجع الى القول بانا طرحنا ظواهر الالفاظ
بالظن الفعلي وبعد الظن بالخلاف حتى لو ظن بالقرينة او بالمعارض سقط عن الاعتبار بل الساقط اعتبارها بالظن النوعي

لان اللفظ المخوف بما يصلح للقرائن من الامارات النوعية انتهى فافهم وانظر بقية الكلام في المقام الثاني هذا ثم ان بعض محققي المتاخرين فصلا في المقام فقسم الاشارة في مبحث الوضع وتردد هنا وبعد وقال ان حاصل ما ذكره ان الشهرة لها درجات خمس الشهرة البالغة الى حد صلاحية التعيين دون التعين فيتم لو ثبت قرينة صارفة فانها تصير حجة الحجا المشهور على ما سواه والشهرة البالغة الى حد التعين مع الظهور الوضعي بعد ملاحظتها والشهرة البالغة الى حد الرجحان عليه مع ملاحظتها انتهى والشهرة البالغة الى حد اجمال اللفظ بدون ملاحظتها مع رجحان المجاز بملاحظتها والشهرة البالغة الى حد رجحان المجاز انتهى بدون ملاحظتها فكيف معها قال اللفظ في المراتب الثلاث الاول بان على محكم حقيقة لانصراف اللفظ الى الحقيقة بدون ملاحظتها بل ومع ملاحظتها في الاولى دون الثانية والثالثة لانه في الثانية بملاحظتها مجاز وفي الثالثة محمول على المجاز وفي المرتبة الرابعة والخامسة منقول الى المعنى الثاني اقول اما ما ذكره في المرتبة الاولى وحاصل الفرق بين المرتبة المعينة والصارفة وصلاحية الشهرة في تلك المرتبة الثانية دون الاولى فهو مبني على ما اشتهر من انا نعقل الحقيقة فنقرب المجازات والكلام بعد في صحته لان الشهرة انكانت حجة فمقتضاها تحكيم الامرين والا فكيف تكون قرينة المعينة ولذا الاجمال المشترك على اشهر معانيه كما صرح به المحقق القمي قدس سره الا ان يقال بانه لا ملازمة بين الامرين لان الصارفة مصادمة للاصالة الحقيقة والمعينة غير مصادمة لها ولا بعد في اعتبار شيء عند العقلاء في مباحث الالفاظ اذا لم يعارضه دليل فالغالب ما يعتبره العقلاء اذا لم يكن في مقابلها اصل لفظي لا مطلقا بمعنى ان اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة تصير من الظواهر الثانوية في المجاز الذي غلب استعماله فيه بالنسبة الى سائر المجازات وهو حسن واما ما ذكره في المرتبة الثالثة فيه اشكال لان الشهرة اذا لم تكن بالغة حد النقل فكيف توجب حمل اللفظ على المجاز وانى دليل على اعتبارها فان قلت الدليل على اعتبارها ان بملاحظتها يكون اللفظ من الظواهر العرفية في المعنى المجازي المشهور والظواهر اللفظية حجة اجماعا قلنا اذا كانت الشهرة بحيث يجعل اللفظ من الظواهر العرفية فيكون اللفظ حينئذ من المنقولات لا انا لا نعني بالمنقول الا ما كان ظهوره في المعنى الاول منقلبا الى ظهوره في المعنى الثاني في العرف بسبب كثرة الاستعمال فان قلت المنقول ما كان ظاهرا في المعنى الثاني بدون ملاحظة الشهرة وقد فرض هنا توقف الظهور على ملاحظتها فالفرق حاصل قلنا لا اثر للملاحظة وعدمها في الشهرة البالغة الى حد حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى كما يشهد به المراجعة الى الوجدان فان غلبة الاستعمال ان بلغت الى ذلك الحد فلا يتوقف على ملاحظتها والا فلا ينفع الملاحظة وفيه تامل واما قوله بالنقل في المرتبة الرابعة فقد تقدم تزييفه في مبحث الوضع بما لا مزيد عليه لان التردد بين المعنى الاول والمعنى الثاني مع قطع النظر عن الشهرة مبني على عدم اعتبار الهجر في المنقول وامكان بقاء المنقول منه على حاله مع تجدد وضع اخر بسبب كثرة الاستعمال وقد ذكرنا ما فيه من البعد عن كلمات القوم الظهور هما في عدم تحقق النقل الا بعد هجر الاول كما هو ظاهر عبارة المعالم ورضي به المحشون غيره قدس سره بل عن الاعتبار التسليم انتهى لانا لا نجد فرقا بين تعيين وكثرة الاستعمال في ان الاول يمكن ان يكون سببا لحصول العلاقة بين اللفظ ومعنيين متضادين في مرتبة واحدة وحال واحد بخلاف الثاني فان سببيته لحدوث العلاقة بين اللفظ والمعنى بعد انكان العلاقة الوضعية منحصرة في غيره لا تخرج من نسب عقلي او عادي فانا نجد ورب ما يظهر هذا التفصيل من السيد المقصد في شرح الوافية قال بعد ان ذكر ان المعنى الاول هو الاصل في الافادة قبل تجدد معنى اخر ثم ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا ويدخل فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد او متعدد وقد يكون مع الهجر وهو المنقول البتة جميع هذا يكون من عوارض الوضع الى ان قال والمجاز الغالب الذي يهجر معه الحقيقة ملحق في هذا المقام بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا لكن بعد ان يكون المراد بالاشتراك الوقف الذي هو انواع الاشتراك كما هو المقول في المجاز المشهور وليس المراد هو الاشتراك الحقيقي في المجاز المساوي والمقول بحصول النقل بالهجر المعنى الاول فليرجع الى مقالته المفصلة بل الذي يظهر من التامل في كلامه خصوصا بعد ملاحظة تصريحه باعتبار الهجر في المنقول قبل ذلك انه اراد بالمشترك الذي جعله من اقسام الحقيقة في صدر كلامه المرجل وبالنقل ما حصل بالوضع التعييني واراد بالمجاز الغالب النقل الحاصل بكثرة الاستعمال لا بتخصيص مختصر واراد بالمجاز المساوي الذي حكم بالوقف عند الاكثر وان المراد بالاشتراك هو الوقف بل لو اطلق الاشتراك على حقيقة لم يكن بغريب غاية الامر ان يقال ان الاشتراك المصطلح ما كان التردد بين المعنيين فيه بسبب تعيين الواضع فلا يطلق على ما اذا حصل التردد بسبب الاستعمال وهو سهل مع انك عرفت سابقا ان الاشتراك اطلاقا اخر اعم من المنقول والمرجل هذا ثم ان ظاهر المحقق القمي ان القائل بحمل المجاز المشهور على المعنى المجازي ايضا لا ينكر جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بلا قرينة انكالا على الوضع كالقائل بالتوقف فيشارك من المنقول حينئذ على القولين لان النقل يمنع عن جواز استعمال في الحقيقة المرجوحة بلا قرينة وهذا يستفاد منه امران احدهما ما قلنا من اعتبار الهجر في النقل والثاني لزوم التوقف على القولين في

المجاز م

المجاز

المجاز المشهور كما تقدم اذا جاء استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بلا قرينة جاء الاحتمال الموجب للتوقف والاجمال في جميع الاستعمالات بخلاف الفرق بين القول بالتوقف والقول بالحمل على المعنى المجازي فلا بد في ابداء الفرق بين المذهبين ان يقال ان النزاع في المجاز المشهور صغروي تفرع على امكان رجحان المعنى المجازي على الحقيقة قبل الوصول الى درجة القطع والجزم واخرى يدعى امكانه مع التوقف في الاستعمال نظرا الى عدم الاعتداد بذلك الرجحان الناشئ من كثرة الاستعمال وليس فيه كل البعد فتأمل واغتنم والتحقيق ان النزاع صغروي بمعنى اخر كما يظهر من توجيه الاقوال الثلاثة بما ذكرنا وهو كون المجاز المشهور ظاهرا في المعنى الحقيقي او المجازي او مجملا فابو حنيفة يدعي بقاء ظهور اللفظ في المعنى الموضوع له كان ابا يوسف يدعي الظهور في المعنى المجازي والمشهور يقولون بالاجمال ومن زعم منهم على ظهوره في المعنى المجازي وان اختلافهم انما هو في الحكم بعد التسالم عليه كما يشعر بذلك اعتراضهم بتبادر المعنى المجازي واعتذارهم عنه بالاستناد الى ملاحظة الشهرة هذا التبرع على الامر كل الابتناس كيف وبعد التسالم على الظهور اللفظي لا ينبغي الخلاف في اعتبار اجماعا والعجب انهم مع توقفهم في المجاز المشهور كيف اعترفوا بتبادر المعنى المجازي حتى اعتذروا عنه بما عرفت ثم كيف فرقوا بينه وبين المنقول بما ذكرنا قبل التنبيه ودعوى تسالمهم على الظهور مع توقفهم في الحكم كيف يجامع دعويهم الاجماع بل الضرورة على حجية الظواهر العرفية فمن كلماتهم تشويش من جهة الاجد منقطنا الهادي الله الهادي ويمكن التيام هذه الكلمات باحد امرين احدهما ان يكون الملحوظ في الابراد التبادر الموجود في المجاز المشهور عند غير الملتفت بالوضع او الغافل لا الملتفت مع قطع النظر عن الوضع على ان يكون مرادهم بتبادر المعنى المجازي مع قطع النظر عن الوضع الغفلة عنه لا مجرد قطع النظر ولو مع الالتفات الى الوضع فان تسليم التبادر في المجاز المشهور حينئذ يجامع القول بالتوقف مع العلم بالوضع والالتفات اليه كما يظهر بالتأمل والثاني حمل كلامهم في المجاز المشهور بعد التسالم على تبادر المعنى المجازي على الاختلاف في ان ظهور لفظي حتى يتبع او ظهور غير لفظي حتى يعمل ويؤخذ بالمعنى الحقيقي او يتوقف بينه وبين المجاز فابو حنيفة يدعي كون التبادر في المجاز المشهور تبادرا حاصلا من امارة خارجة عن المنون اللفظية كالغلبة وابو يوسف يدعي انه من الظواهر اللفظية نظرا الى ان اللفظ مع ملاحظة الغلبة بعد من الظواهر العرفية في المعنى المجازي والاكثر يدعون الاجمال باعتبار منع الظهور او منع كونه لفظيا ثم ان الفرق بين المجاز المشهور والمنقول من حيث المباينة والجملة قد ذكرناه قبل التنبيه واما الفرق بينهما من حيث العمل على وجه يثمر في الادلة على القول الاول والثالث واضح لان اللفظ ان كان مجازا مشهورا حمل على المعنى الاقل عند ابي حنيفة ويكون مجملا عند المشهور وان كان منقولا حمل على المعنى الثاني على القولين واما الفرق بينهما على القول الثاني ففيه نظر وتأمل لان اللفظ على التقديرين يحمل على المعنى الثاني ويحتاج في حمله على المعنى الحقيقي الى القرينة فلا يثمر عمليته بينهما في الادلة ومثل هذا الاشكال يجري في المجاز المشهور الذي يتبادر منه المعنى المجازي لو قلنا بامكانه كما سمعت عن المحقق المذكور في تفصيل المزبور وقد يفرق بينهما كما في القوانين وغيره بان القرينة التي يحتاج اليها المعنى الحقيقي في المجاز المشهور نافية لحكم الشهرة التي هي قرينة شائعة للفظ عن الحقيقة ومقتضى الحمل عليه المنقول وهو كما ترى كما لا يترتب عليه ثمرة عملية كما لا يترتب على القرن المتقدم من استناد المعنى الثاني في المجاز المشهور الى ملاحظة الشهرة والى نفسها من دون توسيط الملاحظة في المنقول واما الفرق بينهما بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بلا حاجة الى قرينة في المجاز المشهور واخذا بمقتضى بقاء الوضع بخلاف المنقول فانه لا يجوز فيه ذلك الا بالقرينة كما كان في الحقيقي العرية انه فهو بين لا يثمر في مقام العمل وفي الاحكام مضافا الى ما فيه من البعد والاستحالة الواضحة لان ذكر اللفظ واراده خلاف الظاهر لا يقرن في فهمه وامتناع صدوره من الحكيم بين الظاهر الحقيقي والمجازي وكيف كان فلا يذهب عليك ان البحث في المجاز المشهور مختص بغير الخطاب الشفاهي الذي يحتمل فيه احتفافه بقرينة المراد فلا يجري في الخطابات الشفاهية لان المتكلم بالجمل القرنية في مقام التفهيم والتفهم بدون قرينة المراد نقض للغرض فيستحيل صدوره من المختار فضلا عن العاقل والحكيم فافهم واستقم

الثاني ان هذه العلامة كما تجري في المدلول المطابقي كذلك تجري في المدلول الالتزامي والتحقيق فيثبت بها ان المدلول المطابقي بلزومه ذلك اللازم ويتضمن ذلك الجزء ولذا يستدل بالتبادر على كون الامر على الوجوب بالالتزام وعلى كون الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء كذلك لان عدم الرضا بالترك لازم لمدلول الامر المطابقي اعني الطلب المتأكد وكذا الانتفاء عند الانتفاء لازم للعلية المدلول عليها الجملة الشرطية بالمطابقة ومن هنا قد يحتاج بالتبادر كما قد يخلج ببال بعض ورود الاشكال على هذه العلامة لانها تجري في اللازم مثلا مع عدم كونه معنى حقيقيا وكذا المدلول التضمني لكثرة التبادر لدليل على كون فهم التبادر مستندا الى وضع الواضع لا الى القرينة فيختلف الاستناد على حسب اختلاف التبادر فان كان تبادره من اللفظ على وجه الاستقلال اي بدون تبعية تبادر شيء اخر دل على كون المتبادر معنى استقلاليا للفظ وان كان على وجه التبعية دل على استناده الى الوضع بتبعية فحمل فهم من

التبادر

التبادر دليل على تمام من الاستناد الى الوضع والحاصل ان المراد بكون التبادر علامة للحقيقة كونه علامة لاستناد فهم المتبادر الى الوضع لا الى القرينة فقولهم انه علامة للحقيقة مسامحة واضحة ومتل على ما هو الغالب من صور استعمال الاعنى الشك في اصل المدلول المطابقي والغفلة عن ذلك اوهم الاشكال المذكور وان شئت الاستراحة عن هذا الوهم راسا قلت في تعريفه ما قلنا فيفهم الاشكال من اصله واما التفصي عن الاشكال بما ذكره بعض المحققين من ان تبادر الجزء واللازم ليس تبادرا من حاق اللفظ بل بملاحظة الملزوم والكل والعلامة هو التبادر المستند الى حاق اللفظ فمع انه يرد عليه انتقاض علامة المجاز لان المدلول الالتزامي والمتضمني على كلامه يتبادر بغيرها اعني المدلول المطابقي من حاق اللفظ في حال كونهما متبادرين بذلك التبادر الذي يلزم منه فساد القول بان الامر ظاهر حقيقة في الوجوب على خلاف اطباق الكل فانهم يصرحون بان المدلول الالتزامي والمتضمني حقائق لا مجازات بوجد دون ما اشرنا من ان فهمهما مستند الى الوضع لا القرينة نعم في المقام اشكال آخر وهو ان كثيرا من العلوم لا يخلو مجازا ولا ظنيا وهو ان هذه العلامة غير مطردة في المدلول الالتزامي فليس يجري في كل مدلول التزامي والذي يقتضيه احد من القائلين بوجوب المقدمة فيه بالتبادر من الامر بذي المقدمة بل الامر بالشيء على التحقيق عين النهي عن الضد فما الفارق بين المقامات فان فرق بينهما بانتفاء الملازمة وجلائها فيجري في الثاني دون الاول وبعبارة اخرى في المدلول الالتزامي البين بالمعنى الاخص دون الاعم والغير البين كما قد يستفاد ذلك من بعض كلمات المحقق القمي في بعض مقدماته المقدمة الواجب تنقيح البطلان لان خفاء الملازمة وجلائها انما يؤثر في خفاء التبادر وجلائه بمعنى كون التبادر بديهيا او حاصلا بعد التامل لا في اصله وقد يفرق بينهما بالتزام الوضعي والعقلي فان كان الاول بان كان اصل الملازمة بين المدلولين جعليا حاصلا من فعل الواضع وجعله واعتباره في عالم الوضع جرى في انتفاء التبادر وعدمه وان كان عقليا صرفا كالملازمة بين قابل المحل ومدلول الايتين فانها مما يدركها العقل وليست مما اعتبرها الواضع في الفاظ الايتين ولم يجر فيه ذلك وفيه ان الملازمة الجعلية مما لا تنفك عنها في الاوضاع معان مجاري التبادر من الالتزامات كلها التزامات عقلية فان عدة الوضا بالتزام لازم لماهية الطلب المتاكد لزوما عقليا كلزوم سائر لوازم الماهيات وكذا الملازمة بين مفهوم الشرط ومنطوقه لان منطوقه هو كون المقدم علة تامة للجزاء ومن الواضح ان الانتفاء عند الانتفاء الذي ينتقبه بالمفهوم لازم عقلي لشرطها وحسم الاشكال هو ان يقال ان المراجعة الى التبادر في اثبات المدلول الالتزامي مفروضة على صورة الشك في الملازمة لا محالة والشك فيها تارة ينشاء من الشك في المدلول المطابقي مع ثبوت الملازمة خفية او جلية بعد احراز المطابقة واخرى من الشك في اصل الملازمة مع معلومية المدلول المطابقي فان كان منشا الشك هو الاول امكن اثبات اللازم بالتبادر ومن هذا الباب اثبات الوجوب للامر واثبات المفهوم للجملة الشرطية لان الشك في دلالة الامر على الوجوب مسبب عن الشك في مدلوله المطابقي وانه الطلب الغير البالغ حد الحتم حتى لا يكون دليلا على الوجوب او البالغ البد حتى يكون دليلا عليه نعم يصح ان الطلب من الامور القابلة للشدة والضعف بحيث في المرتبة الضعيفة بالتذبذب في المرتبة المتاكدة الشديدة بالحتم ولازمها عدم الرضا بالترك فالمائز بين الطلب المتذبذب والطلب الحتمي ليس امرا من خارجين يكونان بمنزلة الفصلين لها بل التغاير بينهما انما هو بنفس الطلب كالتغاير بين مراتب الوجود فكما ان الوجود الضعيف مقهور من القوي بنفس الوجود فكذلك الطلب الشديد والطلب الضعيف فالقائل بدلالة الامر على الوجوب يدعي وضع الصيغة بازاء المرتبة الشديدة التي يلزمها عدم الرضاء بالترك ويستدل عليه بالتبادر والقائل بعدم الدلالة يدعي وضعها للمرتبة الضعيفة ويستدل عليه بعدم التبادر وعدم التبادر انما استعلاني مثل المدلول المطابقي حقيقة لا في المدلول المجازي ومن هنا اتضح جواب الخصم عن الاشكال المتوهم في الامر السابق فافهم وكذا الكلام في دلالة الجملة الشرطية فان الخلاف في دلالتها على المفهوم يرجع الى الخلاف في ان مدلولها المطابقي هل هو مطلق سببية المقدم للتالي التي لا يلزمها الانتفاء عند الانتفاء لجواز تعدد الاسباب او خصوص العلة التامة التي يلزمها ذلك فالاستدلال على ثبوت المفهوم للجملة بالتبادر استدلال به على تعيين المعنى المطابقي وكذا الاستدلال على نفيه بعدم التبادر وعدم التبادر انما يكون دليلا على نفي المدلول المطابقي معلوما كان الشك في استلزامه لذلك اللازم او لم يكن لامتناع التبادر في غير مجال لان مورد اثبات المعنى الموضوع له والمفروض عدم الشك فيه بل في استلزامه لذلك اللازم ومن هنا لم يحتج القائل بالتبادر في وجوب المقدمة وفي حرمة الضد لان الكلام في هاتين المسئلتين انما هو بعد الفراغ عن دلالة الامر على الوجوب وفي ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدماته او حرمة ضده لزوما بينا او غير بين ام لا الثالث قد علم تغايره للتبادر الناشي عن عدم كون اللفظ دليلا على الوضع وحيث كان علم الحال من حيث الاستناد الى اللفظ وغيره فلا اشكال واذا جهل الحال فمقتضى القاعدة هو التوقف وعدم الحكم بالوضع ولا بعدمه لان اصالة عدم القرينة الصحيحة معارضة باصالة عدم الوضع ومن هنا يظهر في كونه

والالزام

دليلا على الوضع اشكال اخر لان الجاهل بالاصطلاح اذا راجع الى مقام اهل اللسان ووجد ظهور اللفظ في المعنى فكيف يجوز كون ذلك الظهور مستندا الى الوضع لا الى قرينة خفية حالية او مقالية فيقال ان هذا اشكال في استعمال هذه العلائم والتمسك بها في اثبات الاوضاع اللغوية لا في كونها دليلا مع ان دعوى اطراد الشك في جميع موارد التبادر مكابرة لان العلم بانتفاء القرينة امر صعب عزيز كما لا يخفى وقد يتفصى عن الاشكال بما ذكره المحقق القمي وتلاه غير واحد من المحققين بالاكتفاء بمطلق الظن في نفي القرينة وبخصوص اصالة العدم الذي اشكالية منا بعثها عند العقلاء خصوصا في مباحث الالفاظ التي مدارها على الظن **اقول** يرد عليهم ان الاهتمام على مطلق الظن فيما يتعلق بالاوضاع فيظهر فساده بما لامزيد عليه **واما** الاشكال على اصالة العدم القرينة فقد عرفت من المقارنة باصالة العدم الوضع الآن فنقول ان الوضع معلوم اما لهذا المعنى المتبادر او لغيره فلا يجري فيه الاصل او لا ينفع باعتبار ابتلائه بمعارضة اصالة العدم الوضع لغيره فينفي اصالة العدم القرينة سليمة عن المعارض ومن هنا يتجه التفصيل بين ما اذا لم يعلم السامع وضعه لهذا المعنى لغير فلا ينفع اصالة العدم الوضع وبين ما اذا علم بوضعه لمعنى اخر فينفع ويرجع الى ما ذكره في تعارض الاحوال من اولوية المجاز من الاشتراك فلا وجه لما طال الحكيم به جانب الوضع في كلام الجماعة الا ان الصورة الثانية لا سرح للتبادر فيها الا احتضار ما يتحد للمعنى ولا باس في المشترك ففي التفصيل لا وجه له لكن الاعتماد على اصالة العدم قبل احراز المقتضي امر قابل للمناقشة كما مر بل مع احرازه ايضا على ما سيأتي في بعض المقامات الثاني الاتي وهو الشك في ان المتكلم اراد المجاز او الحقيقة لا الشك في ان المراد معنى حقيقي او مجازي نعم لو شك في ان منشأ التبادر هو الوضع او كثرة الاستعمال والشهرة رجح جانب الوضع على ما مر لدوران الامر حينئذ بين الحادث وكثرته وهذا ما يقال من ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا لا اطلاقيا نا شيا عن كثرة الاستعمال ولكنه انما يفيد بعد المساعدة على اعتبار اصالة العدم عند العقلاء بقول مطلق حتى فيما لا يرجع الى اصالة العدم المانع او الى ما يتعلق بالمرادات في مباحث الالفاظ وقد يتخصص كون التبادر اطلاقيا او وضعيا من جهة التسلب وعدمها وذلك في المطلقات المنصرفة الى الافراد الشائعة بعد ان شك في بلوغ الانصراف حد التعين فيقال ان فقد صحة سلب معنى اللفظ عن الفرد النادر يعرف كون التبادر اطلاقيا وبصحته يعرف كونه وضعيا فافهم والله الهادي **بقي** اشكال من الامور التي ذكرها **منها** صحة النفي وعدمها فالاقل دليل على المجاز والثاني على الحقيقة ذكره العامة الخاصة وزاد العضدي فيه في نفس الامر احترازا عن التسلب المبني على نحو من الادعاء والتنزيل مثل قولهم للبليد ليس بانسان كما هو الشايع في العرف واللغة تنزيلا للبليد منزلة الحيوان باعتبار فقدانه صفة الادراك الذي هو من خصائص الانسان وهذا الكلام لا غبار عليه الا ان محافظة الحدود عن الغموض المستدرك اولى فينبغي تركه كما تركه الكل اذ المجال لان المتبادر من النفي والتسلب الحقيقيان وانى ذلك ينبغي قول المحقق القمي في اثبات اسناد الك العبد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويحتمل ان يكون مراده اجراء الاصل في القضية التسليمية وهو بعيد جدا لانا اذا ابنا سلب الانسان عن الشادي وشككنا في كونه سلبا حقيقيا او ادعائيا او مجازيا حملناه على الوجه الاول فلا حاجة الى هذه الفضلة فنا بعد بعض من تاخر عنه للعضدي في اعتبار هذا القيد ثم مؤاخذته المحقق القمي في دعواه الاسناد المذكور من فضول الكلمات الا ان يلاحظ على الاحتمال الثاني صورة العلم بكون التسلب ادعائيا اذ لولا القيد المذكور لانتقض العلامة بذلك فافهم وكيف كان فقد اورد على هذا بين العلامتين اشكالان **منها** لزوم التدور وتقريره على ما اتم واوضح ما في حاشية المحقق الشريف وحاصله ان المراد بصحة التسلب ليس سلب اللفظ عن مورد الاستعمال ولا سلب بعض معانيه ولا سلب عام معانيه الشامل للحقيقة والمجاز كما يظهر جميع ذلك بالتامل بل سلب جميع معاني الحقيقة والعلم بسلب جميع المعاني غير مورد الاستعمال موقوف على العلم بعدم كونه شيئا منها والعلم بعدم كونه شيئا منها موقوف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه واثبات كونه مجازا بهذا البرهان دور واضح ويرد مضمرا بواسطتين **ثم** قال ويرد هذا الاعتراض على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه موقوف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم صحة التسلب يستلزم دورا صريحا بغير واسطة **اقول** انا اراد بالتدور في المقام توقف الشيء على نفسه صح ما قال انه لازم التدور بواسطتين لانا اذا توقف اعلى ب وب على ج وج على ا فقد توقف على نفسه بواسطتين وهما ب وج ولكن كما ذكره في الحقيقة ح غير صحيح لان توقف معرفة الحقيقة على نفسها باعتبار توقفها على عدم صحة التسلب الذي يتوقف عليها توقف مع الواسطة ايضا لان ا توقف على نفسه باعتبار توقفه على ب الذي يتوقف عليه كان ب في البين واسطة في تحقق التوقف بل لا يتصور دور الا وفيه واسطة فلا يكون مصرحا وان اراد بالتدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه فما ذكره في المجاز غير واضح لان توقفا على ما يتوقف عليه اعني ج في المثال المزبور ليس الا بواسطة واحدة وهي ب وان كان هذا مجردا صطلاح بان يقال انا اذا توقف الشيء على ما يتوقف

كالمقام ح

عليه

عليه فيبقى بالصحيح اعني بغير واسطة اذ لا واسطة بين الموقوف والموقوف عليه ح او لوضوح استلزام موقوفية الشئ على نفسه زمانا بيانا كانه بغير واسطة واما اذا توقف الشئ على ما يتوقف على ما يتوقف عليه فهو دور مضمر بواسطتين فيلزم ان لا يصور دور مضمر بواسطة واحدة مع انه ذكر في حاشيته منه على ذلك الحاشية انه لو قيل بعدم توقف العلم بكونه ليس منها على العلم بكونه معنى مجازيا بل باستلزامه له لكونها في مرتبة واحدة كما ذكره الفناري في مورد العضدي كان الدور مضمرا بواسطة واحدة مع انها اذا كانا في مرتبة واحدة رجع الدور الى تكرر تعريف علامة المجاز الى نحو الدور في علامة الحقيقة فبتوقف العلم بسلب جميع المعاني يتوقف على العلم بكون المبحوث عنه ليس منها والعلم بانه ليس منها في مرتبة العلم بانه معنى مجازي فالموقوف على الاقل موقوف على الثاني فعرفان كونه مجازا بصحة سلب جميع المعاني يستلزم دورا مثل دور علامة الحقيقة **والحاصل** ان تم المقام اشكالين **احدهما** انه لو كان في علامة المجاز دور مضمر بواسطتين لزم ان يكون دور علامة الحقيقة ايضا مضمرا بواسطة واحدة اذ لا فرق بينهما الا بواسطة واحدة فان كان دور علامة الحقيقة مصرحا فلا بد ان يكون دور علامة المجاز مضمرا بواسطة واحدة **والثاني** انه اذا منع من التوقف الاخير في علامة المجاز كما منعه الفناري في صدا والدور مصرحا كما في علامة الحقيقة فكيف ذكر انه دور مضمر بواسطة واحدة وما الفرق بينه وبين الدور في علامة الحقيقة على هذا التقدير هذا **ويمكن** رفع الاشكال الاخير بما ساعده الماتن في كلامه وهو ان توقف العلم بسلب جميع المعاني على العلم بكون المعنى ليس منها ليس توقفا على كونه معنى مجازيا وانكان الاول مستلزما للثاني فيبقى اثبات توقفه عليه موقوفا على ملاحظة توقفه على امر يستلزمه وان لم يتوقف عليه فالفرق بين الوجهين هو ان العلم بكونه معنى مجازيا غير متوقف عليه العلم بصحة السلب بنفسه بل بواسطة توقفه على شئ هو العلم بكونه ليس منها عليه بخلافه على الثاني فانه بنفسه متوقف عليه وانكان العلم بالتوقف متوقفا على ملاحظة كون العلم بانه مجازي مرتبة العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية الذي هو الموقوف عليه حقيقة وعلى هذا فيرتفع الاشكال الاول ايضا بما وجهنا من رجوع التسمية الى مجرد الاصطلاح لكن يرد عليه ان الدور على الوجه الثاني انما يتوقف على ملاحظة ذلك الواسطة التي كان ملاحظتها لا بد منها على الوجه الاقل غاية الامر ان الواسطة على الوجه الاول واسطة لتوقف العلم بصحة السلب على العلم بالمجازية نفسه وعلى الوجه الثاني واسطة للعلم بالتوقف لا لنفسه هذا **والتحقيق** في رفع الاشكال ان يقال انا اذا توقفنا على ب ب على ج ج على د وهذا دور بواسطتين لان توقفنا على ج انما هو بواسطة توقفه على ب وتوقف ب على ج فالدور الذي هو عبارة عن توقف الشئ على ما يتوقف عليه انما يحصل في المثال بواسطة التوقفين المزبورين فالمراد بالواسطة هنا هو التوقف لا الشئ الذي هو واسطة بين الموقوف والموقوف عليه حتى يقال ان الواسطة بين ا و ج ليس الا ب واما اذا توقفنا على ب ب على ا فهذا دور بلا واسطة اذ لا واسطة حينئذ بين التوقفين اعني توقفنا على ب ب على ا فظهر ان دور علامة المجاز على الوجه الاول المذكور في شرح المختصر دور بواسطتين فيدور علامة الحقيقة دور بلا واسطة فيرتفع الاشكال الاول **ثم نقول** اذا منعنا عن توقف ج على ا وقلنا ان ج مستلزم لا لفكا او رده الفناري كان الدور مضمرا بواسطة واحدة لان آخر موقوف على ب ب ليس موقوفا على ا ابتداء حتى يكون الدور فيه بلا واسطة بل موقوفا ولا على ج الذي هو في مرتبة ا وليس متوقفا عليه حتى يكون الواسطة بين توقف ا على ج وتوقفه على ا كما على الوجه الاول لان توقف ا على ب توقف بلا واسطة وتوقف ب على ا انما هو بواسطة توقفه على ج الذي هو في مرتبة ا فالواسطة في الدور ح اعني توقف ا على ب وبالعكس منحصرة في توقف ب على ج فافهم واغتنم واجعله من هداياناتي لم ار من حام حوله الاشكالين فضلا عن حوله حسبما **واعلم** اني بعد ما بلغت الى هنا ظفرت بتعليقات المحشي الباغنوي فرأيته مورد على المحقق الشريف بهذين الايرادين معترفا بعدهما بخشاتهما من ورد عليهما اشكالا اخر وهو ان ج اذا لم يتوقف على آ بل استلزمه كما ذكره الفناري فهذا وانكان مسلما لكنه ليس بدور مصطلح اذ لم يتوقف ب على آ بل آخر منه لكونه موقوفا على ج الذي هو وا في مرتبة واحدة فيكون متأخرا عن آ ايضا مع انه مقدم عليه زمانا لكونه دليلا والعلم بالتالي مقدم على العلم بالمدلول اي المقصد بتوبه وقد عرفت عدم ورود الاولين واما الثالث فالظاهر انه غير مندفع لكنه سهل بعد مشاركته للدور في الاستحالة هذا كله في علامة المجاز **واما علامة الحقيقة** فقد عرفت بتصريح المحقق الشريف بانه دور مصرح بلا واسطة واستشكل فيه المحقق الفناري بان الدور فيه مضمر لان العلم بعدم سلب جميع المعاني موقوف على العلم بانه ليس شيء من المعاني الحقيقية معنى يمكن سلبه عنه اذ مع وجود ذلك يكون اللفظ مجازا في المبحوث عنه باعتبار ذلك المعنى المسلوب عنه فيكون الدور فيه مثل في علامة المجاز في كونه مضمرا بواسطتين وهذا الاشكال بظاهره غير وارد كما نبه عليه بعض المحققين الناظرين في كلامه اذ لا حاجة الى المقدمة الاخيرة اعني العلم بانه ليس شيء من المعاني الحقيقية شيء يصح سلبه عن مورد الاستعمال لانه يكفي في الحكم بكون اللفظ حقيقة في معنى عدم صحة سلب بعض معانيه

دليلا له

عنه والا لزم ان لا يكون المشترك حقيقة في شئ من معانيه وقد التفت قدس سره الى ذلك **فاجاب** بما حاصله انه كما يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني في كون اللفظ حقيقة في الجملة كذلك يكفي صحة سلب بعض المعاني عن مورد الاستعمال في كونه معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى وقد بان المفصوص من علامة الحقيقة معرفة كون اللفظ حقيقة في مورد الاستعمال وهو يحصل بعد صحة سلب بعض المعاني اذ ليس المفصوص منها معرفة انحصار معنى اللفظ فيه حتى يتوقف على معرفة انه ليس له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه واما المفصوص من علامة المجاز فهي معرفة كون اللفظ مجازا لهم في المورد وهو يتوقف على سلب جميع المعاني والا امكن ان يكون حقيقة فيه بملاحظة المعنى الغير المسلوب عنه **اقول** سلب جميع المعاني عن مورد الاستعمال يفيد كونه مجازا مطلقا اي في جميع استعمالات اللفظ وسلب بعضها يفيد كونه مجازا في الجملة اي في بعض الاستعمالات وكل عدم سلب شئ من المعاني عن المورد يفيد كونه حقيقة مطلقا اي في جميع الاستعمالات اما الانحصار معنى اللفظ فيه او لكونه مصدقا لجميع معانيه فلكل من العلامتين مجريان وعبارات القوم في بيان علامة المجاز مختلفة في المجرى الاول واما عباراتهم في علامة الحقيقة فتحتمل لهما معا فلذلك لا يصح ان يقال المراد ليس بانسان وقالت المحقق الشريف ورود التدوين على الحقيقة اظهر لان العلم بعدم سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية انتهى فان حمل سلب جميع المعاني في عبارته هذه على عموم السلب كما هو الظاهر كان منطبقا على الوجه الاول وان حمل على سلب العموم انطبق على الوجه الثاني نحو **نقول** انهم ان ارادوا الاول اي عموم السلب يجب عليهم ان التدوين ايضا مضر لان عدم سلب شئ من المعاني عن المورد موقوف على ان لا يكون له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه ودعوى بعض المحققين انهما مفهومان متلازمان ولا توقف بينهما مدفوعة بان عدم سلب جميع المعاني مرجعه الى اثبات جميعها في المورد ومن المعلوم ان اثبات جميع حقائق اللفظ في المورد اي المقصد بين يثبتونها فيه موقوف على ان لا يكون له حقيقة غير منطبقة على المورد لان المقصد بين بالايجاب الكلي يتوقف على تحقق مناط السلب الجزئي في الواقع وهو انتفاء المحمول في بعض افراد الموضوع فمقصد بيننا بان كل انسان ناطق موقوف على ان لا يكون له فرد لا يكون ناطقا فالمراد بالسلب في العبارة الاخيرة اعني قولهم ان لا يكون اللفظ معنى حقيقيا يجوز سلبه عن المورد انتفاء الواقع دون التقصد بين بالعدم حتى يكون ملازما للمقصد بين بالايجاب الكلي فاتضح التوقف بين المفهومين وان كان مبنيا على التفكيك في العبارة بجعل السلب في العبارة الاولى اعني عدم صحة سلب المعاني عنه على المقصد بين وفي العبارة الثانية اعني ان لا يكون له معنى حقيقي يجوز سلبه عنه على مجرد الانتفاء الواقعي فافهم وان ارادوا بسلب الجميع سلب العموم حتى يكون مرجع العلامة الى الايجاب الجزئي فعليهم بابداء النكتة في التفكيك بين العلامتين حيث يعتبرون علامة المجاز على وجه يفيد كون اللفظ مجازا في المورد مطلقا ولا يعتبرون علامة الحقيقة كذلك بل على وجه يكون مفيدا لكونه حقيقة في بعض الاستعمالات **والذي** اعتمد ردا بمقالة المورد من ان المفصود من علامة المجاز العلم بكونه مجازا مطلقا دون المفصود من علامة الحقيقة فانه العلم بكونه حقيقة في الجملة فانه يرد ان المفصود يختلف باختلاف غرض المقاصد ولا سبيل ان كل واحد من العلم اي العلم بكونه مجازا او حقيقة مطلقا والعلم بها في الجملة يفصد بواسطة يصلح لتعلق الغرض الصحيح للعقلاء به **ثم ان هذا كله** اذا اريد باستعمال العلامتين استعلام حال اللفظ من حيث الوضع وعدمه بناء على ان يكون المراد بالحقيقة والمجاز الذين جعلت العلامتان علامتين لهما الحقيقة الشائعة والمجاز الشائع واما اذا اريد معرفة حال اللفظ في حال الاستعمال الجزئي كما هو ظاهر لفظي الحقيقة والمجاز لان المتبادر منهما الفعليان كان ما ذكره قدس سره في غاية الوجاهة كما اعترف به المورد لوضوح توقف العلم بكون الاستعمال الجزئي حقيقة على العلم بانه ليس للفظ معنى حقيقي يجوز سلبه عن المستعمل فيه فلو احتمل ان يكون له معنى حقيقي يجوز سلبه عن المورد احتمل كون ذلك الاستعمال مجازا مبنيا على ملاحظة المناسبة بينه وبين المورد فلا بد من التامل في ان مفصود هم استعلام حال الاستعمال الكلي او الجزئي وقول المورد ان الكلام ليس في الاخير غير واضح بل لعله الظاهر لان المتبادر من لفظ الحقيقة والمجاز الفعليان ولا يتصور تعلقهما الا في الاستعمال الجزئي هذا ولكن لا يذهب علينا انه ان منع عن جواز استعمال المشترك في احد المعنيين بعلاقة الاخر كما تقدم في تعريف الحقيقة سقط كلا التوجيهين لانه عدم سلب بعض المعاني حينئذ يكفي في كونه حقيقة على الاطلاق سواء كان الكلام في الاستعمال الكلي او الجزئي هذا هو الكلام في بيان ما في العلامتين من التدوين **واجيب** عنه بوجوه **الاول** منع المقدمة الاولى وهو توقف العلم بالمجاز على سلب جميع المعاني لانه سلب البعض كاف لاصالة عدم الاشتراك ذكره العضدي والمحقق الشريف بالقبول واعترض عليه الامدي في محكي الاحكام وغيره اولا بان محذور التدوين غير مندفع لان سلب بعض المعاني عن مورد الاستعمال لا يكون الا بعد العلم بخروجه عنه وكونه معنى مجازيا وثانيا انه لو تم فانما يتم في علامة المجاز

دون الحقيقة كما لا يخفى الآن بقال بالنظر الى هذا المنصرف الى المحقق القمي رحمه الله ان الدور في عدم صحة السلب انما مضر فيكون حال الكل حال بعضه السلب من حيث اندفاع الدور بالجواب عدمه وثالثا ان العلامة رح تكون طلبية معها على تقدير صحتها علامة علمية وذلك انك قد عرفت حينئذ لصحة السلب في الجاز لانا لو اغضينا عن ذلك واجرينا اصالة عدم الوضع بالنسبة اليه تثبت كونه مجازا الآن بضميمة ان اصالة عدم الوضع للمورد لا يستقل باثبات كون اللفظ مجازا فيه لاحتمال اندراجه تحت بعض المعاني الحقيقية فلا بد اولا من ملاحظة سلب المعاني عن المورد ثم رفع احتمال كونه معنى مستقلا بالاصل المزبور لكن تحقق العلامة رح بعد الشك في الاندراج اعني الشك في كون المورد مصداقا لمعنى معين من المعاني المعلومة بالاجمال والتفصيل وسيأتي الكلام فيه وان فرض الشك في المحل الذي الاولى من مجاري العلامة والحاصل ان سوى الشك ثلاثة احدها ان يشك في المجازية في مؤدى المحل الاول خاصة والثاني ان يشك بها في مجرى المحل المتعاد في خاصة والثالث ان يشك في مورد المحلين بامكان وضع اللفظ للمورد وعدمه مستقلا محتملا وكذا اندراجه تحت بعض معين من المعاني فعلى الاول يستقل اصالة عدم الوضع باثبات المجازية من غير حاجة الى ضميمة صحة السلب وعلى الثاني يستقل صحة السلب باثبات المجازية من غير حاجة الى الاصل وفي الثالث يحتاج الحكم بالمجازية الى الامرين **فالجواب** على تقدير صحتها تم الا في بعض مجاري العلامة ثم برد حينئذ ان العلامة غير نافعة في غيره باثبات المجازية لان جزء السبب ليس بسبب كما نبه عليه في القوانين **الثاني** ما ذكره في القوانين من ان سلب كل من المعاني عن المبحوث عنه دليل على مجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى لا مطلقا وفيه ما مر من عدم اندفاع الدور كما يظهر بالتامل بل الدور فيه مصرح **الثالث** ما ذكره المعتضد ايضا ورضي به المحقق الشريف من ان الدور انما يتوجه اذا اطلق اللفظ على معنى لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي والمجازي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي وظاهره كما صرح به المحقق الشريف عدم جريان هذا الجواب في عدم صحة السلب لان استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية مجاز مع عدم صحة سلب الكلي عن الفرد وهذا الجواب بظاهره معيب من وجوه اشار اليها المحقق القمي رحمه الله منها ان العلم المراد فكيف يسلب عنه المعنى الحقيقي ولا يسلب وجه بعض المحققين رده على المحقق القمي بان المراد انا اذا استعمل اللفظ في فرد معلوم صحيح مرة دون اخرى كونه مصداقا للمعنى الحقيقي او مصداقا للمعنى المجازي فبعد صحة السلب يستعلم ذلك **ثم** ما ذكره ظهور كلامهم في ذلك ولعلها دعوى بلا سلطان وتاويل بلا برهان لصراحة قوله ولم يعلم ايهما المراد فيما فهمه المحقق القمي رحمه الله عنهما المحقق الشريف واصرح وقد سبقه الى ذلك الفاضل الباغنوي في حاشيته على المعتضد لكن ظاهر الاعتراف بعدم كونه مراد المجيب حيث انه بعد ان ذكر الجواب ذكر انه لا يتم عنوان المسئلة كما سمعت عن المحقق القمي رحمه الله قال وتوجيهه ان التعبير عنه بالتوجيه مشعر بظهور عبارة المجيب في خلاف ما ذكره والذي يخالج بالبال هو ان السامع ربما يسمع لفظا ولم يدر ان المراد بها الحقيقة او المجاز مثلا اذا سمع ان انسانا يقول طلع القمر جاز ان يحتمل ارادة المعنى الحقيقي والمجازي وهو المحبوب فاذا نظر السامع الى الجانب الافق ورأى ان القمر الحقيقي ليس بطالع علم ان الطالع ليس بقمر فيعلم انه المعنى المجازي **ثم** ان اخذ المعنى المجازي بعين وان تعدد توقف المتبين على دليل اخر وان اخبر بسلامة هذا النحو من الاستعلام عن الدور واما قول المحقق القمي رحمه الله بانه لا حاجة عند الشك في المراد الى صحة السلب عدمها لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيدان الاصل لا يفيد سوى التعبد والظن بالمعنى الحقيقي ولا يرفع شك السامع كما لا يخفى بخلاف ما نحن فيه فان استعمال صحة السلب وعدمها فانه يفيد العلم بالمعنى المجازي واما جريان مثل ذلك في عدم صحة السلب وعدم الجريان فالظاهر ان ما اورده المحقق القمي رحمه الله هنا صحيح لكن يمكن الاعتذار عن المحقق الشريف بان ارادة الخصوصية من اللفظ او من الخارج امر لا يمكن العلم به في استعمالات الكلي في الفرد لان فهم الخصوصية لا يدل من قرينة على التقديرين وعدم صحة السلب سار في جميع صور استعمال الكلي في الفرد فلا يستكشف منه حال الاستعمال الجزئي وانما على نحو الحقيقة او المجاز فافهم **وههنا** اجوبة اخرى تبلغ الى نحو عشرة وانا بدلكها نفتشات وتكلفات واضحة وفروضات نادرة او عادة يمنع عن ارجاع العلامتين اليها كثرة الانتفاع بهما في العرف والعادة مثل الفرق بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل ونحوهما مما لا اجدوى في نعتنه منها الا التطويل والاطناب والتصحيح في رفع الاشكال هو ان صحة النفي وعدمها عند العارف باللسان دليلان على الوضع وعدمه عند الجاهل فلا دور كما قلناه في التبادر وكما يوهم فلا نجد بها على هذا التقدير لكان التبادر وصحة النفي عند اهل اللسان لانهما فلا يختفان **توضيحه** ان الجاهل بوضع اللفظ ان وجد نفسه من اهل اللسان فهو والا فغلبة الرجوع الى التبادر في مقامهم كما قلنا فان لم يجد استعمالا في العرف فليرجع الى هاتين العلامتين ولعله اجاد في التهذيب والمنية حيث جعلا هاتين العلامتين من اقسام تفصيل اهل اللسان بلوازم الوضع من غير تعرض لابراد الدور وهو منطبق على ما قلنا من ان المحذور فيهما صحة السلب عدمها عند العالم وانا بينا الا

عن جهة ما عند الجاهل به فيمكن فرضه اذا كان الشك في الاندراج وعدمه كما اذا وجد اطلاق الابن على ابن الابن في كلام العرب وشك في كونه مجازا او حقيقة باعتبار الشك في ان الابن موضوع للمخلوق من ماء الرجل او لكل من خرج من صلبه ولو مع الواسطة فانه يمكن ان يتوصل الجاهل الى معرفة الموضوع له بصحة السلب وعدمه من غير دوران علم بصحة سلب معنى الابن الحقيقي عن ابن الابن كما يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه بل يستلزمه كما في الشكل الاول وتوضيح ذلك ان الانسان قد يعلم بان اللفظ موضوع لكذا وانه يجوز سلبه عن كذا ولا يجوز فكل منهما مفهوم مغاير لكونه خارجا عن الموضوع له وانكانا متلازمين فينتقل من الاول الى الثاني لما بينهما من الملازمة اتفاقا وانما الكلام في انه هل يجوز في ما كان الشك في نفس الموضوع له ان العلم بعدم سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق مثلا موقوف على العلم بانه معناه الحقيقي فلو توقف العلم بانه معناه الحقيقي على العلم بجواز السلب لزم الدور وكما يرد مثل ذلك على الشك في الاندراج كان عدم جواز سلب معنى الابن الحقيقي عن ابن الابن يتوقف على العلم بان معناه الحقيقي هو ما تولد من الصلب وهذا العلم لا يتوقف على العلم بكونه حقيقة في ابن الابن بل يستلزمه كما لا يخفى الا ان يقال ان العلم بعدم صحة سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق انما يتوقف على العلم بانه معنى اجمالا لا تفصيلا نظير ما تقدم عن بعض المحققين في الجواب عن ان العلم بان الانسان حقيقة في الحيوان الناطق اما انه موضوع له موقوف على امرين احدهما العلم بان الانسان موضوع لمعنى اجمالا والثاني ان ذلك المعنى كذا يصح سلبه عن الحيوان الناطق وانه عينه ولكن العلم بعدم سلب ذلك المعنى الاجمالي عن الحيوان الناطق لا يتوقف على العلم بان الحيوان الناطق ذلك المعنى الموضوع له تفصيلا بل اجمالا كما ذكره بعض المحققين وفيه نظر لان العلم بان الحيوان الناطق ذلك المعنى الموضوع له لا يتصور على وجه من جهاته الا بالتفصيل وهو المقصود بالاستعلام من العلامة واخرى بالاجمال وهو الموقوف عليه العلامة وانما لا بد من العلم التفصيلي العلم بالعلم ومن الاجمالي نفس العلم ففيه ما عرفت في المبادرة من ان العلامة ليست دليلا على الوضع بل من اسباب التذكر والى هذا نظر بعض المجيبين عن التذكر ولما اجوبة اخرى ايضا لا يخلو بعضها عن الوجاهة ومن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتابنا الموسوم بهداية المسترشدين منها ما توضيحات اللفظ موضوع او ليس بموضوع للمعنى وضعه معنى وعدم سلب معناه عن المبحوث عنه معنى اخر وانكانا متلازمين وكالاستحالة في ان يكون احد المعنيين ملتفتا اليه بالخصوص دون الاخر الا بواسطة الالتفات الى الملتفت اليه ومنها ان معرفة كون الحيوان الناطق معنى الانسان يتوقف على العلم بعدم صحة سلب معناه عن الحيوان الناطق والعلم بعدم صحة السلب كما يتوقف على العلم بانه الموضوع له بل على العلم بانه المفهوم المنسبادر من لفظ الانسان في متفاهم العرف توضيحه انا الحيوان الناطق فلا جامع فيه عنوانان احدهما كونه موضوعا للفظ الانسان والثاني كونه المفهوم المنسبادر منه عند اهل اللسان والعلم بالاول موقوف على عدم صحة سلب معنى الانسان عن الحيوان الناطق والعلم بعدم صحة سلب معناه عن الحيوان الناطق لا يتوقف على العلم بانه الموضوع له بل على العلم بالعنوان الاخر اعني كونه المفهوم المنسبادر منه عند اهل اللسان ثم ان عدم صحة السلب قد يكون علامة المجاز كما ان صحة السلب قد يكون علامته الحقيقة والانتفاع بها على هذا الوجه اكثر من الانتفاع بها على الوجه المعروف كما ان اكثر المطلق منصرف الى بعض افراده وشك في بلوغه درجة النقل يعرف عدم صحة سلبه عن الفرد المتبادر يعرف كونه مجازا في ذلك الفرد الشايع اذا اطلق وارید به على وجه الخصوصية ويعرف ان صحة السلب يعلم بلوغه درجة النقل وهذا غالب ما يجري عليه العلامات في الخارج والاشكال الثاني هو ان المسلوب والمسلوب عنه انكانا متحدين بحسب المفهوم فلا يتصور بينهما حمل بالايجاب والسلب وان كانا متغايرين لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته للموضوع له بحسب المفهوم ومجرد الاتحاد الخارجي كما يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه لان الانسان مثلا متحد مع الناطق في المصداق مع كونه حقيقة فيه وهذا الاشكال انما يجري في عدم صحة السلب وهو من سوانح بعض المحققين والظاهر انه ليس بذلك الاشكال كما يتضح عن ذلك عدم التفات العموم المبرم ظهوره اما اولا فلانه منقوض بالفقرات المستعملة في التعاريف اللفظية كما ان الانسان حيوان ناطق لان الموضوع في هذه القضية اللفظية والمحمول انكانا متغايرين بالمفهوم خرجت عن كونها تعريفا والا امتنع الحمل فمرجع ما اعتبار المغايرة بين الموضوع والمحمول بحسب المفهوم واما ثانيا فلان المشار اليه الثاني ونقول ان مفاد الحمل انما هو الاتحاد المفهومي حتى يكون غلطا مستهجنا لا الاتحاد في المصداق الخارجي حتى يندرج تحت القضايا المتعارفة لان الاتحاد في المصداق عبارة عن اتحاد المفهومين في الوجود الخارجي ومن البديهيات ان مفاد قولنا الانسان حيوان ناطق وقولنا لا يجوز ان يكون الحيوان الناطق انه ليس بانسان ليس هو ضد ان مفهوم الانسان مع مفهوم الحيوان الناطق في الوجود الخارجي كما هو كذلك في قولنا الانسان ناطق بل هو كون احد المفهومين مصداقا للاخر في نفس الامر مع

قطع النظر عن ظرف الذهن والخارج لان موضوع القضية في قولنا الانسان حيوان ناطق هو مفهوم المسمى او مفهوم الموضوع له او نحوهما
من المفاهيم العارضة الماهيات بعد عروض الموضع ضرورة عدم قابلية لفظ الانسان لان يحكم عليه بحيوان ناطق وكذا المراد بالمحمول
ايضا هو المفهوم ومن الواضح اتحاد مفهوم الموضوع له مع مفهوم الحيوان الناطق لا بسيط على الوجه المستفيل ولا على الوجه المتعارف
الشايع في القضايا المتعارفة مثل زيد انسان والانسان ناطق ونحوهما مما يرجع الاتحاد المستفاد من الحمل فيها الى الاتحاد في الوجود الخارجي
بل على نحو اخر من الاتحاد وعدم المغايرة وهو كون احد المفهومين بعينه هو الاخر كما في قولنا الانسان حيوان ناطق والموضوع في قولنا
لا يجوز ان يقال الحيوان الناطق ليس هو انسان مصداقا لمفهوم اخر **ومن هنا** اتضح ان المشكل على كلام المستشكل ليس بحاصر
لثبوت الواسطة بين اتحاد المفهومين بعينهما او بحسب الوجود الخارجي وهو اتحاد المفهومين بان يكون احدهما مصداقا للاخر في نفس
الامر فليس اذا امتنع اتحاد المفهومين يرجع الحمل الى تصادقهما في المصداق الخارجي كما مكان رجوعه الى نحو اخر من الاتحاد وضرب من
المغايرة وهو ان يكون مفاد الحمل كون احد المفهومين بعينه مصداقا للاخر **وتوضيح المقال** ان صريح العقل قاض بان الحمل
يستدعي تغاير الموضوع والمحمول بوجه واتحادهما بوجه اخر اذ لو كانا متحدين مطلقا لزم حمل الشيء على نفسه ولو كانا متغايرين من جميع الوجوه
كانا متباينين والاتحاد المصحح للحمل قد يكون في ظرف الخارج كما في القضايا الخارجية مثل زيد انسان والنار حارة وما اشبههما وقد
يكون في ظرف الذهن كما في قولنا الانسان نوع والحيوان جنس وقد يكون في نفس الامر فيعم الظرفين كقولنا الاربعة زوج ويعبر عن الاول
بالقضايا بالحمل الخارجي وعن الثاني بالذهنية وعن الثالث بالنفس الامرية **ثم** ان مفاد الاتحاد في كل من الثلثة قد يرجع الى تصادق الموضوع
والمحمول في شيء واحد وذلك بان يكون النسبة بين الموضوع والمحمول هي نسبة الكلي الى فرده مثل قولنا الانسان ناطق او الناطق صاحك وقد
يرجع الى كون الموضوع مصداقا للمحمول كما اذا كان الموضوع اخص من المحمول فهذه ستة اقسام ومرجع القضايا المستعملة في الحدود المتطابقة
نفيا واثباتا الى اتحاد الموضوع والمحمول المتغايرين بحسب المفهوم في نفس الامر على وجه يفيد كون الموضوع مصداقا لنفس المحمول في نفس
الامر وذلك هو الحق المحقق من ان الالفاظ انما وضعت للمعاني النفس الامرية المعراة من جميع الاعتبارات لا المعاني الذهنية ولا للمعاني
الخارجية وان كان كل منهما عين الموضوع له لعدم المنافاة بين الماهية لا بشرط وبينها مع شرط اي مع وجوده لا مع اعتباره فحينئذ
نقول اذا قلت الانسان الحيوان الناطق ولا يصح العقول بانه ليس بانسان اردت من لفظ الانسان مدلوله ومسماه او ما وضع له لفظ اي هذه
المفاهيم فلا يدل على اتحاد الحيوان الناطق مع مسمى الانسان وما وضع له لفظ الانسان في نفس الامر وحينئذ ان مفهوم المسمى او
الموضوع له اعم مطلقا من الحيوان الناطق فلا جرم يرجع الحمل فيه الى حمل العام على الخاص وهو المسمى بالحمل المتعارف اذا كانت القضية خارجية
وكذا لو كان المراد بالانسان المفهوم المنتزع في المتبادر ويكون مفاد الحمل ان الحيوان الناطق هو المنتزع في المتبادر من لفظ الانسان فانه
ايضا يرجع الى الحمل المتعارف اي حمل العام على الخاص ومن المحققين من زعم ان الحمل فيه حمل ذاتي لا يرجع الى الحمل المتعارف المشار اليه وجهه
غير واضح لان المنتزع من الانسان مفهوم اعم من الحيوان الناطق فيكون حمله عليه حمل العام على الخاص ولعله نظر الى ان المفهوم المنتزع امر
غير في بل المنكر ولذلك لا يتبادر شيء من معاني اللفظ اذا كان مشتركا **وفيه** ان المناط في الحمل المتعارف ان يكون المحمول من حيث
المفهوم اعم من الموضوع وان استحال صدقه على غيره بالعرض المهمة الا ان يكون عرضه من المفهوم المنتزع او الاشارة الى ذات المعنى الذي
يتبادر من اللفظ لا اخذه عنوانا في ظرف المحمول لتخ بتجرد كون الحمل اوليا اي حملا للشيء على نفسه لان ذات المعنى المنتزع من
لفظ الانسان هو عين الحيوان الناطق لكن الحمل اوليا يرجع على الوجه المستفيل المشار اليه عن حمل الشيء على نفسه ولعله نظر الى ذلك ويقضي
بان العلامة هي عدم صحة السلب لا الحمل والاقل متضمن في الحمل الذاتي ايضا لان الشيء لا يسلب عن نفسه وان كان الثاني مستفيلا **و**
فيه اولا ان المراد بما اضيف اليه لفظ العدة اعني السلب عدة الملكة اي السلب في ما من شانه الايجاب مطلقا **وثانيا** ان عدم صحة
السلب لا يصلح ان يكون علامة بنفسه لوضع اللفظ بازاء الشيء ونفس ضرورة لزوم مغايرة المسلوب والمسلوب عنه في الجملة كما ان الثبت والمثبت له فقد يرجع **الثالث**
ان الشيء لا يصلح ان يكون علامة لجزئه الذهنية فلا يتم ان ليس بانسان مع انه ليس بحيوان فيه كذا اورد الفاضلان على علامية الجنس
وبعد بعض من تاخر عنهما وقد ان المراد عدم صحة السلب من مورد الاستعمال فانه علامة لكون اللفظ حقيقة في المورد لان مطلق عدم
سلب شيء عن شيء دليل على كونه حقيقة فيه فانا نستعمل الانسان والناطق فانا نريد به مفهوم الناطق فصحة السلب واضحة وانا نريد
به مصداقه من حيث كونه ناطقا اي الذات مع انضمام النطق فكذلك كان اعتبار هذه الجهة يوجب الغاء الجهات الاخر التي في غير
جهة النطق كالجسمية ونحوها من المفاهيم المتصادقة مع مفهوم الناطق في الخارج وان نريد به الذات المتصفة بالنطق بدون شرط
الانضمان فعدم كونه حقيقة فيه ممنوع لان مصداق الناطق مصداق للانسان وفرده منه واطلاق الكلي على الفرد حقيقة اذا لم يرد

الخارجي

نوعا ما

نرجع

المفصل

الخصوصية من اللفظ وان شئت قلت ان المراد بالناطق ان كان هو المفهوم فالسلب صحيح وان اريد به المصداق مجردا عن اعتبار مفهوم الناطق بدون ملاحظته معه فالسلب حقيقة فيه لان مصداق الناطق مصداق الانسان ايضا فاللفظ حقيقة فيه وعلى هذا البيان يندفع عن تخصيص العلامة بما اذا كان هناك استعمال اللفظ في مورد ومن هنا يظهر الجواب عن النقض بعدم صحة سلب الكلي عن الفرد ولو مع الغاء الخصوصية من نفس الكلي مع انه ليس بحقيقة لان الفرد انما اعتبر فيه الخصوصية صار بها كالجزء من حيث جواز سلب المفهوم عنه ومع عدم ملاحظة الخصوصية فليس له حقيقة سوى حقيقة الكلي فيكون اللفظ فيه حقيقة وعلى ما ذكرنا يتجه قول من جعل مجرى العلامة هو المجاز الذائع وقد ظهر ان موارد النقض كلها من قبيل جمل الشايع المتعارف ومن المحققين من قصر عن الاشكال باختلاف الحال في العلامة فان كان المراد معرفة حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه افاد عدم صحة السلب كونه من مفهوم اللفظ وان كان المراد معرفة حال الفرد افاد كونه تحت مفهوم اللفظ **اقول** وما ذكرنا نعرف امكان ارجاع الحمل في عدم سلب الكل عن الفرد الى الحمل الذاتي ايضا بان يقال ان عدم سلب الكل عن جزئه حقيقة اذا كان الحمل ذاتيا دليل على ان حقيقة ذلك الفرد عين حقيقة الكلي فيكون حقيقة وسلبه عنه دليل على مغايرة حقيقة المجردة عن الخصوصية مع حقيقة الكلي المسلوب فيكون ذلك الكلي مجازا فان اراد ذلك ان العلامة المعروفة المقصودة عند القوم هي الحالات المزبورة فواضح المنع لان صحة السلب وعدمها عندهم من علائم الوضع ولا يتصور ذلك الا في الحمل الذاتي لانهما في الحمل المتعارف لا يثبتان حقيقة ولا مجازا وانما يثبتان باتحاد المورد كالانسان مثلا مع مفهوم اللفظ كالناطق بحسب الوجود الخارجي وان اراد تقسيم صحة السلب وعدمها الى قسمين ما يفيد الوضع وعدمه وما يفيد الاتحاد الخارجي وعدمه مع الاعتراف بان المعلوم علامة هو الاول فهو سديد لكن لا يحسن ذكره في رفع الاشكال المشار اليه فتدبر منه فانه ينفع الابما اشرنا كما صنعه الفاضل البناغنوي والمحقق الخوئساري جمال الدين في حاشيته على كتاب الفاضل المذكور ومرجعه الى ان سلب الانسان عن جزئه وخارجه المساويين بالحمل الذاتي صحيح فلا نقض وكذا سلب الكل عن الفرد ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان منع المحقق الشريف صحة سلب الكل عن الفرد بقول مطلق غير سديد وان الحق هو التفصيل كما ذكره المحقق القمي **ومنها الاطراد وعدم الاطراد** فالاول دليل على الحقيقة والثاني دليل على المجاز والمراد بالاول ان يكون ملاك استعمال اللفظ في معنى بحيث لو وجد في غير ذلك المعنى كان الاستعمال فيه ايضا صحيحا فيكشف بذلك عن اعتبار خصوصية في الموضوع له وكون ذلك الملاك مثل اطلاق العالم على زيد باعتبار كونه ذا علم فان هذا المناط بحيث لو وجد في عمرو ايضا لصح اطلاق العالم عليه كذا مثل العبد ونحوه والاولى ملاحظة الاطراد بالنسبة الى هيئة فاعل الا بالنسبة الى صيغة عالم على ما هو التحقيق في وضع المشتقات من كون الموضوع له هي الهيئة الكلية لا الجزئية لان الاضافة المندرجة تحت تلك الهيئة كما تقدم بيانه هي ان المعنى الذي اطلق هيئة فاعل على العالم باعتباره هو تلبسه بالمبدء وهو العلم فاذا شككنا في كونه على وجه الحقيقة استوضحنا الحال بملاحظة اطراد استعمالها في المتلبس بالضرب والمتلبس بالقيام وهكذا الى سائر مصاديق المتلبس بالمبدء فان علم باطراد الاستعمال علم بان الهيئة حقيقة في افادة المتلبس بالمبدء وعلم ايضا انها موضوعة للذات المتلبسة بمبدئها وان تخلف الاستعمال الصحيح عن بعض افراد المتلبس بالمبدء علم ان المتلبس بالمبدء معنى مجازي للهيئة فالمعنى الذي منها اي من العلائم عدا اطراده بعني استعمال اللفظ بان يستعمل لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واصفا الفرية لانه سئوال لاهلها ولا تقول اسئل الباط وان وجد فيه ذلك المعنى ولعل موضع الاستشهاد على ما فهمه المحشي البناغنوي هو لفظ السئوال ونسب الى المتفنازاني انه ذهب الى ان موضع الاستشهاد هو المركب ونسب الى جماعة انه لفظ القرية واورد عليه اولا بان مذهب المصنف هو ان المجاز في المركب يرجع الى التجوز في المفرد وثانيا بان الكلام في علائم الحقيقة والمجاز في الالفاظ والهيئة التركيبية ليست بلفظ وعلى الثاني بان الكلام فان يستعمل لفظ في مورد لمعنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في مورد اخر مع وجود ذلك المعنى لان لا يستعمل تطبيق كلمة الباط فيه **اقول** قد عرفت فيما اسلفنا في مبحث الحقيقة والمجاز ان مثل اثبت المنبه اظفارها ونحوها المبرز فيه ترشح المفردات دلالة الى المركب بل الامر على العكس ومن هذا القسم قولنا اسئل القرية فان المحقق فيه ايضا ان مادة اسئل وهيئة وكذا الهيئة التركيبية كل منها استعمل فيما وضع له اما الاول فواضح **واما الثاني** فلنع اعتبار مفعولها في الافعال المتعدية وضعا بل المحقق مع اعتبار الفاعل ايضا كذلك فان دلالة الفعل على الفاعل والمفعول كدلالته لا وضعية فقط ولو سلم فالمعتبر في الفعل انما هو مجرد الفاعل او المفعول اي ان يلحظ فيه النسبة في الجملة اللفظية واما كونها فاعلا ومفعولا حقيقيين فهو امر موكول الى المتكلم فقد ينسب الفعل الى غير من هو له لغرض الفصاحة والبلاغة **واما الثالث** مما مر به هنا لك من ان المركبات انما وضعت لايقاع الاسناد والنسبة بين المفردات طابق النسبة الواقعة خالفت المثال الواضح لعدم الاطراد هو استعمال الفعلة مثلا في الانسان لعلاقة المشابهة مع عدم صحة استعمالها في حمار

اخر موجود فيها تلك العلائم كالمحاط والجبل ودعوى عدم وجود تلك العلاقة بينهما في سائر الموارد لانها المشابهة الخاصة الحاصلة من ملاحظة
الاعتبار الى الطول والعرض غير مجد بعد مجئ المدعي عن ابداء مشابهة مطردة وكيف كان فلا خفاء في ان الاطراد وعدمه دليلان على ثبوت
على الوضع وعدمه في عد تسليم بعض اعاظم السادة لذلك بناء على عدم دلالتهما عليها الا علما ولا اظنا معتدا به مبني على الغفلة عن حقيقة المقام
والحاصل هو ان المعاني الحقيقية امور منضبطة محدوده من حيث المميزات الذاتية والعرضية لا محالة فيستحيل تخلف الاستعمال عن بعض
مصاديقها والا لزم التخلف وخرج ما فرض كونه معنى عن كونه معنى للفظ بخلاف المعاني المجازية فانها معان غير منضبطة لعدم كونها ملحوظة
للواضع حين وضع الحقا بل امور منتزعة من موارد الاستعمالات وبتوضيح المقال في بيان المراد بالعلامتين هو ان استعلام حال
اللفظ بالاطراد وعدمه يتوقف تارة على احراز كون المناط والملحوظ في صدق اللفظ على بعض الموارد معنى كليا صادقا عليه وعلى غيره بحيث
يكون استعماله في ذلك المورد من جهة كونه فردا من افراده لا من جهة مدخلية الخصوصية الفردية فاذا احرز ذلك وشككنا في كونه ذلك
المعنى الكلي معنى حقيقيا او مجازيا نظرنا فان رأينا استعمال اللفظ في جميع مصاديق ذلك المفهوم العام على النحو المزبور عن غير اطلاق الكلي
على الفرد علمنا انه معنى حقيقي لان الحقا بين امور منضبطة لا يتصور تخلف الاستعمال الصحيح على النحو المشار اليه عن بعض الافراد وان لم نجد
علما انه معنى مجازي ولتمرين ان الاطراد وعدمه على هذا البيان دليلان عليان على الوضع لذلك المعنى العام وعدمه ولا يرد عليهما شئ مما
زعموا ورود عليهما بتوضيح ان الغرض في العلامتين على ذكر عدم الاطراد بحسبانهما ان الاطراد غير مطرد كما ينقضه بعض المجازات
كاطلاق لفظ اسد على زيد باعتبار مشابهة للحيوان المفترس في صفة الشجاعة فان استعمال اسد مطردي جميع مصاديق الشجاع والا فقد
خبر واحد من الاعاظم منهم المحقق القمي بالقبول وزاد بعضهم استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية فانه مجاز مطرد بعلاقة الكلي والفرد
وعكسا في المهذب فانه قاصر على ذكر الاطراد دون عدم انتقاضه عند الاطراد بمثل الرحمن والقارورة والا بلى لكونها حقايق في المعاني
التي اطلقت بسببها على الذوات المعهودة مع عدم اطراد استعمالها في جميع مصاديق تلك المعاني فاطلاق الرحمن على غير الذات المقدسة
والقارورة على غير الزجاجة مما يستنكر فيه الشئ والا بلى على غير الفرس من الاجسام التي فيها سواد وبياض وكذا الفاضل والشحم فانهما اذا
اطلقا على البشر كان الاطلاق حقيقيا مع عدم جواز استعمالهما في الذات المقدسة وثبوت ملاك الاستعمال في البشر هو الانقاص بالفضل
والجود فيها ايضا وبما ذكرنا علم سلامة العلامتين مما نازعوهما من النقوض اما الاطراد فلان اطلاق اسد على زيد ليس مطردا باعتبار كونه
شجاعا بل باعتبار كونه مشابها للمعنى الحقيقي ومن الواضح عدم اطراد استعمال اسد في جميع مصاديق المشابهة لمعناه الحقيقي واما استعمال
الكلي في الفرد فهو ايضا غير مطرد لان استعمال الكلي في الفرد من حيث الخصوصية يفيد الحصر الادعائي ومن البين استهجان الاطلاق على الفرد
لصفة الكلي كما لو اطلق الرجل واريد به شخص بايد اسمه حضر فانه دليل على الوجه المزبور اعني الحصر كما لا يخفى على العارف بمقامات استعمال
الكلي في الفرد من حيث الخصوصية مع ان جواز استعمال الكلي في الفرد واردة الخصوصية من اللفظ ليس له مثال في العرف والعادة بل قد
عرفت منع صحته وخروجه عن طرائق المجازات واما عدم الاطراد فلانه مشروط باحراز كون مناط الاستعمال هو المعنى الكلي من غير مدخلية
خصوصية المحل وهذا ليس بمجرز في موارد النقض لان اطلاق الرحمن على الذات المقدسة ليس باعتبار كونه مصداقا لمفهوم المتصف بالرحمة
مطلقا حتى يصور فيه الاطراد وعدمه بل باعتبار كونه بنفس الموضوع له فيجري مجرى الاعلام التي لا مسرح للاطراد وعدمها وبتوضيح
ان لفظ الرحمن انما طلق على الذات المقدسة بملاحظة وضع الاولى الثابت لصيغة فعلان كان النقض بحاله وانما اذا اطلق عليها بملاحظة
وضع الثانوي الحاصل بسبب الوضع الاول كان اطلاقها عليها كاطلاق لفظ الجلالة عليها في عدم كون الملحوظ في الاطلاق سوى خصوص
الذات مع ملاحظة اضافتها بالرحمة فيكون الفرق بينهما ان لفظ الجلالة يجري مجرى الاسم ولفظ الرحمن يجري مجرى اللقب ولعل ما ذكرنا
هو المراد مما اعتمد به في المقام من ان عدم الاطراد في الرحمن انما هو للمنع الشرعي اراد بالمنع النقل في لسان الشارع والا فلا يتصور تأثير المنع
الشرعي في ابطال صحة العرفي ومما يدل على ان اسماء الله توقيفية فلا يجوز التعبير عن الذات المقدسة بما يعبر به عن غير تلك الذات بل كان
غير من الاقتصار على التعبيرات الواصلة من الشرع لاحتمال العلم بما عليه تلك الذات من الصفات الثبوتية والسلبية من العينية والفعلية
فيها ولذا لا يجوز اطلاق الفاضل والسخي مثلا على الذات المقدسة لعدم ورود الاطلاقين في الاخبار والا فمقتضى وضع اللفظين جواز
الاطلاق مدفوع بمنع المقدم بحجة فدحض انا نمنع توقيفية الاسماء توقيفيتها من حيث كونها اسماء بمعنى وجوب التعبير بخصوص
الاسم اي ما يعبر به عن الذات ويجعل حاكيا عنها من الشرع مع جواز نسبة المبدء بصيغة الماضي والمضارع الى الذات ومرجع الى ان
الاصل في المشتقة الحمل منع يتعبدنا الى ان يثبت الرخصة فيه منع واضح لعدم قيام الدليل على التوقيفية بهذا المعنى فلو علم صحة نسبة الفضل
مثلا الى الذات في ضمن الماضي والمضارع والمصدر صح اطلاق الفاضل واستعماله في الذات جدا وان ادبدبها توقيفيتها باعتبار

توقيفية المورد بمعنى عدم جواز نسبة كل ما يتبادر الى الخلق من الافعال والاوصاف الى الخالق الا بعد احاطة العقول بما عليه الذات المقدسة من الصفات الفعلية والعينية فربما يكون النسبة كذبا بل كفرا فهو مسلم ولكن التوقيفية بهذا المعنى ثابتة في اسماء البشر وغيره من سائر الموجودات ايضا لان الاخبار يبتنى عن شيء والتعبير عن الشيء بالصفات الزائدة عنه يتوقف على احراز وجود المخبر به والصفة في ذلك الشيء ومع عدم الاحاطة باحوال الشيء لا يجوز الاخبار عنه او توصيفه بالصفة المشكوكة وهذه توقيفية لا تنفع المحجبة بل ان اعترف بوجود صفة الفضل مثلا في الذات فالتوقيفية بهذا المعنى لا تمنع جواز استعمال الفاضل فيها وان لم يعترف به بدعوى كون الفضل عبارة عن العلم الذي من شأنه التبدل بالجهل بعد الاطراد حتى مستندا الى عدم كون الذات من موارد وجود المعنى الذي يطلق باعتباره على البشر لا الى المنع الشرعي **والحاصل** ان تأثير المنع الشرعي في صحة الاستعمال العرفي لا يرجع الى معقول مع انا لو سلمنا التوقيفية بالمعنى الاول اي تخريم خصوص التسمية فغاية ما يترتب عليه الاثم دون الفساد فتدبر مما ذكرنا يظهر المفصى عن النقض ببناء الاسئلة ايضا لان اطلاق الفاضل ونحوه على الزجاجة انكان بملاحظة وضعه الاصلي كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد فيجري فيه الاطراد وعدمه واما اذا كان بملاحظة وضعه الثانوي المعنوي فليس من قبيل ذكر الكلي وارادة الفرد بل من باب استعمال اللفظ في نفس الموضوع له وهكذا التسمي فان اطلاقه على البشر ليس باعتبار معنى هام يجري في الذات المقدسة اعني مطلق الوجود بل باعتبار وجود خاص متعوم بحمل خاص وهو الجواد الذي امكن في حقه البخل وهكذا الكلام في الابلق لان اطلاقه على الفرس الذي فيه سواد وبياض ليس من باب اطلاق الكلي على الفرد بل من باب الاستعمال في نفس الموضوع له **واما الفاضل** فيمنع فيه عدم الاطراد لكثرة اطلاقه على الذات المقدسة في الدعوات المأثورة هذا ما اجاب به عن النظر في مجرى العلامتين وحاصل ما اجاب به عنهما بالاستعمالات التي ترجع الى اطلاق الكلي على الفرد فلا يجريان في الاعلام ولا في الاستعمالات التي لا ترجع الى ما ذكر هذا وتخلص الامر عن المحكي عن الاحكام عن الايراد في علامة المجاز بجعل الدال عليه عدم الاطراد مع عدم المنع من اهل الشرع او من اهل اللغة وارد عليه المعتمد باستلزام الدور كون العلم بعدم الاطراد يتوقف على العلم بعدم سبيل الى العلم بالممكن الغير المحسوس بذاته وكل بحسب اثاره الا بسببه فالعلم به يتوقف على العلم بعدم علة الاطراد لان علة العدم هو عدم الوجود وهو اما المانع او عدم المقتضي والاول مفروض الانتفاء فتعين الثاني ومقتضى الاطراد ليس الا الوضع فالعلم بعدم الاطراد يتوقف على العلم بعدم الوضع وقد فرضنا حصول العلم به من العلم بعدم الاطراد وهذا دور **وقد يجاب عنه** بما قرره المحقق الشريف مع التنبيه على مناقشته ومخلصه مع توضيح وتحرير انا نريد بالوضع تخويله ومقتضى الاطراد ليس سوى الوضع الوضع الشامل للوضع المجازي فالحصر مسلم لكن فرض انتفاء المانع حينئذ خلف مستحيل لان مقتضى الاطراد على وجه البخوز موجود في جميع الالفاظ فلا بد من استناد عدم الاطراد الى وجود المانع فيكفي بشرط عدم وان نريد بالوضع المختص بالحقيقة فالحصر باطل لان العلاقة المصححة للمجاز ايضا مقتضية للاطراد **فاجاب عنه** بانا نختار الثاني ونقول ان بطلان الحصر لا يدفع به الدور لان توقف العلم بعدم الاطراد على العلم بعدم الوضع بان على حاله غاية الامر توقف مع ذلك على عدم العلاقة المصححة للبخوز ايضا **اقول** وبما حققنا في معنى الاطراد وعدم ثبوت ان الحصر في محل الوارد بالوضع خصوص الوضع الحقيقي تدبر **ثم اقول** ان المراد بالمنع الشرعي والمغوي ما اشرنا اليه اعني النقل الشرعي او اللغوي فالتقدير بخسم من اصله كما يظهر بالتدبر والا فقد عرفت عدم تاثير المنع الشرعي في صحة الاطلاق واما المنع العرفي فهو ايضا غير معقول لان استعمال الكلي في الفرد لا يفرق فيه نظر العقل والعرف بين الافراد صحة وفسادا نعم قد يكون الفرد باعتبار شيوع الكلي في غير عرفا نازلا منزلة الاجنبي ومثل ذلك لا يعد منافيا عرفيا لانتزاع من الانصراف الآتي الى النقل والا فمجرده ايضا لا يمنع ولذا قلنا سابقا ان عدم النقل الى الافراد الشايعة قد يستكشف بعد صحة سلب الكلي عن الافراد النادرة فتدبر جيدا هذا **واعلم** ان التقدير والتوهم وروده في العلامتين السابقتين يرد على هاتين العلامتين ايضا لان العلم بالاطراد يتوقف على العلم بالوضع لذلك المعنى الذي فرض اطراد الاستعمال في جزئياته فلو توقف العلم بالوضع على العلم بالاطراد لزم الدور ومثل الكلام في عدم الاطراد ويعرف الجواب عن الدور هنا بما تقدم هناك بل اندفاع الدور هنا اوضح لان العلم باطراد استعمال اللفظ في جميع موارد وجود ذلك المعنى الكلي المشكوك في كونه الموضوع له لا يتوقف على العلم بكونه الموضوع له اذ المراد باطراد الاستعمال ليس هو الاستعمال الحقيقي كما توهم بل مطلق الاستعمال اعم من ان يكون حقيقة او مجازا وان كان الاستعمال المطرد لا ينفك عن كونه على وجه الحقيقة في الواقع نعم لو قلنا بان علامة الحقيقة والمجاز هنا اطراد الاستعمال الحقيقي وعدمه كان الدور واردا ولكنه خلاف ظاهر الكل والجل اذ لم اجد ذلك الا في كلام بعض الاجلة وتمام ذكرنا في معنى الاطراد وعدمه تعرفه لا حاجة الى اعتبار هذا القيد لان مجرد اطراد الاستعمال يستلزم العلم بالوضع بعد ما عرفت من ان المعاني المجازية امور غير منضبطة غير مطردة فمن اعتبر القيد المزبور غفل عن معنى العلامتين بزعمك الاكتفاء بمطلق

الاطراد ينقض ببعض المجازات كما مر فقد تقصى عنه بتغييرهما عن وجههما فقالا ان موضع استعمالهما اذا شككنا في صدق اللفظ على بعض افراده كالشك في صدق الماء على المياه المقيدة مع العلم بصدقه على المياه الصافية فيستكشف حال اللفظ في المقدار الجامع بينهما او بين الافراد المشكوكة بملاحظة اطراد استعمال اللفظ فيها حقيقة وهذا اعني تفسير الاطراد بما ذكر وان نسب الى المحقق الشريف حيث قال والاظهر عندي ان يفسر الاطراد بما ذكر لكن الظاهر استفادته من ظاهر كلام العضدي والمحقق الشريف حيث ان بعض كلماتهما في الجواب عن الايراد ظاهر في التفسير المزبور لكنهما ابقيا الكلام بالنقض الى المفسر المزبور بل جعلا علامة الحقيقة اطراد الاستعمال مطلقا فالفرق بين ظاهر كلامهما وظاهر كلام قدس سره هو اعتبار كون الاطراد على وجه الحقيقة في كلامه دون كلامهما وحينئذ نقول يرد عليهما اولا ان ذلك لا مساس له بمجرى العلامة لان صدق الماء على المياه الصافية مثلا لم يعلم كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد وقد ظهر ان مورد استعمالهما اذا علم ان اطلاق اللفظ على بعض الموارد من باب اطلاق الكلي على الفرد وشك في كون اللفظ حقيقة في ذلك الكلي او مجازا لان تفسيرهم الاطراد باستعمال اللفظ في مورد لمعنى يكون استعماله مطردا في جميع موارد ذلك المعنى صريح في ذلك اذ مع احتمال عدخلية خصوصية المورد لا يعلم كون الاستعمال كاشفا عن ذلك المعنى وثانيا ان الكلام في كون الاطراد دليلا على الوضع وعدمه دليلا على عدمه والامر فيما ذكره بالعكس اذ يعلم من عدم اطراد استعمال الماء في المياه المقيدة كونه حقيقة في المياه الصافية ويعلم باطراده كونه مجازا فيها هذا اذا اريد استكشاف حال استعمال لفظ الماء في المياه الصافية مع ارادة الخصوصية من اللفظ مما نحن فيه لان الكلام ليس في استعمالات المعلوم من الحال واستعمال لفظ الماء في الصافية على وجه ارادة الخصوصية حقيقة قطعا سواء كان الموضوع لخصوص الماء الصافي او ما يعم المياه المقيدة فلا يفيد الاطراد وعدمه رجحا بالنسبة الى المبحوث عنه اعني استعمال الماء في المياه الصافية وانما يفيد شيئا اخر وهو دخول المياه المقيدة في الموضوع وعدمه وان اريد استكشاف حال اللفظ في ذلك المعنى المشكوك فيه فهو وان يدفع الايراد بان يعلم من الاطراد بان الوضع ومن عدمه عدمه في اللفظ المشكوك الحال لكنه يرد عليه ان اطراد استعمال اللفظ في جزئيات معنى لا يكشف عن كونه مفهوما حقيقيا الا ترى ان استعمال اسد في جزئيات الشجاع مطرد مع انه ليس حقيقة هذا ما يرد على ظاهر كلام العضدي والمحقق الشريف واما ما يرد على بعض الاجلة فهو لزوم الدور وعدم اندفاع ما يجري في تفسير الاطراد بما ذكر لان العلم باطراد استعمال اللفظ حقيقة في الافراد المشكوكة يتوقف على العلم بوضع اللفظ للفرد المشترك بينها وبين الافراد البقية فلو توقف العلم بذلك على العلم بالاطراد لزم الدور والعجب انه تفطن الى ذلك فاجاب بالاجمال والتفصيل فجعل ما يتوقف عليه العلم باطراد الاستعمال حقيقة هو العلم بوضع اللفظ للفرد الجامع اجمالا وما يتوقف على العلم بالاطراد هو العلم بالوضع للفرد المشترك تفصيلا فان هذا الجواب على تقدير صحته يجري من غير الالتزام بما نغتنصه من اختصاص مجرى العلامة بما ذكره والله الهادي ومنها اختلاف جمع اللفظ بالنسبة الى معنيين يستعمل فيهما فانه دليل على عدة اشتراكهما معنى فيفيد الامر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والاول يدفع بالاصل والغلبة فيتعين الثاني وهذه العلامة تفيد العلم حينا لان صيغ الجمع كعلامة وضعت للدلالة على تعدد مدلول المفرد فرجال مثلا موضوع للدلالة على افراد معلومة او غير معلومة من مدلول لفظ رجل وظهر بذلك جواز التعبير عن كل متعدد من افراد مدلوله بالغا الى مقدار يعتبر في الجمع لان الافراد مشتركة في الاندراج تحت المدلول والمفروض ان مفاد صيغة الجمع المعتبرة ليس الا الدلالة على التعدد فاذا علمنا بعدد صحة استعمال تلك الصيغة في الدلالة على افراد معينة كشف ذلك عن خروج تلك الافراد عن مدلول اللفظ وبهذا البيان يندفع ما اورده بعض السادات الاعلام من عدم الملازمة بين كون المعنى صادقا على افراد معينة وبين التعبير عنها بالجمع الذي يعتبر عن سائر ما يصدق عليه المعنى من الافراد ومنها التقييد فانه دليل على كون المطلق في المقيد مجازا مثل جناح الذل وذل الحرب ذكر العلامة قدس سره في محكي النهاية والحاجبي والعضدي واورد عليه بعض المحررة اولا بان التقييد غير ملتزم فيما ذكر من المثالين لقولهم نقد وكلا او في ذل الحرب اطفأها الله فانه دليل على جواز قول القائل اوذل العدو نار الحرب فاطفأها الله ذل النار وليقولهم نقد واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وثانيا بانه لا بد في المجاز من القرينة وهي لا تنتفي قبله بالتقييد في كلامهم على ما يقضي به التمثيل بالمثالين هو التقييد بالاضافة فقولهم ان الالتزام بها دليل على خروج مورد الاستعمال عن مدلول اللفظ الحقيقي لان عدم اطلاق النار مثلا على نار الحرب مجردا عن الاضافة دليل على عدم كونه مصداقا لمفهوم النار الحقيقي لان اطلاق الكلي وارادة الفرد صحيح سواء ذكر معه قرينة المراد او يهمل الى قرينة خاصة وهذا ليس مرجعه الى ان الالتزام بالقرينة دليل المجاز اما اولا فلان التقييد ليس مجازا على التحقيق فاللفظ الدال عليه ليس قرينة على المجاز واما ثانيا فلان القرينة اللازمة في المجاز اعم من القرينة المتصلة والمنفصلة فالالتزام بمطلق القرينة دليل المجاز بخلاف ما نحن فيه فان الدليل على المجاز هنا هو الالتزام بخصوص الاولى لا مطلقا اذ لا يعلم من اطلاق النار على نار الحرب مع القرينة

للفضلاء

المنفصلة خروج الحرب عن مفهومه لانه على تقدير كون النار موضوعة لما يعم الحرب افتقر في الحلافة على نار الحرب الى قرينة المجاز لان الكلي باراده الفرد لا يجوز الا مع قرينة حالية او مقالية فالدليل على خروج الحرب من حقيقة النار هو الالتزام بالقرينة المنفصلة اعني الاضافة فافهم وبهذا البيان صح درج الالتزام بالتقييد في الادلة العلمية على خروج المستعمل فيه عن مفهوم المضاف الحقيقي نعم ظاهر الاضافة يقضي بالمغايرة من غير ملاحظة الالتزام بها في سائر الاستعمالات فان لاحظنا الالتزام بها في سائر الاستعمالات علمنا بخروج المضاف اليه عن حقيقة المضاف وان اخذنا بظاهر الاضافة فهو ايضا يدل على المغايرة لكنه ح من الظنون المعتبرة بناء على ان ظاهر الاضافة كونها بتقدير اللام وانما قلنا انه من الظنون المعتبرة لانه ظن حاصل من اللفظ بملاحظة اصالة الحقيقة لو قلنا بان الاضافة بتقدير غير اللام مجازا وبملاحظة شئ اخر يوجب صيرورة اللفظ من الظواهر ثم ان بعض العامة جعل من فروعات دلالة الاضافة على المغايرة خروج المضاف عن حقيقة المضاف اليه كما نقل عن غير واحد لانه لو لم يخرجها التكبير وتحليلها التسليم على خروج التكبير والتسليم عن حقيقته الصلوة واورد عليه المحقق والعلامة قدس سرهما والمحقق الثاني قدس سره احكى عنهم بانا لا نسلم دلالة الاضافة على المغايرة وهي ثابتة بين الشئ وجزئه ولذا صح بيد زيد وجعفر وفيه نظر لان اضافة اليد الى زيد ليس من اضافة الجزء الى الكل لان زيدا ليس موضوعا للجسم المشتمل على اليد بل للذات المتخصصة بالوجود الخاص الخارجي الممتاز عن سائر الموجودات وقد تقدم متاما بوضح هذا المقال في تفهيم الوضع العام والخاص وانما كان فيه بعض الشائبة ولا ادري الا استشهادا بمثل سقف البيت وحائطه فان السقف جزء البيت مع جواز اضافته اليه لا يقال جواز انه مبني على كون المراد بالبيت في حال اضافة السقف اليه معناه المجازي ضرورة عدم نقل السقف بنفسه لانا نقول البيت موضوع لمعنى بسيط ذهني مركب خارجي لان الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية قد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتبارية ومن الواضح ان اضافة السقف الى البيت بهذا الاعتبار لا يفيد ان يكون للسقف نقل في جميع اجزاء الخارجية والسؤال مبني على ان البيت حين اضافة السقف اليه يراد به مجموع تلك الاجزاء بالحاظ التفصيلي فافهم **ومنها صحة التقسيم** فانها دليل على كون المقسمين فردين للمقسم في عرف بل من يزعم اختصاص وضع المقسم باحدهما وحاصل ذلك كونها من ادلة الاشتراك المعنوي اذا دار الامر بينه وبين الحقيقة والمجاز وهذا مراد العلامة والفخر وجماعة من الاصوليين من عدهم صحة التقسيم دليلا على وضع اللفظ للقدر المشترك على ما نسب اليهم **وتوضيح المقال** ان صحة التقسيم دليل على كون القسمين فردين للمقسم بداهة فان علم ان التقسيم بلحاظ المعنى الحقيقي دل ذلك على نفي الحقيقة والمجاز والا فلا بد في اثبات كون اللفظ حقيقة في المقسم من التماس دليل اخر وحيث خفي المراد على بعض من انكر عليهم فقال ان صحة التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقة في المقسم بنفسها بل بعد البناء على مختار السيد من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولم يتفطن الى ان هذا الكلام في مقام منع احتمال كون اللفظ حقيقة في احد القسمين ومجازا في الاخر لا في مقام رفع احتمال كون اللفظ مجازا في المقسم فتدبر **ومثل الاشتراك المعنوي اللفظي** في هذه العلامة حرفا جر في عند السيد وهو حسن كما يظهر بالتامل **ومنها الاستقراء** وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية كوضاع المشتقات واوضاع الاحوال الاعرابية مثل الرفع للمسند اليه والنصب للمفعول وسائر متعلقات الفعل واما الاوضاع الشخصية المتعلقة بالمواد فلا مسرح لهذه فيها وذكر بعض المحققين انه يمكن استفادتها ايضا من الاستقراء بملاحظة استعمالات اللفظ في جزئيات معنى فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلي الجامع وفيه ان مجرد الاستعمال لا يجوز ثبات المعنى لا يفيد العلم بوضعه له الا بعد مراعاة قواعد اخر مثل اصالة عدم الاشتراك ومرجوحية المجاز بالنسبة الى الاشتراك المعنوي فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع الى نفس الاستقراء **ثم** ان الاستقراء الظني من الظنون المطلقة التي قد ظهر حالها في ما سبق الا ان الموجود من الاستقراءات مفيد للعلم وليس منها ما يفيد الظن نعم قد يستدل بالاستقراء على اثبات اصل الوضع لا التعيين الموضوع له كما استدل به على اثبات الحقيقة الشرعية ومرجع ذلك الى تتبع احوال الناس في محاوراتهم لا الى تتبع احوالات اللفظ ومثله قد يكون ظنيا لكن ذكر مثل هذا الاستقراء في علائم الحقيقة كما صنعه بعضهم لا يخلو عن مؤاخذة هذه عمدة ما يستدل به على الاوضاع اللغوية بالمعنى الاعم الشامل للاوضاع المجازية **ومنها حسن الاستفهام** وقد ذكر السيد من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي وقد يستدل به على الاشتراك المعنوي اذا كان اللفظ في حيز الاخبار دون الانشاء وقد دعى بان الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال ولو كان مخالفا للظاهر محتاجا الى القرينة ولو توهم ان المراد بالحسن المذكور بمعنى ان التعليل على الاشتراك اللفظي او المعنوي وجوب الاستفهام على السامع وعدم جواز مبادرته الى حمل الكلام على احد المعنيين اندفع الايراد كما لا يخفى نعم مجرد الحسن بمعنى الرجحان ولو مع جواز تركه عند العرف لا يدل على شئ من الاشتراك كيف ولعل مراد المستدل به هو الاول دون الثاني هذا وقد يعرف كل منهما بامور اخر غير منضبطة يمكن ارجاعها الى

بعض ما ذكرنا

في الطرق والظنية لتشخيص المراد

بعض ما ذكرناه طوينا الكلام كشحا لقلة وضوحها في افهام المشتغلين والله الهادي المقام الثاني في علائم الحقيقة والمجاز عند الشك في المراد مع العلم بالوضع والمقصود هنا البحث عما يعول عليه في كشف مرادات المتكلم من الطرق العلمية والظنية لكن الاولى اسقاط الطرق واختلافها باختلاف احوال المتكلم ومقامات الكلام وتفاوت افهام السامع ونحوها من الخصوصيات التي لا يكاد يعقل دخولها تحت ضابط فانون بخلاف طرق العلم بالاوضاع كما ظهر لمن تتبع تلك اللغوم واما الثاني اعني الطرق الظنية فهي بين ما يفيد الظن باصل الحقيقة او بتعيينها والظن باصل المجاز او تعيينه بعد العلم بذي المجاز في لفظ واحد او لفظين ويتعلق بكثير من مباحث تعارض الاحوال المشتمل عليها اكثر الكلام والكلام في الكل فانه في الظن الذي يقوم القاطع على اعتباره واخرى في كل طريق ظني وقد اشتهر حتى كاد يلحق بالضروريات اعتبار الظنون اللفظية في جميع المقامات المشار اليها وقد يعبر عنها بالاصول اللفظية فنبحث هنا مطالب نتكلم عليها في طي مباحث احدها اعتبار الظن مطلقا بالمرادات والثاني اعتبار خصوص الظنون اللفظية والثالث في المراد بالظن اللفظي وتمييزه عن غيره واما الظن بغير اللفظي الذي لا يندرج تحت مطلق الظن بان يكون اعتباره ثابتا بقيام القاطع عليه فلم نعثر به ولا يمكن عده بقول مطلق نعم ربما يظهر منهم التعويل على بعض ما يحتمل ان يخرج من الظنون اللفظية كالغلبة ونحوها في مقام التعارض واما التعويل عليه مطلقا لدليل مخصوص غير معلوم القائل وان كان ظاهر بعض عبارات المحقق القمي قيام الدليل الشرعي على اعتباره مطلقا بل بعثة لا ريب ولا اشكال في ان التعويل على كل ظن كاشف عن مراد المتكلم في المحاورات امر غير ثابت عرفا ولا شرعا الا ان بناء العرفي في المحاورات ليس على استكشاف المرادات الا بظنون خاصة تشهد لها ولم يرد من الشرع ايضا ما يدل على تحقق تعسير الكتاب والسنة بكل امارة ظنية الا على مشرب اهل الاخبار فان الظن بمرادات الكتاب والسنة ليس حجة من حيث كونه ظنا بالحكم يخرج ايضا عن المقام الذي هو الاعتماد بالظن المطلق في المرادات من الحقائق والمجازات واما العلماء فظاهرهم الاتفاق على انه لما لم نجد من بد عن الاعتماد بالظن مطلقا في استكشاف المرادات وان ظن جماعة حجية الظن في المقام المتقدم اعني الاوضاع اللغوية فاندرج في الالسنة ويشعر به جملة من عبارات القوم في طي مباحث الالفاظ من ان المدار فيها على الظن ان وجد والظن مطلقا فلا اصل لذي المقام من ان يعتمد بالظن في الجملة اعني الظنون الخاصة القائم على الاعتماد عليها القاطع في المقام الاول ايضا لا اصل لها كما تقدم وفي المقام الثاني حسن كما سنبين ويتفرع على ما قلنا ان تعيين المراد من المجملات العرفية كالحقايق المحفوفة بالقرائن الصارفة خاصة والمشتركات اللفظية العارية عن قرائن التعيين والمطلقات المراد بها مقيدات مخصوصة معينة وانما غير معلومة في الظاهر مثل الشهرة والمناسبات الذوقية على ما هو المعهود والمتعارف عند الفقهاء من اهل المكاشفة والاستحسان من وجوه الاجادات الكلية التي ليس لها منشأ عرفي بعض الوجوه المبتنية على ما اعتقد عليه قلوبهم جهلا وظنا من المبادي الذوقية الفاسدة خروج عن المنهج القويم وميل عن الصراط المستقيم فالمهم في المقام هو التعرض لبيان ما يعول عليه في الاستكشاف للمرادات من الطرق القائم على اعتبارها القاطع وهي منحصرة بحسب الاستقراء في ظنون نرجع جلها الى ظواهر الالفاظ في متفاهم اهل اللسان وقد تشتمل بالاصول اللفظية وهي كثيرة منها اصالة الحقيقة عند عدة القرينة ويراد بها وجوب حمل اللفظ على ارادة معناه الحقيقي اذا علم تجرده عن القرائن الصارفة ويدل عليه بوجوه الاول ما ذكره العلامة في النهاية وتبعه من توقف حصول التفهم على ذلك بيانه على ما في النهاية ان المجاز ليس اصلا اذ هو اجماعا على الحقيقة اجماعا فاذا لم يكن مرجوحا كان مساويا للحقيقة فيتردد السامعون بين معناه الحقيقي والمجازي ولا يفهمون شيئا الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان اقول هذا التدليل بالتقريب الذي بينه السيد محل مناقشة لان غاية ما يترتب عليه اثبات رجحان المجاز والكلام بعد في اعتباره شرعا او عرفا وقوله واما بطلان التالي فبالوجدان كانه اشارة الى ما ذكره بعض فحول السادات من ان سبب التفاهم يوجب انتفاء فائدة البعث وارسال الرسل وانزال الكتب وفساد النظام قلت ويرد عليه ان التردد بين المجاز والحقيقة في الخطابات الشفاهية في غاية الندرة لانا لا نجده من انفسنا ذلك في ما يجري بيننا من المكالمات والخطابات ابدا بل ذلك مجرد فرض لا اصل له نعم لو التفت السامع الى غلبة المقام لارادة المعنيين وجوز ارادة المجاز فحق المتكلم لبعض الاغراض جاء الشك والتردد والا لتلزم بلزوم التخلص عن المراوغ لا يستلزم شيئا من المحاذير المذكورة هذا ويمكن ان يكون قوله واما بطلان التالي اشارة الى بعض ما نستدل به على المسئلة والى الاشارة اليه كلام العلامة حيث قصر على توقف التفهم على حمل اللفظ المجرد على معناه الحقيقي والثاني ما ذكره ايضا من ان حمل اللفظ المجرد على المجاز لا يجوز لانه يلزم ان يكون حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك وزاد السيد ولان شرط الحمل على المجاز نصب القرينة والمفروض انتفاؤها وانت خبير بما فيه من المصادرة لانا اذا اثبتنا ذلك ثبت وجوب الحمل على الحقيقة ولا حاجة الى ما في المعالم لان محل البحث هو الكلام المفيد بالافادة فاذا تعذر الحمل على احد المحتملين تعينا الاخر فالصواب الاقتصار في الاستدلال على عدم الحمل على المجاز على التدليل الاول والحمل عليهما معا في معنى كونه موضوعا للمجموع او مشتركا بينهما وكلاهما خلاف

لغرض وعدم الحمل على شئ منهما بستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فتعين الحمل على الحقيقة **اقول** يظهر الكلام فيه مما مر في الامر الثالث من تعطيل اللفظ في حال الشك يحتاج ابطاله الى دليل **الثالث** ما ذكره قدس سره ايضا من ان المجاز يتوقف على وضع ونقل وعلاقة ولا يتوقف الحقيقة الا على الاول فتكون اولى بكثرة الاستعمال فتكون اكثر المؤن مما يتوقف في ارادة المتكلم فتكون ما يحتاج الى الكثرة المتوقف بعد ارادته وفيه ما لا يخفى مضافا الى ان الثابت بهذا الدليل ليس الا الرجحان وقد عرفت انه لا يجدي في اثبات الظهور **والرابع** قوله فقد تقدم ما ارسلناه من ان رسوم الالسنة قوما استدل بعضهم واحد من افاضل المتاخرين ولم يتجاوز حد الدلالة مع انها بمكان من الخفاء والسقوط مضافا الى قصوره عن افادة تمام المدعى وهو مما يعد اصل الحقيقة مطلقا حتى في المحاورات والاقرارات والدعاوى ونحوها **والخامس** الاجماع القطعي وفيه انه غير نافع في المقام لان مثل هذه المسألة الجديدة لا يجوز الاحتجاج بالاجماع فيها لاحتمال ذلك من شرائط الاحتجاج بالاجماع اذ الاجماع ليس الا حجة في الشرعيات ومنه يظهر ضعف التمسك بالاجماع على العمل بظواهر الكتاب والسنة مضافا الى ان هذا الاجماع لا ينهض باعتبار اصالة الحقيقة مطلقا والى خروج ظواهرهما مما نحن فيه من العمل بالحقيقة في المخاطبات المشافهية **والسادس** ان فائدة وضع الالفاظ في غير المشتركات غير المراد بسهولة وهذه الفائدة انما يترتب عليه بجعل الواضع نفس الالفاظ كما نبه في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شئ من القرائن اذ لو توقف الفهم عليها فات غرض التسهيل ولا نطول بلا طائل بهذه خلاصة ما حققه بعض المحققين ثم تأمل في ان وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي هل هو من وضع الواضع بوضع مغاير لوضع الالفاظ كسائر الاوضاع العامة او متفرع على وضع الالفاظ **اقول** يرد عليه ان كون فائدة الوضع حمل اللفظ على معناه الموضوع له وكونه مستفادا من الواضع بوضع مغاير او غير مغاير لا ينفع عند الشك في ارادة المتكلم خلاف الموضوع له فان هذا على تقدير الحفاء فرض صحيح غير معيب عليه بل على فرض عدم الاحتفاف يكون مفيدا عليه لكن الوجه الذي ذكره لا لاجل مخالفته لجعل الواضع ومغايرته لان متابعة الواضع ليس مما يقضي بها العقل من دون دليل ولو سلم فالذي يترتب على الفائدة المذكورة وجوب الانصراف في فهم الموضوع له على مجرد اللفظ لا عدم جواز الاستعمال في خلاف غير فرينة فانه لا بد في ذلك من القاء دليل اخر يشير اليه والحاصل ان كون الغرض المذكور هو وضع الالفاظ لفهم المعاني بنفس الالفاظ وجها مسلما وكون الحمل على الموضوع له من مجعولات الواضع ايضا كذلك ولكنهما لا ينهضان بمنع جواز فهم الاستعمال في خلاف الموضوع له فلو اكتفي في ذلك لوضوح الحال فالمقدمة المذكورة ايضا مستدركة بعد عدم ارتباطها بالمقصود **والتحقيق** ان يقال ان المتكلم اذا اتى باللفظ مجردا عن القرينة بان يكون مجردة عنها معلوما للسامع كما هو مصبها استدل بالعلامة من الوجوه المذكورة فاما ان يعلم بارادة المعنى الحقيقي او يشك والاول خارج عن مفروض البحث وهو الغالب في الخطابات الشفاهية كما مر واما الثاني فالشك في ارادة المعنى الحقيقي تارة ينشأ من احتمال كون الكلام غير مسوق للافادة كما اذا احتمل كون صدور الكلام منه سهوا او غفلة او هزلا او عن شئ اخر غير الافادة واخرى من احتمال ارادة المجاز مع عدم نصب القرينة فان كان الاول فلا مسرح لاصل الحقيقة فيه لان مجراه اللفظ بعد احراز كونه في مقام تفهيم المعنى اما الحقيقي او المجازي لا مع الشك في اصل كونه للتفهيم نعم هنا اصل عقلائي اخر كما شهد في التعويل عليها كما سيأتي عدم السهو والغفلة او عدم كون الكلام في مقام التفهيم عند احراز قابلية المقام فان هذا الاصل انما هو مما يعتمد به العقلاء ويعلمون بناءهم ومنشأ الظهور الناشئ من الغلبة ولذا لا يسمع اعتذار من يتوجه عليه ظاهر كلامه المجرد عن القرينة باحد الامور المذكورة وان كان الثاني فان كان منشأ الشك احتمال تعمده الى ترك القرينة مع ارادة تفهيم المعنى المجازي فهو يندفع باستلزام نقض الغرض لان اللفظ المجرد كاد لا يدل على المجاز قطعا فترك نصب القرينة عمدا نقض للغرض وهو مستهجن مستقبح عقلا لان الغرض الداعي مع عدم المانع علة لايجاد الفعل فمع فرض وجوده مستحيل تخلفه عن الفعل الذي هو في المقام نصب القرينة فيتكشف من القبح والاستحالة المزبورين ارادة تفهيم المعنى الحقيقي لان العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى لكونها في تفهيم مجرد اللفظ وهو سمعت عن بعض المحققين في الاستدلال على اتباع اصالة الحقيقة من كون اللفظ مستعملا في افادة المعنى الحقيقي لم يساعد بهذه الصورة في الجملة لانها على اعدادها من الصور وان كان منشأ الاحتمال غفلته عن نصب القرينة مع ارادته حين صدور اللفظ فهذا يندفع بالاصل المشار اليه عنى اصالة عدم الغفلة وباصالة عدم المانع علة لان الغفلة مع وجود المقتضي تجري مجرى المانع فيندفع بالاصل **ثم** ان بناء العقلاء على العمل بهذه الاصول ليس موقوفا على افادة الظن الفعلي ولذا لو وقع عبد المأمور بشراء اللحم مثلا عن الامثال معتمدا بعد نظنه من الخباز كون اللحم هو شراء اللحم حقيقة لم يسمع عذره وصح ذمه وعقابه ولكن ذلك يأتي في اصل بنائهم على العمل بهذه الاصول في الخطاب الشفاهي لما عرفت من حصول العلم العادي فيه غالبا كما يشهد به وجدان من يلاحظ مكالماته في ليله ونهاره نعم لو التفت الى قابلية المقام لارادة المجاز فاحتمل له ليس الا الظن الا ان الالتفات اليه مرفوض وعلى تقدير حال فلا يبعد ان الكلام بعد العلم بكونه مسوقا للافادة وانه ليس سهوا ونحوه يحصل منه العلم بالمراد خصوصا بعد ان

ذي الحجة

في الطرق الظنية لتشخيص المراد

في اسقاط نقض الغرض او قبحه وقبح الاغراء بالجهل فلو كان في الخطاب الشفاهي للغرض كونه في مقام البيان ظن فانما هو ظن يحدث بعد الذاهل الى العلم العادي اي الجزم الناشئ من استقراء العادة المنبعثة من قبح الخطاب بما لظاهره ارادة خلافه واما ذم العبد المتفاني عن الامتثال فانما هو لاجل شهادة العادة بكذبه ولو سلم ان العقلاء يذمونه بعد الاعتراف بتركه فانما هو لاجل عدم سؤال العبد مع الامكان وعدم الاحتياط مع عدمه لا لاجل بناء المجرد على نهو اللفظ المجرد عن القرينة فالذم المذكور مستند الى عدم حكم العقل بقبح عقاب عبد كذلك في مراد مولاه غير فحص وباحث عن المراد مع الامكان او غير محتاط مع عدم الامكان لان هذا الكلام يقضي بعدم جريان اصالة البراءة فيما احتمل فيه الخطاب لان اللفظ المجرد عن القرينة اذا لم يكن عند العقلاء محمولا على المعنى الحقيقي في صورة انشائه كان اللفظ الذي كابتدائه العلم من المجملات العرفية **قلت** لا مناقشة في عدم جريان اصالة البراءة في المجملات الشفاهية وما نحن في محل من جريانها عند اجمال النص فيما هو في النص الغير الشفاهي لاحتمال كونه حين صدوره مبينا في عدا التكليف فوجوده كعدم نحو البيان الذي يرفع حكم العقل بقبح العقاب واما الخطاب الشفاهي المعلوم عدم كونه مبينا لا في التكليف ولا في عدمه فلا بعد في استقلال العقل في مثله لوجوب السؤال ان امكن والاحتياط ان لم يمكن **فان قلت** ما ذا تقول اذا بادر العبد الى الامتثال في صورة عدم العلم مطلقا فهل يجوز للمولى معاقبته بعد الاطلاع على ما تخيره من عدم العلم وعدم جواز العقاب المؤاخذة دليل على ان اللفظ المجرد حجة فاطعة للعذر مكلما ومخاطبا **قلت** لا نسلم عدم جواز العقاب والمؤاخذة على تقدير اعتراف العبد بعدم علمه وانما يقبح العقاب مع دعوى العبد حصول العلم له من الخطاب فان دعوى ذلك مطابقة لما يقتضيه العادة فيجب قصد بقبه ومن هنا يعلم ان عدم سماع الانكار بعد الاقرار عرفا ليس دليلا على كون الخطاب للغير المفيد للعلم حجة لان اللفظ من امارات العلم العادي بالمراد مع احراز كون المقام مقام التفهيم **ومن الواضح** ان مصادمة الادلة العلمية ولو بحسب جريان العادة ساقط قطعا والعرف ولذا لا يسمع دعوى عدم القصد في الخطابات الفصيحة التي يريد المتكلم بها الاعتذار عنها بعدم قصد المعنى وتمام ذكرنا ظهر انا صالة الحقيقة في هذا القرض اعني قرض عدم القرينة وانما في الخطاب الشفاهي ليس بمعنى واحد بل يختلف معناه باختلاف الصور فيرجع في بعضها الى اصالة عدم المشهود العقلاء وفي الاخر الى اصالة كون المتكلم في مقام التفهيم وقد يرجع الى قاعدة استصحاب القرض فيما لو شك في ارتفاع القرض الا ان اختلاف المعنى باختلاف القرض مع مشاركة الكل في الحجية والاعتبار لا يمنع عن التعبير بالنتيجة وهو حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بالاصل ثم ان الذي يهذب عليك ان فائدة هذا الاصل لا يجري في غير الخطابات الشفاهية كالاخبار وكذا الكتاب على ما عليه الاكثر نعم يثمر في ذلك في الاقارير والدعاوي والبينات والاوقاف والنذوع والوصايا ونحوها وكذا الكتاب على القول بانه مثل كتب المصنفين لان وضع هذه الكتب لتفهيم كل من يراجع اليها وهي تجري مجرى الخطابات الشفاهية بالنسبة الى الكل وهو واضح **ومنها اصالة عدم القرينة** عند احتمال وجودها وهذا في الجملة مما تضافر عليه الضرورة فضلا عن الاجماع وانما الكلام في اعتباره مطلقا وفي الخطابات الشفاهية خاصة او بشرط حصول الظن او نحو ذلك من الشقاصيل التي ستعرفها **وتفصيل القول فيه** انك قد عرفت ان اللفظ المجرد عن القرينة محمول على ارادة المعنى الحقيقي لا محالة فاللفظ بمنزلة المقتضي والقرينة بمنزلة المانع فان علم عدم القرينة فالكلام فيه قد ظهر والا فاحتمالها قد يكون في الخطابات الشفاهية وما يجري مجراه وقد يكون في غيره فان كان في الخطاب الشفاهي فلا خلاف في حجيته في الجملة والتردد انه ان التفت المتكلم الى وجود القرينة فالجزم بكونه شاكا سببا عن احتمال غفلة نفسه او غفلة المتكلم وقد عرفت ان احتمال الغفلة والسهو احتمال بعيد مدفوع بالاصل المركوز في اذهان الناس العامل به من حيث لا يشعرون وان كان في غير الخطاب الشفاهي كالكتاب والسنة بالنسبة الينا وكذا كل كلام قصد بافهام مخاطبين مخصوصين بالنسبة الى غيرهم فالظاهر ايضا عدم الخلاف والاشكال في حجية اصالة عدم القرينة في الجملة نعم ربما ظهر من صاحب المعالم والمحقق القمي عدم الحجية هنا واختصاصها بالمقام الاول اعني الخطاب الشفاهي وما يجري مجراه على ما استظهره شيخنا دام ظله من كلام الاول في دليل الانسداد ومن كلام الثاني في اواخر مسئلة حجية الكتاب حاول مسائل الاجتهاد والتقليد لكن التامل في كلامهما ربما يقضي بشيء اخر غير التفصيل في اعتبار اصالة عدم القرينة بين الخطاب الشفاهي وغيره وهو انكار حجيته الاصل المزبور رأسا الا من جهة انداج بحث الظن المطلق القائم على اعتباره دليل الانسداد وكون حجية ظاهر الخطاب المخاطب من جهة افادة العلم بالمراد لان صاحب المعالم بعد ما ادعى انسداد باب العلم بالاحكام اورد على نفسه بان احكام المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم بضميمة ترجيح الخطاب بما لظاهره ارادة خلافه وبانه على تقدير كونه ظنيا فهو ظن مخصوص قام على اعتباره القاطع كالبينة **ثم اجاب عنه** بان الكتاب من قبيل الخطابات الشفاهية وقد تقدم انها مختصة بالحاضرين كما يبان كلامه هذا لا يدل على قوله بان الخطاب الشفاهي اذا افاد الظن فهو حجة في حق المخاطب خصوصا بعد ملاحظة ذكره في السؤال معتمدا من ترجيح الخطاب بما لظاهره بل الظاهر اعترافه بان الحكم

المستفاد من الخطاب الشفاهي معلوم بملاحظة تلك المقدمة وان حجية الكتاب حق المشافهين انما هي باعتبار افادته العلم بالمراد لهم لا باعتبار افادته الظن وكون الظن المستفاد من الخطاب الشفاهي ظنا خاصا ثابت اعتباره بالدليل كالبينة نعم ربما يوهم جعله عنوان البحث ظاهر الكتاب دون الكتاب اذ اراد ابداء الفصل في حجية الظن المستفاد من الكتاب لكنه مدفوع بان هذا التعبير قد لوحظ فيه حال الغائبين لا حال المشافهين فان الغائبون يفهمون بملاحظة حالهم ان الكتاب الى ظاهره صريح واما المشافهون فالايات في جملتها من النصوص ولو بقرائن الاحوال واما المحقق القمي قده فهو وان صرح في باب الاجتهاد والتقليد بان الظن الحاصل من الكتاب حجة في حق المشافهين دون الغائبين لكنه استدل على الحجية في حق المشافهين بما يدل على كون الخطاب للمشافهين كان بعد العلم بالمراد المقصود لانه استدل على ذلك في باب حجية الكتاب بفتح الخطاب بما له ظاهر اراده خلافا لمن قال في باب الاجتهاد والتقليد بالاجماع وبان الله تعالى ارسل رسوله بلسان قومه وانزل كتابه بلسان القوم هو ما يفهمونه من الواضح ان الظاهر من الفهم هو العلم بالمراد نعم لو كان ما ذكره في باب حجية الكتاب من الاستدلال على حجية الكتاب بفتح الخطاب اه لا يمكن الذهاب عن ظاهر لفظ الفهم هنا مجملا على الفهم الظني بقرينة جعله عنوان البحث حجية الظن الكتابي للمشافهين اكن الامر المزبور يمنع عن ذلك فتعين التصرف في عنوان البحث بجعل الظن فيه عبارة عن الظن البدوي الزائل بملاحظة القبح المذكور او بجعل التعبير بالظن باعتبار ملاحظة حال الغائبين كما المشافهين نظير ما مر في عبارة المعالم **وتلخيص المقال** انهما ذكرا ان ظاهر الكتاب اي الظن الحاصل من اصالة الحقيقة في ظواهرها حجة في حق المشافهين دون الغائبين واستدلا على ذلك تصريحا او تلويحا بما يدل على ان مراد المتكلم من الكتاب كان معلوما للمشافهين وهو يتم الخطاب الخ فبدو الامرين التصرف في ظاهر العلة الوصريح بها وظاهر المعلول ومن المقرر ان ظاهر العلة حاكم على ظاهر المعلول فضلا عن صريحها كما فيما نحن فيه فتعين التصرف في ظاهر المعلول باحد الوجهين المزبورين وبغيرهما من الوجوه المقررة ثم نقل بعض المحققين عن بعض فضلاء عصره ذلك التفصيل ولعله اراد به غير المحقق القمي قده حيث صرح ذلك الفاضل فيما نقل عنه بحجية ظواهر الكتاب بالنسبة الى جميع الامة لكونه من قبيل تاليف المؤلفين وهو خلاف صريح المحقق القمي قده لانه لا يقول بذلك بل ينكر على من زعم شمول الخطابات الشفاهية للغائبين **وكيف كان** فهذا التفصيل مردود بما ذكره شيخنا الاستاد دام ظله العالي من السيرة الجارية بين الناس وبناء العقلاء على العمل بمقتضى ظواهر الالفاظ ولو كان العامل غير المخاطب بها ولذا يؤخذ بظواهر الكتابات التي يقصد بها مخاطبة المكتوب اليه خاصة فلو وجد في كتاب يتردد الى عمرو اقوال لبكر او قذف او شتم او نحو ذلك مما يرجع الى غير المكتوب اليه جاز ترتيب اثار الاقرار والقذف عليه عرفا وغيره لذلك وليس لزيد الاعتذار بعدم قصده لظاهر الكتابة باعتبار قرينة معهودة بينه وبين عمرو ولو شاعده عمرو على ذلك وانما استظهرنا المطلوب بهذا المثال دون كتب المصنفين والتحملات المشتملة على الاذن والوصايا والعقود ونحوها لانها في حكم الخطابات الشفاهية بالنسبة الى كل احد كما مر **وقد اجاب** المحقق المزبور عن معاصره بالاجماع دون السيرة وبناء العقلاء معترفا بعدم ثبوتها في العمل بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية والمحاورات المتداولة بين الناس **قلت** قد عرفت عدم الفرق بينها وبين غيرها في بناء العقلاء واهل اللسان **ثم ان الاجماع** لا مسرح له في امثال المقام لانا نعلم ان حجية ظواهر الالفاظ ليست كحجية شرعية بل لاجل امضاء الشارع لما هو المتعارف بين الناس قديما وحديثا وبعد الاعتراف بعدم تعارف العمل بالظواهر في غير الخطابات الشفاهية يحتمل منع الحجية **ثم انه قول** الا قد عرفت ان مرجع اصالة الحقيقة في الخطابات الشفاهية الى اصالة عدم غفلة السامع عن القرينة المنصوبة لا الى اصالة عدم القرينة كما ان مرجعها مع العلم بعدم نصب القرينة الى اصالة عدم غفلة المتكلم عن نصبها فالمحصل يجري اصالة الحقيقة بمعنى اصالة عدم القرينة نفسها في غير الخطابات الشفاهية وحاصل الكلام ان اصالة الحقيقة تنقسم الى اصالة عدم غفلة المتكلم من نصب القرينة والى اصالة عدم غفلة السامع عن القرينة المنصوبة والى اصالة عدم نصب القرينة والاولان مختصان بالخطاب الشفاهي والثالث مختص بغيره فالمفصل المزبور انكر حجية اصالة عدم القرينة واساسه قول بالاختصاص بالحجية بالاولين ومنه يتضح شناعة المفصل المزبور كما ان انكار حجية اصالة عدم القرينة كلية مصادمة للبديهة **نعم يبقى الكلام** في اعتبارها مع الظن او مع حصول الظن منه فعلا فذهب سيدنا الاجل قده في المقابيح الى الثاني وبنى عليه الوقف في المجاز المشهور والاستثناء المتعقب للجمل ونسبه الى المحقق الخوانساري قده وربما حكي انهم من بعض الافاضل وكلام المحقق المحكي غير ظاهر فيما نسب اليه لانه منع عن العمل باصالة العموم في مسئلة الاستثناء فلا يعد ثبوتا عنوانا اصالة الحقيقة في مثل المقام وهذا لا يدل على قوله بعدم اعتبار ظواهر الالفاظ الا مع حصول الظن كما ستعرف واستدل السيد قده على مختاره بوجوه لعل منها منع بناء اهل اللسان على العمل باصالة الحقيقة تعبدا وعدم دليل على حجيتها سوى بناء اهل اللسان وقد عرفت ان هذا المنع في محل المنع فالاظهر وفاقا للاكثر هو العمل باصالة الحقيقة سواء افاد الظن ام لا بل ولو حصل الظن بالخلاف ولولا ذلك لانسد باب الاحتجاج بالادلة السمعية ويمنع افادته القليل الالزامي فان

الخصم الاعتذار بعدم مظنة من ذلك الدليل لنا فعلا وهو خلاف ما يقضي به البداهة من الطريقة المألوفة المعهودة بين العوام والخواص نعم يشترط في العمل بما ذكر عدم القرينة حذف اللفظ مجازا ومقالا قابلا للقرينة فان اللفظ في هذه المجاز يكون من المجملات القرينية لعدم ثبوت بناء العرف على التعبد بإصالة الحقيقة حتى في مثل هذه الصورة وقد حققنا ذلك في المجاز المشهور فارجع وتأمل **وثمرة المسألة** تظهر فيما اذا عارض ظاهر دليل معتبر امارة غير معتبرة موجبة لانتفاء صفة الظن الفعلي من ذلك الدليل كالقياس والاستحسان والشهرة والاجماع المنجبر ونحو ما اشبهها فعلى مختار الشيخ يلزم الحكم باجمال ذلك الدليل واما جعله التوقف في المجاز المشهور في مسئلة الاستثناء المتعقب الجمل من ثمرات البحث فليس في محله كما مر ومثل المعرف بلام الجنس مع قابلية المقام للعهد باعتبار سبق ذكر بعض افراد الجنس حقيقة او حكما وقد جعل من امثلته في تمهيد القواعد بعد ان جعل القرائن والشيوع من قرائن العهد المطلقات المنصرفة الى بعض افرادها الشائعة لوكانت نعم فيها بالجنس كالبيع الى الجامع الغير المعهد **وفيه نظر** لان اللام على القول بانها حقيقة في الجنس كما يراد بها ذلك تكون حقيقة في جنس مدلولها مدخولها في حال التدخول فاذا كان المدخول في نفسه ظاهرا في الافراد الشائعة كانت اللام اشارة الى جنس تلك الافراد الشائعة خاصة فلا وجه للتوقف باعتبار تعارض جهة وضع اللام مع ظهور العهدية لانهما متعاضدان لا متعارضان وبما ذكرنا في بعض اخبار الاستصحاب من ان اللام في قولهم لا ينقض اليقين بالشك يحتمل ان يكون اشارة الى المعهود سابقا وهو يقين الوضوء وان يكون اشارة الى جنس اليقين فالحديث من امثلة ما عنونه في تمهيد القواعد وسيأتي ما يظهر من المفاتيح في اواخر المسئلة بتفصيل اخر وهو ان ما يوجب الوهن في ظهور اللفظ ان كان دليلا معتبرا كما اذا كان مجملا فاللفظ ساقط عن درجة الاعتبار فلو وقع في مقابلة العام حديث معتبر سندا مجمل دلالة باعتبار احتمال كونه مختصا سقط العام عن الاعتبار وكذا جميع الظواهر اللفظية غير اصالة العموم وان كان لها ظنون غير معتبرة كشهرة ونحوها فظاهر اللفظ معتبر ولو لم يكن مفيدا للظن الفعلي ومما ذكرنا يظهر حال هذا التفصيل البين بل هو اضعف لان الدليل المعتبر بعد اجماله يخرج عن كونه دليلا حتى لو كان كتابا اذ لا معنى لكون المجمل دليلا بل هو اسوء حالا من الامارات الغير المعتبرة التي اعترف بعدم نهوضها لدلالة اللفظ فهذا التفصيل مع مشاركته للتفصيل السابق في الخروج عن المتعارف بين اهل اللسان لا يرجع الى محصل في نفسه **ومنها** اي من الظواهر اللفظية المجازات المحفوفة بالقرائن وهذا هو المشهور من ان المجازات مع القرائن حقائق ثانوية اي في حكمها وهو وجوب حمل اللفظ عليها عند الخلو عن التعارض ولو مع عدم افادتها العلم وهو على قسمين احدهما ما يرجع الى اصالة الحقيقة في نفس القرينة والثاني الى غيرها بيان ذلك القرينة الظنية قد تكون لفظية وضع ظهور اللفظ في المعنى المجازي مستندا الى اصالة الحقيقة في لفظ القرينة مثلا اذا قيل رايت اسدا يرمي ودار الامر بين كون اسد مجازا في الانسان ورمى مجازا في رمى النشاب كما هو عادة الاسد فظهور اسد في الانسان الذي هو معنى مجازي لم يستند الى اصالة الحقيقة في لفظ يرمي وهذا القسم من المجاز معتبر عند اهل اللسان بعجوا عتبار الحقائق لان التسبب الذاتي للبرائة هو ما بعد اصالة الحقيقة في القرينة الا ان بيان ما تقدم من الادلة انما يقتضي ما بعد اصل الحقيقة في حمل اللفظ على معناه الحقيقي واما وجوب العمل بما يترتب عليه من اللوازم كالحكم بارادة المتكلم من لفظ اخر المعنى المجازي من الحقيقي فهو ليس مما يقتضيه تلك الادلة **وفيه** ان اعتبار اصالة الحقيقة عند العقلاء انكان من جهة كونها امارة الى الواقع فهذا السؤال لا رافع له اصلا لان الامارات المعتبرة لا يفرق بينها بين الملزوم واللازم وان كان من جهة التعبد المحض فلا يبعد ان المتعبد به عند العقلاء ليس هو الا نقضاء والمدلول المطابقي بل هو ثابت بالنسبة الى جميع المدلول فاذا وجب التعبد بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي وجب التعبد بما يترتب عليه من اللوازم ايضا ولعل السؤال مبني على جعل الاصول اللفظية على التقدير الثاني كالاصول الشرعية وهو خطاء بين بحكم بناء العقلاء فافهم وتدبر نعم لا بد في تميز القرينة عن المجاز من الدقة فانه لا يخلو عن غموض كما يمكن في المثال المزبور ان يجعل اصالة الحقيقة في لفظ يرمي قرينة على التجوز في لفظ اسد فكذلك يمكن العكس فليس اصالة الحقيقة في كل متاخر حاكمة على اصالة الحقيقة في كل متقدم كما سنبينه انشاء الله تعالى بل المدار في ذلك على شئ اخر نذكره انشاء الله تعالى في تعارض الاحوال اللفظية وقد تكون غير لفظية وذلك كورود الامر عقيب الحظر او في مقام توهم الشهرة في المجاز المشهور مطلقا او في بعض المقامات المشار اليها سابقا المختار عند بعض المحققين فان الاول قرينة ظنية على كون المراد بالامر الرخصة والثاني قرينة على ارادة المعنى المجازي مطلقا عند ابي يوسف وفي بعض المقامات عند ذلك المحقق والغرض هو التمثيل والا فقد عرفت التزامه في المجاز المشهور ونعم فارق نعم في الامر الوارد في مظنة الحظر ثم ان المقتضي لظهور اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يعارض الوضع الذي هو مقتضي الحمل على المعنى الحقيقي فيغلب عليه كالامثلة المزبورة على القول بها وقد لا يكون كذلك فيشترط في اقتضائه الحمل على المجاز قيام قرينة اخرى مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي فتكون قرينة معينة **ومن هنا** يعلم ان التسبيب بين الصارفة والمعينة في خصوص

الثالث من الطرق الظنية تشخيص المراد من المجاز بالقرائن المحفوفة بالقرائن

المجازات عموم من وجه ومثاله الشهرة في المجاز المشهور عند الاكثر القائلين بالتوقف فانها ليست بحيث تغلب على الوضع عندهم بان تكون منشأ ظهور اللفظ في خلاف الموضوع له عند احتماله ولكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد تمام القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فلا يصار عن المجاز المشهور او عما دونه من المجازات التي شاعت في العرف الى غيره بعد القطع بعدم ارادة الحقيقة فالامر الوارد في الادلة الشرعية بعد العلم بعدم كونه مستعملا في الوجوب يتعين حمله على الندب وان لم يكن من المجاز المشهور الذي ذهب الاكثر فيه الى التوقف ومثل الشجاعة فانها لا تصلح لكثرة لفظ اسد عن معناه الحقيقي لكنها صالحة للترجيح والتعيين بعد تمام القرينة الصارفة ولذا لا يحمل اسد في الحمام على الرجل الجزء مثلا مع علم المنافاة الكون في الحمام لارادة الجزء المقتضي لظهور اللفظ في المعنى المجازي قد يكون صارفا خاصة وقد يكون معينة كذلك فالحمام صارف خاصة والشجاعة معينة كذلك والمدار في الجميع على التبادر والظهور العرفي فان حصل عمل بمقتضاه سواء عارضه جهة الوضع ام لا والدليل على جواز التعويل على الظهور في المجازات هو الدليل على حجية الظهور في الحقايق التي تسمى بالاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة العموم ونحوهما من اجماع العلماء وبناء العقلاء واستقرار سيرة اهل اللسان فان الغرض صيرورة اللفظ بملاحظة تلك القرينة من الظواهر العرفية التي يعول العرف عليها فان كون حجة على ما تحقق في محله من حجية بناء العقلاء ولو كان ذلك في العمل بالظنون ويمكن تفسير الاصل اللفظي بمعنى يشمل الحقايق والمجازات كلها كما لا يخفى واما منشاء الظهور والتبادر فلا يندرج تحت خصوص الظواهر الشخصية بل لا بعد له حد ينحصر فيه نعم الظواهر النوعية من المجازات في غاية القلة بحيث يمكن انكارها رأسا ولذا لم يذكروا في المجاز المشهور والامر الواقع عقيب الحظر نعم الظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في كون المجاز الشايع من الظواهر العرفية بعد تعذر الحمل على الحقيقة كما مر وهذا ما يتفق من ان الحقيقة اذا تعذرت فاقرب المجازات اذ المراد بالقرب هو القرب بحسب افهام الناس معين المسبب من كثرة الاستعمال لا القرب الاعتباري العقلي وان كان منشأ كثرة الاستعمال غالبا هو القرب الاعتباري كما يفصح عن ذلك شيوع اسد في الشجاع دون البخر فان الاول اقرب من الثاني اعتبارا واما ما ذكره في البيان في مبحث الاستعارة من ان وجه الشبه كما يتبين ان يكون من اظهر صفات المشبه والمشبه به ليحصل به الانتقال من الثاني الى الاول فانما اراد وجه الاظهرية في نظر العرف دون الواقع ونظر العقل فانه ربما يظهر انه لا يجوز ترجيح تقدير جميع الآثار على تقدير المؤاخذة الا الآثار الظاهرة في حديث الرفع بملاحظة كونه اقرب من الحقيقة اعتبارا لان ما لا يترتب عليه شيء من الآثار الوجود اقرب بالمعدوم مما لا يترتب عليه بعض الآثار نعم قد يناسب الظهور العرفي من غير كثرة الاستعمال كظهور قولهم لا غيبة لفاسق مثلا في نفي الحرمة فان منشأ ليس كثرة استعمال هذا التركيب في نفي الحرمة بل كون الحرمة في المنفي عنه الغيبة من اظهر اوصافها وبالجملة المناط هو الظهور العرفي سواء حصل من الشهرة او من القرب العقلي او من شيء اخر ومن اجل التبادر المحققين من جعل الاشتهار في مقابل الظهور والتبادر وقال اما حاصل ان المقتضي لتعين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلاثة احدها التبادر وجعل منه تعين رابت اسدا في الحمام في الرجل الشجاع لان المتبادر منه ذلك وثانيها الاشتهار قال وهو مقتضي للتعيين ولو لم يتبادر وثالثها القرب من الحقيقة قال وانما يقتضي ذلك تعين المعنى القريب باعتبار كونه مظنة للاشتهار الى اخر ما ذكره وبما حققنا ظهر ما في هذا التحقيق لان المقتضي لتعين المجاز ليس سوى التبادر العرفي والاشتهار انما يكون مقتضيا للتعيين اذا كان سببا للتبادر وقد الظهور العرفي لا مع قطع النظر عنه والتعرض لما ذكرنا من اقسام استكشاف المرادات منحصر في الظواهر العرفية فمع قطع النظر عن الظهور العرفي لا عبرة بالشهرة كما لا يخفى عبرة بغيره من القرب ونحوه ثم ان الاقتضاء على القريبة لا وجه له لما عرفت من ان الظهور والتبادر قد ينشأ من غير القريبة فلا محصل لما ذكره من حصر المقتضي في الثلاثة ومن المحققين من اورد على قوله وانما يقتضي ذلك تعين للمعنى القريب باعتبار كونه مظنة للاشتهار بان القريب اعني اكد الشابهة والمناسبة بنفسه من مقتضيات الحمل على المعنى القريب سواء صار منشأ للاشتهار ام لا وبما ذكرنا تعرف ما في قوله لان القرب المعنوي مما لم يوجب الظهور والتبادر العرفي لا يعول عليه في تعيين المجاز وان اراد ثبوت الملازمة بينهما بمعنى استلزام تاكد المناسبة والشابهة للتبادر فهو ممنوع كما اشرنا اليه في حديث الرفع فان الشيء المسلوب الاثار اقرب بالمعدوم من المسلوب عنه بعض الاثار مع ان المتبادر من رفع الشيء عرفا ليس هو رفع جميع الاثار بل انما يكون بعضها اذا كان الاثر المقصود اثرا ظاهرا لذلك الشيء المرفوع والحاصل ان المناط هو الظهور العرفي من اي شيء حصل لا عبرة بما عداه من تاكد المناسبة او الاشتهار وان كان التبادر في غير مورده ما موجودا والله الهادي بل لعله في تعارض الاصول اللفظية وما يجري مجراها من الاصول المستعملة في اثبات الاوضاع ونفيها كاصالة عدم الاشتراك والنقل اذا توقف فهم المراد على استعمالها ويدخل في البحث المعرفي بتعارض الاحوال لان المراد بهذه الاحوال امور يخالف كل واحد منها اصلا من الاصول اللفظية كالاشتراك والنقل والتخصيص والمجاز والاضمار فقد تعارض بعضها مع بعض يرجع الى تعارض الاصول اللفظية وقد يعبر عنها بمسائل التعادل وانما افرد التخصيص والاضمار مع انهما قسمان من

الكلام في تعارض الاحوال او التعادل والترجيح

المجاز

المجاز لاختصاصها بمنع بالنسبة الى سائر الاقسام كذا قيل والاظهر في وجه الافراد هو ان كون التخصيص خروجا المتصل منه مجازا مختلفا فيه والاضمار ليس خارجا من حد المجاز المعروف في الصحيفة وانما يطلق عليه المجاز في الاعراب توسعا فهو ضرب اخر غير المجاز المعروف المحدود في كلامهم وجملة اقسامها الثابتة على ما ذكره في المنية وغيره كذلك مع الانقصاص في المقام على توضيح الحال في معارضة تلك الخمسة واما جميع اقسام تعارض الاحوال فهي على ما ذكره بعض المتاخرين احد وعشرون اذ من الاحوال اللاحظ اللفظ التقييد والنسخ فهي بعد ضمها الى تلك الخمسة احد عشر قسما اخر كما يظهر بالتامل ولعل الوجه في اهمال من حصر الاقسام في العشرة هذين القسمين هو النظر الى البحث عنهما على وجه الاستقلال اذ يعلم من باب حمل المطلق على المقيد ان التقييد راجح من كل مخالف الظاهر ومن باب بناء العام على الخاص ان النسخ مرجوح بالنسبة الى الكل وكيف كان فتنقيح الكلام في هذا البحث يحصل في مراحل نظير البحث عن تعارض الاخبار وغيرها من الامارات المعتبرة ومن هنا يعلم ان هذا البحث انما هو بعد البناء على حجية الاصول اللفظية بالخصوص فلو بنى على اعتبارها من جهة دليل الانسداد الغاضي باعتبار صفة الظن الفعلي الشخصي سقط البحث راسا **الأولى** في حكم تعارض الاحوال اللفظية مع عدم المرجح الشخصي والنوعي او مع القول بعدم اعتبار الترجيح في المقام كما ذهب اليه غير واحد **والثانية** في ذكر المرجحات النوعية اما المرجحات الشخصية التي تفيد الظن بالحال الظن فعلا فهو باعتبار عدم انضباطها لم يصلح لتعلق غرض الاصولي بذكرها في المقام **والثالثة** الاعتماد على المرجح النوعي او الشخصي في المقام ولنعلم اولا ان محل الكلام ما اذا لم يكن الشك في بعض هذه الاحوال مسببا عن الشك في الاخر والا فالاصل في الشك المسبب عدم الاصل في المسبب كما يتحقق ذلك في تعارض الاستصحاب بل الامر هنا اولى واوضح لان الاصول اللفظية امارات ظنية ولا يعقل الظن بوجود المسبب مع الظن بعدم السبب والمفروض حصول الظن من الاصل الثاني في المسبب ومن هذا البيان يدفع توهم ان الامر بين تخصيص العام المتصل بالضمير وبين ارتكاب الاستخدام في الضمير بابقاء العام على حاله كما في العبد والمطلقات بتربص بانفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن احق بردهن حيث ان حمل المطلقات على العموم يوجب الاستخدام في ضمير بعولتهن للاجماع على عدم الرجوع في جميع اقسام المطلقة فيدور الامر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته اعني المطابقة للمراد بالمرجع وبين ابقاء العام على العموم والتزام الاستخدام في الضمير لكن الشك في الثاني اعني الاستخدام لما كان مسببا عن الشك في التخصيص فباصالة عدمه يثبت الاستخدام وانكان التخصيص في نفسه ارجح من المجاز **فالمرحلة الأولى** في الاحوال المتكافئة وجملة القول فيها ان الاصول اللفظية اذا تعارض بعضها مع بعض وتكافأ من حيث المرجحات المعتبرة احتمل فيه وجوه **احدها** الحاقها بالاخبار المتعارضة المتكافئة في الحكم بالتخيير وهذا وان لم نجد مصرحا به الا انه يظهر من كلماتهم في تعارض القراءات السبع مع اختلافها في الحكم الشرعي باختلافها لان المشهور هنا هو التخيير وهو على تقدير تواترها كما هو المشهور يرجع الى التخيير في تعارض الظواهر اللفظية ولكن يمكن تنزيل كلماتهم على القول بعدم التواتر فيخرج عما نحن فيه بقوله او يدل عليه قولهم بالتخيير بعد فقد المرجحات الغير الراجعة الى المكافئة فانهم قالوا المحقق الكاظمي في شرح الوافية لما كانت القراءات السبع المعتبرة كلها قرآنا اذا كانت اذا اختلفت شانا منها في حكم بمنزلة خطابين متعارضين والضابط في ذلك عندنا الاكثر بن التخيير وذهب قوم من العامة الى التساقط والرجوع الى الاصل **ثم** لما كان ذلك مبنيا على تكافؤ القراءات واستفاء الترجيح وكان ذلك على اطلاقه محل نظر بترجيح العلامة القراءتين المذكورتين الظهور والمرجح بالسلامة مما استفاض السنة الفقهاء على خلافه من الامالة والاشمام ونحوهما فقد ظهر المستند عليه فيجب الاخذ بما يقتضيانه دون ما علاهما انتهى كلامه رفع مقامه واراد بالقراءتين قراءة عاصم من طريق حفص وقراءة حمزة وانت خبير بان السلامة من مثل الامالة والاشمام لا توجب الترجيح في مقام الاستدلال على الحكم بعد فرض كون القراءتين كليهما متواترتين والظاهر ان نظر العلامة في الترجيح الى بعض ما يترتب على القرآن غير الاستدلال على حكم من الاحكام الفرعية الثابتة لكل القراءة في الصلوة وامثال ذلك وهو ترجيح في محله على تقدير كون الامالة مثلا من مناهيات الفصاحة لان الافصح من ياءات القرآن او لما يترتب آثار القراءة عليه فتدبر **وثانيها** الحاقها بالاصول العملية المتعارضة في الحكم بالتساقط مطلقا حتى في نفي الثالث وقد ينزل عليه ما سمع عن بعض العامة كما هو الظاهر مع احتمال ان يكون المراد التساقط فيما يتعارضان فيه كما في نفي الثالث ايضا الذي يتفقان فيه **وثالثها** التوقف بمعنى فرض وجودها كالعدم في جهة الفاضي لاطلاق فيرجع الى الاصل الموافق لاحدها دون المخالف وهذا هو الاقوى كما ان الاحتمال الاقل وهو التخيير يحتاج الى دليل من عقل او نقل والعقل لا يستقل به الا فيما لا مندوحة فيه كما اذا دار الامر بين المحذورين والنقل ايضا لم يرد به الا ما قد يتخيل من دلالة الاخبار العلاجية في الخبرين المتعارضين على التخيير في كل امارتين واحتمالين متعارضين بالخصوص وهو كما ترى خصوصا مع احتمال كون العمل بالخبرين من

عشرة وصوح

السيد

التسبيبية المحضة والتكليف النفسي فان التخيير حينئذ كما في كل حكمين متزاحمين فلا يمكن انطباقه على ما نحن فيه لان الاصول اللفظية امارات عقلائية امضاها الشارع على وجه يجري عليه عند العرف والعقلاء وليس العمل بها من تعبد شرعي حتى يكون لذلك الاحتمال اعني التسبيبية المحضة فيها مجال وقد ذكرنا لهم انه لو قلنا بالتخيير في تعارض الاصول العملية لم نقل به في المقام ايضا لان العمل بالاصول حكم شرعي امكن فيه القول بالتخيير عند التعارض عملا بعموم دليله بعد الامكان كما ذهب اليه البعض بخلاف العمل بالاصول اللفظية فان العمل بها من جهة بناء العقلاء فالحري المرجع فيها على العرف والعقلاء دون الدليل الشرعي فافهم واما الثاني اعني التساقط بقول مطلق كما في الاصول الشرعية على ما هو الحق فيها فلان ذلك يرجع الى طرح الدليلين من غير تعارض لان الامارة الحاكية عن الملزوم حاكية عن اللازم ايضا ولذا لا يفرق في جواز التعويل عليها بين المدلول المطابقي والالتزامي فيجب تصديق كل امارة في تمام مدلولها عرفا وشرعا ومقتضى ذلك تساقط الاصلين المتعارضين في مدلولهما الالتزاميين اعني نفي الثالث كما هو الشان في كل امارتين متعارضتين وليس تساقطهما في المطابقة الا في العمل بهما في الالتزام بخلاف الاصول العملية فانها كما لا يفيد ظاهرها بحسب المدلول المطابقي لا يفيد بحسب الالتزام ايضا فلا تعارض بينهما اصلا حتى يتساقطا وانما التساقط في الجملة بان يكونا موجبين لنفي الثالث فهو مما لا يقتضيه دليل الاصل ولم يقل به احد كما تحقق ذلك في محله نعم لا بد في ترجيح التساقط على التخيير من النظر والتامل التام ولذا وقع جماعة من الفحول في الخطا فرجحوا التخيير على التساقط وقد احتج عليهم في محله بما لا مزيد عليه والمقصود هنا ان بعد حسبان التساقط تساقطا شاملا لافراده فيما الخيار من التوقف بين ان يكون الاصلان عقليين كما في دوران الامر بين المحذورين ونحوه مما اعتبار العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للظاهر من دون تعيين كما اذا علمنا اجمالا بمخالفة احد الخطابين للظاهر مع امكان العمل بما على ظاهرهما عقلا فان الحكم في الجميع التوقف كما انه لا فرق ايضا على التقدير الثاني وفاقا للاستاد دام ظله في اصل البراءة بين ان يكون الاصلان المتعارضان متعلقين بالاحكام العملية وكان احدهما كذلك والاخر متعلقا بالفصص ونحوها مما لا يترتب عليه حكم عملي فلو علمنا اجمالا بمجازية احد الخطابين المتعلق احدهما بالاحكام والاخر بالقصص مثلا لم يجز ايضا بالخطاب المتعلق بالاحكام وقد يقال بالفرق بين المقامين مثلا فلا يتوقف الا في الاول بل يعمل في الثاني بالاصل الذي لم يساس بالحكم الشرعي الحاكم في الاصول والامارات الشرعية كما استظهرناه والسبب فان العلم الاجمالي بمخالفة احدهما للواقع لا يؤثر الا اذا كان كل واحد منهما محلا لابتلاء المكلف وهو الذي يقتضيه ما ذكره الاستاد العلامة دام ظله العالي في بحث حجية الظن في بعض تنبيهاتها مستدلا بحجية الكتاب لعل الاظهر ما ذكره في اصل البراءة لان مدار الاصول اللفظية على الظنون ومع العلم الاجمالي بمخالفة احد الاصلين للواقع لا يكون شئ منهما مفيدا للظن ولو كان احد المتعارضين غير مبتلى به اذا لابتلاء وعدمه امر اعتباري يختلف به الحكم الشرعي دون العرفي ففي الامارات الشرعية التي ثبت اعتبارها تعبدا من الشارع يشترط في الحكم بالتوقف بين متعارضيهما ان يكون كل واحد منهما محلا لابتلاء المكلف فيحصل العلم الاجمالي المأخوذ من بدو مسلم مثلا ولو علم اجمالا بمخالفة بعض ما في الايدي للاخر مع غير مبتلى به للدافع غير مبتلى بها بخلاف الامارات التي نأخذ اعتبارها بالظن النوعي وثبت حجيتها من جهة كونها من الظنون العقلائية فان تعارض بعضها مع بعض ولو باعتبار العلم الاجمالي منشأ للحكم بالتوقف فقط وسر الفرق بين الامارتين ان التوقف في الامارات الشرعية المتعارضة مستند الى امتناع الحكم بحجية المتعارضين معا للتناقض وبحجية احدهما معينا بعدا الترجيح فلا ينبغي الى ما اذا كان هناك مرجح لاحدهما كعدم الابتلاء بخلاف التوقف في الاصول اللفظية وسائر الامارات العقلائية فانه مستند الى انتفاء موضوع الامارة وهو اعتبار ذوال مناط الاعتبار اعني افادة الظن بالمعارضة وهو امر مشترك بين ما يعلم تعارضه بالخاصة فلا يعقل الفرق من حيث كون احد المتعارضين موردا للابتلاء وعدمه وبعبارة اخرى انا اذا لم نكن نعلم اجمالا بمخالفة المعلوم بالاجمال مثلا لم يتحقق موضوع تعارض الاصول والامارات المحصلة لان معنى تعارضها تعارض الحكمين والاحكام الشرعية بخلاف تعارض الامارات العرفية فان التعارض بينهما يتحقق وان لم يتعلق باحد الطرفين حكم شرعي اصلا وعرفي فان مركوب القاضي مملوك له اذا كان من احدهما في محل مخصوص وحصل بينهما التكاذب بالتعارض سواء ترتب على وجود القاضي في احد المحلين مثلا حكم ام لا وقد يفصل في بعض الاصلين المتعارضين ان كان المخاطب بهما معا شخص واحد وجب التوقف فقط وان كان شخصين فلا يجب التوقف كل منهما في العمل بالخطاب المتوجه اليه كاجمال العلم بكونا وكون الخطاب المتوجه الى صاحبه مجازا مثلا وهو تفصيل الا قوى التوقف فقط لما ذكرنا وهو حسن لو لم يصح منه القول باعتبار الابتلاء والحرجية بين الامارات الشرعية كالبينة واليد وبين الاصول اللفظية لان الامارات الشرعية اما امارات عقلائية امضاها الشارع كالاصول اللفظية واما امارات جعلية احدثها الشارع طريقا الى موضوعات الاحكام وعلى التقديرين يكون حالها كحال الاصول اللفظية في كونها امارات امضاها الشارع ولا يكون حالها كحال الاصول العملية التي ليست امارات بل احكاما مقررة صرفا على ما تحقق في محله مع ان القول بالاجمال والتوقف مع عدم كون احد المتعارضين مبتلى به يرجع الى معاملة الزمن بعبث في العمل بالاصول

الصرف اذا كان لا بادي

فى تعاطل الاحوال وتجاذب بعضها على بعض

للقطع الظن الفعلى كما تقدم ويقول انه لو ذهب الظن من ظاهر دليل باعتبار امارة غير معتبرة كالشهرة صار اللفظ مجملا اذ على تقدير كون احد الظاهرين غير معمول بالحكم الشرعى يكون ظاهرا غير معتبر لان ما لا يترتب عليه حكم لا يعقل شمول دليل حجية الظواهر له فيكون كالامارة الغير المعتبرة بل المردى لاستحالة التعبد بالمجمل وهذا القول فاسد ظاهر ضعفه مما قدمنا كما ظهر انه ساقط بحيث لا يحتاج الى التنبيه على فساده فالعبرة حينئذ بالظن الفعلى الشخصى فلا يختلف موضوع تعارض الامارتين فافهم والله الهادى **المرحلة الثالثة** فى ذكر تجاذب الاحوال بعضها على بعض نوعا وكشف الحال عن هذا المقال فاعلم بسيط الكلام فى مسائل الدوران المشار اليها **الاولى** دوران الامر بين الاشتراك والنقل كما اذا علم بلوغ الاستعمال فى المعنى المجازى الى درجة الوضع وعلم بتعين اللفظ للمعنى الثانى بتعيين واضع وشك فى بقاء المعنى الاول حتى يكون مشتركا او هجره حتى يكون منقولا مثال ذلك على ما ذكروه تولد عادة الطواف بالبيت صلوة فدار الامر بين ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوى والشرعى فيكون الحدث مجملا وبين ان يكون منقولا الى المعنى الشرعى فيكون دليلا على اعتبار الوضوء فى الطواف لكونه من اظهر افراد المشتبه **وقد اختلف** فى تقديم الاشتراك او النقل الاكثر على ما نسب اليهم على اقوال وانكان ظاهر المنتبه اتقرير الرازى والعلامة فى النهاية خلافه ومنشأ اختلافهم الاختلاف فى علة مفاسد كل من الاشتراك والنقل وكثرتها **فاحسن الاقوال** بان مفاسد النقل اقل من مفاسد الاشتراك لان المنقول محمول على المعنى الثانى اذا كان مجردا عن القرينة بخلاف المشترك فانه اذا تجرد عنها كان مجملا فيكون عائدة النقل اكثر فيكون اولى من الاشتراك **واحسن الاخرين** بان مفاسد الاشتراك اكثر لكونه اكثر واغلب فان اكثر ما يدل على الحنفية واولويته ولم يقل احد من الفريقين بالاصول الجارية فى اثبات اللغة مع انها اخبر ما يعول عليه فى امثال المقام وعليه يدل سائر مباحث الالفاظ ولعل نظرهم الى ان الاولوية والرجحان هو الحكم فى المقام لانه ظن اجتهادى بالنسبة الى ما نقضى به الاصول العدمية **ثم** ان ظاهر كلامهم فى المقام لا يكاد يفهم بظاهره فان تلك مفاسد النقل ومفاسد الاشتراك اى يبطل بها الترجيح والحكم بان لفظ الصلوة مثلا منقولا او مشتركا وان حكم الله تعالى فى الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كون النقل امرا حسنا او امرا كاملا وما يقال فى تقرير هذه المرجحات من المدعى من ان صاحب المزية الكاملة اولى بارادة المتكلم خصوصا الفصيح والحكيم فيحصل الظن بالمراد فهو على تقدير صحته مع انك ستعرف ما فيه لا مساس له بما نحن فيه لان ذلك انما يقال فيما اذا دار الامر بين اختيار الراجح او المرجوح فى حق فاعل مختار حكيم والنقل والاشتراك ليس الدوران بينهما من هذا الباب كما لا يخفى على من له ادنى تأمل نعم لو قيل بان صاحب المزية الكاملة اولى بفعل الواضع واختياره كان له مناسبة بالمقام لكن كثرة الاشتراك حينئذ لا يدل على رجحانه على النقل لان النقل ليس من فعل الواضع حتى يستدل من كثرة الاشتراك على ان النقل مرجوح عنده بالنسبة الى الاشتراك كما بينا على ذلك فى المنبه ونعم ما بينا ثم ان فى ما ذكروه فى المقام بحثين اخرين **احدهما** ان دوران الامر بين الاشتراك والنقل فيما صوروه بعيد جدا هو المعنا فى اللغة لان اللفظ فى اللغة اذا كان موضوعا لمعنى ثم عين وتعين لمعنى اخر فذلك يستلزم كونه مجازا فى الاول كما اومأنا اليه فى غير موضع حيث اوردنا على من زعم ان اللفظ بسبب كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى بما يبلغ الى درجة الاشتراك الحقيقى بينه وبين المعنى الاول وقلنا انه لو لم يكن مجملا عملا فى النقل المتعين فلا اقل من بعده عادة وعدم وجوده فى اللغات جدا **وهذا الحقيق** لم اجد من صرح به فيما عثرت به من الكلمات فى المسائل السابقة الى ان ظفرت هنا بكلام للمحقق الكاظمى فى المحصول صريح فيما ادعيناه قال وكان ينبغى ان يكون الرجحان للاقل على الاصالة عدا الحجر لكن حدوث المعنى الاخر انكان فى العرف العام وما كان يكون بالكثرة والاشتهار حتى يحجر الاول ويختص بالثانى فاستدلاله للنقل ظاهر وانكان باصطلاح خاص من شرع او غيره فلا معنى لصيرورته حقيقة فى المعنى الثانى عند الا يختص به حتى اذا استعمل فى الاول كان مجازا وانما يحصل الاشتراك من واضعين ابتداء او وضع واحد بوضعين كذلك انتهى كلامه زيد اكرامه ويدل على ما قلنا الطباعهم فى مسئلة الحقيقة الشرعية على وجوب حمل الخطابات الشرعية على معانيها الجديدة وانثمرة البحث فى المسئلة مع امكان اجتماع الوضع الجديد مع وضع القديم حتى يكون اللفظ مشتركا بينهما لا وجه للحمل المزبور بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بين بقاء الوضع الاول وعدم هجره فالحمل ونعم لو كان المراد بالاشتراك فى المقام الاندماج صح ما ذكروه من دوران الامر بينه وبين النقل لان المرجح قسم من المشترك بانفسان المحققين كلا او جلا نهو حقيقة فى المعنى الثانى بالوضع الطارى مع بقاء الوضع الاول وعدم هجره **ولعله المراد** فى المقام فتفطن مع ان ما ذكره قد منع استلزام احداث الاصطلاح الاختصاص بالثانى حتى اذا استعمله فى الاول كان مجازا منا فلما هو المتفق عليه عند المحققين كما سبق من ان النحوى لو استعمل لفظ الفعل فى الحدث كان حقيقة الا ان بين ان ذلك لانا فى عدم الهجر فلفظ الفعل عند النحوى بمعنى الحدث والمفترض باحد الازمنة لان استعمال النحوى لفظ الفعل فى الحدث يجوز ان يكون حقيقة ايضا على تقدير عدم الاشتراك بان استعمله فى الحدث تبعا للغوى كما استعمال العرب لفظ عجبا فى معناه العجمى بتعالهم فانه حقيقة مع كون اللفظ عند العرب

من المهملات **وأما** ما استدل به على الملازمة بين احداث الاصطلاح الجديد والهجر لنقضا والسديد من الانفاق على وجوب حمل الخطابات الشرعية على معانيها الشرعية فيرد عليه ان هذا الابتناء في بناء المعنى اللغوي اتفاقا لان شرط الحمل على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ان يكون المخاطب من الشارع عند وكون المخاطب كذلك قرينة معينة على ارادة المعنى الشرعي على تقدير الاشتراك فلا يلزم الحمل المزبور على اشتراك الوضع الجديد لهجر المعنى الاول فافهم **الثاني** ما تنبه عليه المحقق الكاظمي وهي المناقشة في المثال المذكور اعني لفظ الصلوة فانها بالنقاش المثبتين والنافين للحقيقة الشرعية ليست مشتركة بين المعنى اللغوي والشرعي بل اما مجاز في المعنى اللغوي وفي المعنى الشرعي وكيف كان نفصل الكلام ونوضح المقام **ونقول** ان الترديد بين الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل للاجمال وبين النقل بقسميه في فروض **منها** الفرض المثار اليه وهو ان يكون اللفظ حقيقة في القدر الاول في معنى ثم عرض له في العرف العام او الخاص وضع لنوع معنى غير ذلك المعنى في شئ في بناء الوضع الاول حتى يكون مشتركا بينهما وبحوه فيكون منقولا والحق في هذه الصورة تقديم النقل في هذا الفرض بالنسبة الى الاشتراك ولذا قل المرجل لم نظفر في جنب المنقول بالمعدوم كما ان المنقول بالنسبة الى المشترك في غير هذا الفرض كذلك **ومن ذلك** يظهر انه لا ينهض اصالة عدم الهجر في المقام اعني اصالة بقاء الوضع الاول في ترجيح الاشتراك على النقل لان الظن الحاصل من الغلبة حاكم عليه وكذا لا ينفع غلبة الاشتراك نوعا لان ما ادعينا من الغلبة غلبة شخصية نعم يبقى الكلام في اعتبار الظن الحاصل من الغلبة وسيأتي الكلام فيه انشاء الله وفصل بعض المحققين في هذا الفرض بين ما اذا كان حادث المعنى الثاني في عرف غير عرف الاول وعند ذلك العرف فاختار في الاول ترجيح النقل وفي الثاني ترجيح الاشتراك استنادا في الموضعين الى الغلبة ويظهر مما حكيناه عن المحقق الكاظمي ضعف هذا التفصيل كيف وقد رجحوا باقي اللفظ بحمل على اصطلاح لاظهر وهذا مسوغ على كون الاحداث الاصطلاح ناسخا لسائر الاصطلاحات في ذلك اللفظ فكيف يكون مشتركا بين الاصطلاحين **ومنها** الدوران بين الاشتراك في اللغة والنقل الى المعنى العرفي وذلك انما يكون اذا كان المعنى الاول مهجورا قطعا وشك في انه كان مشتركا فهجر احد المعنيين او كان منقولا الى المعنى العرفي والغالب في هذا الفرض بقاء النقل لانه وان كان قليلا الا ان هجر احد معنى المشترك اقل لكن هذه الغلبة ليست بالقدر الحد الغلبة المعتبرة وليست مما تفيد الظن مطلقا والظن الذي يصح التعويل عليه فالمرجع فيه هو الاصل ومقتضاه ترجيح النقل لاصالة تاخر الحادث لكن الثمرة العملية بينهما غير ظاهرة ولذا لم يتعرض القوم لهذا الفرض سوى بعض المحققين نعم تظهر الثمرة على القول بالتوقف في تعارض العرف واللغة والقول بتقديم اللغة ومع معلومية تاريخ الوضع العرفي والاستعمال فافهم **ومنها** الدوران بين اشتراك اللفظ بين المعنيين العرفيين وبين كونه منقولا اليهما من معنى ثالث اخر مناسب لهما استعمل فيه لغة فمقتضى اصالة تاخر الحادث اعني الوضع ترجيح النقل على الاشتراك ومقتضى اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث الحكم بالاشتراك في اللغة فيتعارضان ويبقى اصالة عدم تغير حال اللفظ في اللغة مرجحا للاشتراك هذه خلاصة ما حققه بعض المحققين **وفيه** ان اصالة تاخر الحادث كما يعارض اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث كذلك يعارض اصالة عدم تغير الحالة فلا وجه لجعل المعارضة بين الاولين وابقاء الثاني سليما عن المعارض وان اردت بعارضة اصالة عدم الوضع لذلك المعنى فغير اثر خلافا ظاهر كلامه مدفوع اولا بان جعله موهما ومعارضة الاصالة العدمية ليس بها ولى من العكس وثانيا بان الاصول ليست مما يعارض بعضها بعضا كما بين الامارات الاجتهادية وان زعمه غير واحد على خلاف التحقيق المحقق في محله الا ان بقي ان عدم التعارض على القول به كما هو الحق محضوض الاصول الشرعية فلا يجري في الاصول اللفظية التي هي امارات ظنية اجتهادية وثالثا ان تغير الحالة وعدمه من توابع الوضع الثالث الشكوك فيه وقد حققنا في موضعه ان الاصول في التوابع لا يجامع الاصل في المتبوع ومن ذلك يظهر سقوط الايراد عليه فلا واسالا ان جعل المرجع اصالة عدم تغير حال اللفظ بعد ابتلاء الاصل الحاكم اعني اصالة عدم الوضع بالمعارض الذي هي اصالة تاخر الحادث موافق للقاعدة لان الاصل في التوابع انما لا يجري على تقدير سلامة الاصل في المتبوع عن المعارض واما على تقدير الابتلاء فهو جار ومعتبر كما حققنا في محله **والتحقيق** في المسئلة ان اصالة عدم الوضع لذلك المعنى الثالث حاكم على اصالة تاخر الحادث المشار اليها لان الشك في تاخر الوضعين وتقدمهما مسبب عن الشك في ثبوت الوضع لذلك المعنى الثالث المناسب كما يظهر بادنى تامل فتضبطه الاصل في المقام ترجيح الاشتراك اللغوي الا ان اغلبية مطلق المعنى بالنسبة الى المشترك في اللغة حاكم على الاصل المزبور الا ان يقال ان مطلق المعنى وان كان اكثر واغلب من متكثر في اللغة الا ان المنقول من معنى الى معنيين اقل فاندفع من المشترك اللغوي لان المنقولات العرفية ليس شئ منها كذلك فتطرح بكون اللفظ مشتركا بين المعنيين لغلبة مطابق الاصل والغلبة في ترجيح الاشتراك اللغوي بين المعنيين على النقل من ذلك المعنى الثالث اليهما ظاهر فافهم والكلام في الثمرة مامر في الفرض المتقدم وهنا فرض اخر الترديد بين النقل والاشتراك بين فرد حكمها بالمقايسة الى ما ذكرنا ولا فرق في جميع ما ذكرنا بين ان يكون في لفظ واحد ولفظين في خطاب واحد او خطابين واشكال الجميع غير خفية **المسئلة الثانية** الترديد بين الاشتراك والتخصيص وقد ذكروا ان التخصيص اولى من الاشتراك واستدلوا عليه بما يرجع الى

في ترجيح الاشتراك على التخصيص

ان التخصيص

انّ التخصيص ابعد من المجاز الذى هو ابعد من الاشتراك فيكون اولى لان الخبر من الخبر من شئ خبر من ذلك الشئ بالضرورة وهذا الاستدلال انما مبنى على ملاحظة المزايا والمصالح والمفاسد وقد عرفت انه فى المقام لا يجدى شيئا بل المرجع فى امثال المقام امّا الاصول او الغلبة لا بمعنى انهما مجتمعان فتثبت اعتبارهما دون المرجحات الناشئة من ملاحظة المصالح والمفاسد بل بمعنى عدم مساس تلك الملاحظة بالمقام وعدم صلاحيتها لتغليب احد الجانبين على الاخر فى الاستعمال الجزئى المشكوك فيه **فنقول** منشأ الاصل هنا التوقف لان كلا من الاشتراك والتخصيص مخالف للاصل الا ان يرجح الاشتراك بانّ التخصيص اكثر وجودا من الاشتراك لانهما وان تساويا فى الاحتياج الى القرينة وملاحظتها وتساويا فى توقف العلم بما يتفرع على وجود القرينة الا انّ التخصيص قسم من المجاز وهو يدّعى وجودا مرّة بعد اخرى والكلام فى نفس المتكلم والاصل عدمه وفيه انه معارض باصالة عدم الوضع فافهم **واما الغلبة** فهى فى جانب التخصيص لانه اكثر وجودا فى لسان العرب فيكون راجحا وقد مثل لهذا المثالان **احدهما** قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وذلك لان النكاح ان كان حقيقة فى العقد خاصة فمقتضى ذلك الحمل عليه والتزام التخصيص باخراج المعقود عليها من دون وطى وان كان مشتركا بين العقد والوطى كانت الاية فى المعقودة المجردة عن الوطى مجملة كذا قالوا وفيه انّ الواجب على فرض الاشتراك الحمل على المعنى الذى لا يلزمه تخصيص وهو الوطى لان المشترك اذا كان احد معنييه مستلزما للتخصيص ونحوه من الامور المخالفة للاصل الحقيقة تعين الاخر فافهم **والثانى** قول القائل جمع الامير الصاغة اذا اوقد بدار صاغة البلد فانّ شمول انّ حقيقة فى العموم وممتنع فى الخاص **اقول** فى كلا المثالين نظر **امّا الاول** فلان النكاح لغة حقيقة فى الوطى هاهنا شرعا فى العقد فان احتمال الاشتراك ولو احتمل بقاء الوضع مع صيرورته حقيقة شرعية كان الاثر مترتبا على القدر المشترك بين الاشتراك والنقل ولو منع عن صيرورته حقيقة شرعية كما هو الاثر فى العقد لم يلزم شئ من الاشتراك والتخصيص على التقادير فلا يتمشى من هذا التقدير بين الاشتراك والتخصيص هكذا ذكره بعض السادة المحققين مع تهذيب وتحرير وزيادة ويمكن ذب النظر بانا نختار الاحتمال الثانى اعنى كونا احتمال الاشتراك من جهة احتمال بقاء الوضع قوله فهذا من باب الدوران بين الاشتراك والنقل قلنا انّ الدوران بين الاشتراك والنقل لا ينافى الدوران بين الاشتراك والتخصيص وانما ذا كان الحمل على المعنى المنقول اليه مستلزما للتخصيص والمفصود من التمثيل بالآية الاشارة الى صورة الدوران فيها يترتب عليه ثمرة عملية وهو يحصل سواء اجتمع مع هذا الدوران دوران اخر او لا كما هو حينئذ انه لا ينبغى ان يحكم فيه بترجيح التخصيص لان رجحان التخصيص فى نفسه على الاشتراك لا ينافى رجحان الاشتراك عليه بخصوصه كما فى المقام لان التخصيص المبنى على النقل حال النقل فمن يقدم الاشتراك على النقل يلزم تقديم الاشتراك على مثل هذا التخصيص وقد ثبت انّ فى التزام التخصيص حينئذ التزام مخالفة الاصل مرتين لان كلا من التخصيص والنقل مخالف للاصل بخلاف الالتزام بالاشتراك ففيه ان ترجيح التخصيص حينئذ اولى لتعاضد المغلبتين غلبة النقل بالنسبة الى مثل هذا الاشتراك وغلبة التخصيص فافهم فالمثال ليس من امثلة صورة الدوران لان مثله ما يقدم فيه التخصيص على الاشتراك لرجحانه فافهم **واما الثانى** فلانه مما لا يترتب فيه على شئ من ترجيح الاشتراك او التخصيص ثمرة عملية كما لا يخفى فالترجيح فيه غير معقول ثم لو سلّم الامر فيهما فى خطابين كان مورد الظهور والثمرة مثل ما لو قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا واحتمل اشتراك زيد بين شخص عالم وشخص جاهل واختصاصه بخصوص العالم فان رجحنا التخصيص لم يجب اكرام ذلك العالم وان رجحنا الاشتراك وجب لاحتمال كونه مخصصا للاشتراك لكن قد يقال انّ اصالة العموم دليل اجتهادى بالنسبة الى اصالة عدم الاشتراك فيكون حاكما عليه ومقتضاه الحكم بالاشتراك **فان قلت** ان رجحان التخصيص انما ثبت باعتبار الغلبة لا باصالة عدم الاشتراك حتى يقع سقوطها فى المقام ومرجع الترجيح بالغلبة الى انّ اصالة العموم اذا استلزم العمل بالاشتراك التاسع سقط عن الاعتبار لغلبة التخصيص وندرة الاشتراك لانّ تقديم اصالة عدم الاشتراك فلا وجه لترجيح الاشتراك على التخصيص فى المثال **قلت** انّ اصالة العموم فى حدّ ذاتها من الاصول المعتبرة وانما كان ضعيفا لغلبة التخصيص لكن الضعف ليس الى مرتبة تسقطها عن الاعتبار ولذا يعمل بها بعد الفحص عن المخصص مع غلبة تخصيص العموم فاذا كان فى نفسه معتبرا فلا شئ عند استلزام العمل بالاشتراك يوجب سقوطه عن الاعتبار فلا وجه لتقديم التخصيص على الاشتراك ومن هنا يظهر انّ ترجيح التخصيص على الاشتراك كما هو المشهور ينزل اطلاقه على ما لا يلزم فيه من الترجيح طرح اصالة العموم فى عام محقق وجوده **فان قلت** المرجع فى باب التعارض هى الغلبة لانها حاكمة على الاصول ولذا قدم النقل على الاشتراك فى المسئلة الاولى مع كون النقل على خلاف الاصل لا منافاة بين عدم اعتبار الغلبة فى غير التعارض وبين اعتبارها فيه **قلت** قد تقدم فى غير موضع انّ الغلبة ليست مما يعول عليها فى مقابل اصالة الحقيقة ولذا وجبنا التوقف فى المجاز المشهور دون المطلقات التى غلبت فى بعض افرادها والغلبة فى المقام بعد فرض سلامة اصالة العموم عن المعارض كما قررنا تصادم اصالة العموم كما فى العمومات الابتدائية التى ليس التخصيص فيها طرفا للعلم الاجمالى فلا تصلح مرجحا للتخصيص كما ان مرجع الترجيح بها هنا الى ترك اليد عن اصل

الحقيقة وجعلها قرينة صارفة فلا بد من البناء على العام اما مع الالتزام بالاشتراك لكونه دليلا عليه في المفروض او مع عدم الالتزام على اظهر الوجهين عملا باصالة العموم واصالة عدم الاشتراك كليهما لعدم استلزام العمل بها مخالفة ظاهرة عليه كما يظهر بالتامل اللهم الا ان يقال ان الشك في التخصيص في المثال مسبب عن الشك في الاشتراك والاصل في الشك السببي حاكم على كل اصل واماره يجري في الشك المسببي واذا لا يلتفت الى اصالة عدم طرو سبب الحل مع الشك في قابلية المرئ للنكاح والحيوان المذكية تطرا الى اصالة الحل عند الشك فيها بناء على جريان اصالة الاباحة في ثبات الاباحة الثابتة به مع ان الامر في الاصول الغير الشرعية اظهر لان اعتبارها انما هو لاجل افادة الظن ومع الظن بالسبب وجودا او عدما لا مجال للظن بالمسبب جدا هذا والتحقيق ان الشك في التخصيص في المثال المزبور ليس مسببا عن الشك في اشتراك زيد كما استظهر فيجب العمل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص بل الوجدان يقتضي ذلك ويجب الحكم باشتراك لفظ زيد بملاحظة اصالة الحقيقة التي هي من الامارات الاجتهادية فتكون حاكمة على اصالة عدم الاشتراك ومثبتة له الا ان اعتبار الظنون النوعية في اللوازم البعيدة عند العقلاء دون شرط الفساد فتدبر فان الاظهر في المثال المفروض تقديم التخصيص على الاشتراك لما ذكرنا الا ان الغلبة ومن امثلة الباب الابر المشار اليها اذا احتمل كون النكاح مشتركا بين العقد والوطي لغة لا عرفا او شرعا والترجيح هنا ايضا للتخصيص للغلبة مع عدم نهوض اصالة العموم فيه باثبات الاشتراك لان الغرض اثارة العموم هنا حتى يعمل به على تقدير الاشتراك فالامر فيه دائر بين التخصيص والاشتراك من دون اصالة العموم كما لا يخفى بل الظاهر ان الشك في التخصيص هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة عدم الاشتراك يثبت التخصيص ثم لو دار الامر بينهما في خطابين لاجل العلم الاجمالي باحدهما لا لاجل كون الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر مثل ما اذا علمنا اجمالا بالاشتراك بعض الفاظ دليل او بتخصيص دليل اخر فالمتجه ترجيح التخصيص بالغلبة وفيه ان الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الاشتراك في امر زايد على مقتضى الفهم لان التخصيص منشأ من المجاز والمجاز يحتاج الى الغرض الزائد عن غرض الافادة فالمرجع هو اصالة العدم ذلك الامر الزايد وليس الشك فيه مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى على المتدبر فالتحقيق في المثال المزبور العمل باصالة العموم لعدم العلم بالمخصص وعلى هذا الوجه يجب الحمل في جميع موارد تعارض المجاز بالمعنى الاعم مع الاشتراك او النقل فيقال ان الاشتراك بعارضها المانع عن الغرض الداعي الى التجوز وليس الشك في احدهما مسببا عن الشك في الاخر كما يظهر فيتعارضان ويبقى اطلاق ما دل على الغلبة وقد سلك بعض المحققين في المسئلة الاتية اعني المتدوران بين الاشتراك والمجاز مسلكا اخر وهو ان اصالة عدم الوضع يفرع عليه مؤونة المجاز من نصب القرينة وملاحظتها وملاحظة العلاقة والوضع وغيرها مما هو لازم في المجاز بخلاف اصالة عدم هذه الامور فانها لا يفرع عليها عدم الوضع والاشتراك الا على القول بالاصول المثبتة وقد ذكرنا ظهورها فيه مع ان الاصل في امثال المقام اعتباره مبنيا على الظن بالغرض ومع تقديره يفرع على الاصل جميع اللوازم والمقارنات والفرق بينهما بان الاصل انما يثبت اللوازم دون المقارنات ساقط عن درجة الاعتبار كما حققناه في محله فافهم واقعة الهامش في المسئلة الثالثة المتدوران بين الاشتراك والمجاز وله صورتان لان المتدوران بينهما قد يكون مع ملاحظة الاستعمال واخرى بدونها ولا خلاف ولا اشكال في ترجيح المجاز على الاشتراك في الاول لعدم اجماعي بقسميه بل متحصلا بل متيقن غير واحد بخروجه عن مسئلة المتدوران بين المجاز والاشتراك وقد اطنب بعض افاضل المتاخرين في اكثار ادلة المقام الدليل عليه حتى استدل عليه بالعقل والاجماع والسيرة والاخبار والصحاح وانت تعرف كما قدمنا غير مرة ان الاستدلال في هذه المباحث الى الادلة الشرعية غير مناسب وغير صحيح للقطع بعدم كون ترجيح المجاز على الاشتراك مثلا عن تعبد شرعي فالمستند فيه ليس سوى بناء العقلاء على التعويل باصالة عدم الوضع مع سلامته عن المعارض كما اسلفنا الكلام فيه عند البحث عن مثبتات الوضع واما الصورة الثانية فهي التي اختلف فيها على خمسة اقوال الاول تقديم المجاز على الاشتراك كذلك الثالث التفصيل بين ما اذا كانت العلاقة بين المشكوك فيه وبين المعنى الاخر المعلوم ثبوت الوضع له موجودا فالمجاز والا فالاشتراك الرابع الوقف مطلقا الخامس التفصيل بين صورة وجود العلاقة فالمجاز والا فالوقف ونقل عن بعض دعوى اختصاص محل النزاع بما اذا علم كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين الذين وجد استعمال اللفظ فيهما وشك في الاخر واتفاق الشك في ثبوت الوضع لهما معا فالحكم فيه الاشتراك بانضمام التبادر والشيوع والعموم كلا او بعضا على اي حال فقد ظهر مما عندنا في البحث عن علائم الوضع وان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفي المسئلة السابقة فاجتماع وانما المسئلة الرابعة المتدوران بين الاشتراك والاضمار ومثل لها بمثل ما في الاخبار وفي خمس من الابل شاة فان كلمة في اتفاقا مشتركة بين الظرفية والسببية كما عن الكوفيين منازعة الرواية بمجملة من حيث دوران الواجب في زكوة الابل بين مطلق الشاة او بقيدها الا ان الرواية ارجح دليل على وجوب اعطاء الشاة كما صرح به بعض المحققين الا ان يظن بها اشعار البدلية مع مساواة احد معنيي او هو هنا الظرفية يجب حمله على الاخر لان اصالة عدم الاضمار بمنزلة القرينة فيجب الحمل عليها في المثال على السببية

وهو جيد وان كانت مجازا في التسبيه كما عن البصريين بعين الاضمار والحكم بان المدار مقدار الشاة وربما نوقش في هذا التمثيل بان المتبادر من كلمة في الظرفية فتكون مجازا في التسبيه فلا احتمال للاشتراك هنا وهو سهل لان مسائل الدوران انما تنفع الشاك الجاهل لا العالم فمن عنده الدليل على احد الطرفين فافهم وقد اختلف في المقام فالعلامة في ج الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال ببعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك وقد عرفت ما في هذا النحو من الاستدلال على المرجح مضافا الى عدم تمامه في نفسه لان الاضمار ايضا قد افاد قرينة تعين المضمر من محل وعقل ومقال وعقال كانا بقدر مجملا كما ان المشترك اذا تعين احد معانيه بقرائن الاحوال لم يحتج في الافادة الى نصب قرينة فالصواب بقاء المراجعة الى ما هو المرجع في الباب كما اشرنا من الاصل والغلبة وذكرنا في القوانين ان كلا من الاشتراك والاضمار خلاف الاصل لان الاصل عدم الاشتراك وعدم الاضمار وربما يشكل بالاخير بان الاضمار ليس عبارة عن سقوط شئ وحذف امر مذكور حتى يكون مخالفا للاصل بل هو امر مقدر مطابق للاصل ويمكن توجيهه بما قدمنا في غير موضع من ان المجاز مطلقا خصوصا الاضمار يستدعي داعيا زائدا على غرض التفهيم والاصل عدمها اذ بان قاعدة التجاوز عرفا تقتضي تعبير كل معنى من المعاني المقصودة بلفظ دال عليه فالمقتضي للذكر في مورد الاضمار موجود فان كان الاضمار يكون مخالفا للاصل وعلى الاول يكون الاصل المذكور بمعنى اصل العدم وعلى الثاني يكون بمعنى القاعدة لكن لا يبعد ان يقال ان الشك في الاضمار هنا مسبب عن الشك في الاشتراك فباصالة عدم الاشتراك يتعين الاضمار ويدفعه ما بيناه سابقا في نظائره من ان الشك في الاضمار انما هو مسبب عن الشك في الغرض الداعي اليه وليس مسببا عن الشك في الاشتراك كما لا يخفى فتعين العمل باصالة عدم الاضمار لانها من الاصول اللفظية الاجتهادية المحكمة على اصالة عدم الاشتراك كما تقدم فلا وجه للتوقف في ترجيح الاشتراك على الاضمار

المسئلة الخامسة الدوران بين النقل والتخصيص كالالفاظ التي ادعي فيها الحقيقة الشرعية فانها على تقدير ثبوتها على وضعها اللغوية كما يقوله الباقلاني يلزم فيها ارتكاب التخصيص والتقييد لعدم نقل الاحكام الشرعية الا بعض مسمياتها وهو الجامع للشرائط عند الصحيحي واما على القول بصيرورتها حقائق شرعية في الافراد الصحيحة فلا يلزم التخصيص اصلا وهذا الدوران انما هو لمن يعلم بقاء مذهب الاعمي وشك في حقية مذهب الباقلاني والصحيحي وثمرة المسئلة هي ثمرة النزاع في مسئلة ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او الاعم كما لا يخفى **فنقول** ان اصالة عدم التخصيص تعارض اصالة عدم النقل ويرجح التخصيص بالغلبة مضافا الى ما في النقل من الكثرة المحدثة بالنسبة الى التخصيص لو كان مختصا كما هو الشان في الفاظ العبادات عند جماعة **المسئلة السادسة** الدوران بين النقل والمجاز راجح دفاقا للكل واجمل واستدل عليه بان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان وهو امر غير ثابت بخلاف المجاز فانه امر معهود ثابت **وفيه** ما لا يخفى فالصواب هو ان الدوران بينهما انما كان في لفظ واحد كالالفاظ التي اختلف في كونها حقائق شرعية ومجاز المجاز واضح اذا كان تعيينا مع كون الشك في كثرة الاستعمالات وقلتها بانكان العدد المعلوم من الاستعمالات غير كاف في حصول النقل ولو كان مجردا عن القرينة المنفصلة وشك في ما زاد على وجه يحصل به النقل عادة لان اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنى الاول مضافا الى اصالة عدم ما شك فيه من الاستعمالات الزائدة سليمة عن المعارض كما لا يخفى لان اصالة عدم القرينة اصل في المسبب واما لو كان الشك فيه من جهة الشك في مجرد الاستعمالات المعلومة عن القرائن المنفصلة بناء على اشتراط حصول النقل بالتجرد عن القرائن المنفصلة على اظهر الوجهين المذكورين في البحث عن الوضع مع استلزام تلك الاستعمالات لحصول النقل عادة فهي تعارض بين اصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة وذلك لانه على تقدير النقل يكون جملة من الاستعمالات بلا قرينة بموجب القطع وهو الاستعمالات الصادرة بعد تحقق النقل بحكم العادة فلو بني على النقل كان ارتكابا بخلاف الاصل اعني وجود القرينة اقل ولو بني على عدم النقل لزم الحكم بوجودها في جميع الاستعمالات فاصالة عدم النقل يعارضها اصالة قلة الحوادث وكذا الشك في النقل التعييني فان اصالة عدم يعارضها اصالة عدم القرينة ضرورة لابد بتا احد الامرين من الوضع والقرينة في الاستعمال فيتعارضان ويتساقطان وربما قيل بان اصالة عدم النقل حاكمة ومزيلة لاصالة عدم القرينة بالقرب الذي سبق في تعارض الاشتراك والمجاز وربما يحمل ذلك اعني التحكيم في بناء العرف والاصحاب عليه بناء على عدم الوضع عند الشك في الاشتراك والنقل حتى ان نفاة الحقيقة الشرعية تعللوا في النفي باصالة عدم النقل ولم ينكر المثبتون عليهم ذلك ولم يقل احد منهم بان اصالة عدم النقل معارضة باصالة عدم القرينة بل تمسكوا في الخروج عن هذا الاصل بالادلة التي اقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية وانت لو كنت على ذكر مما قدمنا في دوران الامر بين الاشتراك والتخصيص ونظائرها عرفت ما في كلام هذا الفاضل وظاهر كلماتهم كما لا يوافقها ادعينا عن التعارض والتساقط كذلك لا يوافق ما ذكره من التحكيم لانهم يعولون على اصالة عدم الوضع والنقل بانيين على سلامته عن الاصل المعارض ولو كان محكوما مع ان تقديم الاصل على الاصل ليس منحصرا في كلماتهم بحيث امكن تنزيل بعض منها الاهم في بعض المقامات على ذلك والمتبع هو النظر والتامل في المقام والاخذ بما يؤدي

البد وقد يتوهم اعتضاد اصالة عدم النقل باصالة بقاء الوضع الاول وهو غير جيد لانا ان جوزنا بقاء الوضع الاول عند طرق النقل
الا اعتضاد كما لا يخفى وان منعنا ذلك كما تقدم اثر المختار فالشك في بقاء الاول مسبب عن الشك في حدوث الوضع الثاني ومع جريان
الاصل في السبب يجري في المسبب هذا وان كان التدوران في لفظين فقد ذكر بعض الاساطين من تأخر عنا ان الترجمان يقتضي للمجاز الغلبة فلا
بد ان الشاذ المبني على هجر المعنى الاول اذا كان التدوران في لفظين من غير ان يكون بينهما تسبيب فلحوقهما ذكرنا من الشك
من حيث مخالفة الاصول ومجاز المجاز للغلبة وذلك كما اذا علمنا بان في احد الخطابين المتعلقين بموضوع بن مختلفين مثل قولك اكرم
زيدا ولا تكرم عمرا مجازا وفي الاخر منقولا واما اذا كان تسبيب فانه مما قلنا في المسائل السابقة من ان اصالة الحقيقة دليل البرهان
بالنسبة الى اصالة عدم النقل ومقتضى ذلك ثبوت النقل لكن الشك في بقاء اصل الحقيقة فرع مسبب عن الشك في النقل فباصالة عدم النقل
يثبت المجاز المحكوم بالاصل المجاري فيه الشك السببي على الاصل والامارة الجارية في المسبب على ما مر ومنع سبقا في نظائره فلا حاجة الى
التمسك بالغلبة وتظهر الثمرة في المرحلة الثالثة فان مقتضى الترجيح بالغلبة في مسائل التدوران كما ذهب اليه البعض نظرا الى عدم الدليل
على اعتبار ما في المقام كان الترجيح باعتبار ما ذكر ثمة عن الثالثة وكذا الكلام في المسائل السابقة ولاجل ذلك نوجهنا الى ما تقدم
التسبيب في هذه المسائل واما قولهم في المسألة السابعة التدوران بين النقل والاضمار ونظيرها مما ذكرنا ما هو الحال هنا واما الاضمار
اولى لان اصالة عدم الاضمار لا تثبت وضعا للفظ بخلاف اصالة عدم النقل فانه تثبت الاضمار كما قيل بل لما قدمنا من الغلبة وان
الشك في الاضمار مسبب عن الشك في النقل على الاشكال المذكور في غير موضع فاصالة عدم النقل هو المحكم دون اصالة عدم الاضمار
فترجح سببنا الاجل في المرجح الى تقديم النقل مع الاعتراف بعدم الشهرة بمثل مدعى الاغلبية من الاضمار ولا شاهد لها ان لم يكن علمها
نعم لا يبعد الحكم بها بالتوقف نظرا الى ذلك الاشكال لان وجه الترجيح حينئذ منحصر في الغلبة وليس شئ من النقل والاضمار غالبا
الاخر غلبة يعتد بها عول العقلاء عليها فلم يترجح في ترجيح الاضمار كما هو المشهور على ملاحظة التسبيب المزبور وكون الشك في الاضمار
مسببا عن الشك في النقل لكن عرفنا في هذا التسبيب من الاشكال فالتوقف اوجه مثال ذلك قولك بقم وحرم الربا الا الربا كان منقولا
الى المعقد سلم الكلام عن الاضمار والا فلا بد من تقدير الاخذ لان نفس الربا وهي الزيادة لا تتصف بالحرمة لانها عبارة عن الزائد لا
عن الاتخاذ وهو كذا بالاعيان في عدم الاضمار فيها وربما نوقش في هذا المثال بان الربا على تقدير بقائها على المعنى الاول لم يلزم
اضمار ايضا لان نسبة الاحكام الى الاعيان كقوله وحرم الميتة والدم مثلا حقيقة ثانوية عرفية فالمثال من باب التدوران بين النقل
الشرعي لفظ الربا والعرفي في التركيب فيما لا يخفى لان ثبوت الحقيقة العرفية للتركيب على وجه يكون منقولا عرفيا بمعزل عن الصواب نعم لو
ادعى انه حقيقة في ذلك لغة وعرفا بناء على ان وضع التركيب ليس الا للنسبة ومجاري التسبيد العرف كما حققنا ذلك في محث الكتابة في
مثل انبت الربيع امكن وكان في المناقشة لحسن المسألة الثامنة التدوران بين التخصيص والمجاز مثاله قولهم واقتلوا المشركين بعد الاشهر
على بعض اقسام الحكم بغير اهل الذمة فقيل ان المشركين مستعمل فيمن عداهم مجازا وقيل انها مستعملة في معناها العام وخرج اهل الذمة
بالدليل قيل هذا على خلاف ما اشتهر بينهم من ان العام المخصص مجاز في الباقي والظاهر على ما يستفاد من كلام له بعد ذلك ان المشركين
على تقدير كون المراد به غير اهل الذمة انما هو عام مخصص كما انه على تقدير كونه مستعملا في العموم مع استثناء اهل الذمة بالدليل ايضا
فكل منهما لا ينفك عن الاخر ثم قال الامر من باب التدوران بين الحقيقة الشرعية اي نقل المشركين في لسان الشرع الى غير اهل الذمة كما هو الحق
المشاد وبين التخصيص قلت اذا استعمل العام في الخاص بالقرينة المعهدة فهذا مجاز قطعا وليس بتخصيص في شئ وكذا لو استعمل في فرد او
فردين بعلاقة الكل والجزء ولذا يجوز ان يراد بالعام على احد هذين الوجهين مرة او فردان او ثلاثة مع عدم جواز تخصيص الاكثر ومن
جملتها الآية ان الناس قد جمعوا لكم حيث ان المراد بهم خصوص نعيم بن مسعود فلا وجه للمناقشة المزبورة كما لا وجه لادعاء الحقيقة الشرعية
في المشركين نعم لا يترتب على ترجيح المجاز والتخصيص المزبورين ثمرة فلو مثل بما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال لا تكرم النحويين كان مثل وكيف
كان فالمشهور تقديم ترجيح التخصيص على المجاز مطلقا وذهب بعض افاضل المتأخرين الى التوقف في بعض صور المسألة ونسب القول بالتوقف
مطلقا الى المحقق الخونساري وصاحب المعالم والوافية وشاهر حاكى عن المحقق الاردبيلي الاعتماد على التوقف في جميع صور المسألة بل في بعضها
واما صاحب الوافية فقوله بالتوقف مبني على عدم تعويله على شئ من المرجحات في المقام بقوله مطلقا وتوضيح الحال في المسألة
هو ان التخصيص قد يكون ابتدائيا وقد يكون ثانويا والمجاز قد يكون في لفظ العام او في لفظ اخر حتى خطابا وفي خطابين وقد يشتبه
الحال فيكون مشتبها كالامر المتردد بين ان يكون شايعا وليس بمجاز لان الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات المجاز والتخصيص ومن هنا
يظهر ان تقسيم التخصيص الى قرينة بعيدة ليس في محله اذ قد تقع المسألة صورة منها التدوران بين التخصيص الابتدائي وبين المجاز

في لفظ واحد سواء اتحد الحكم كما في الامر المتابعة او اختلف كما اذا ورد اكرم الشعراء وعلم عدم وجوب اكرام بعضهم كالجهال على تقدير كون المراد بهم العلماء مجازا والظاهر عدم الاشكال في ترجيح التخصيص هنا خلافا للفاضل المتقدم حيث قال فيه بالتوقف والدليل على رجحان التخصيص اغلبية والتبادر الى ما بين انواع المجاز حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص وقد عارض بما اشتهر ايضا من ان لغة العرب اغلبها مجاز ان قيل اولا ان المراد بالمجاز هنا معناه الاعم الشامل للتخصيص ولا مناقاة بين غلبة وغلبة خصوص التخصيص بل توكده من باب تعاضد الغلبة المجنسة والنوعية وثانيا ان المراد كونها اغلب بالنسبة الى المجاز بن لا بالنسبة الى ما سواه ثم ان المراد بغلبة التخصيص ان غالب العمومات مخصصة لا ان اغلب وجوه مخالفة الظاهر هو التخصيص حتى يجبر ما قيل من ان العدد المسلم من الغلبة غلبة التخصيص في العمومات لا في كلمات المتكلمين اذ النافع في المقام هو الاول وان كان لفظ العموم او استعمال العمومات في المجازات في غاية الكثرة وذلك لانه اذا ورد عام يظن من وجهه غلبة تخصيص العمومات كونه من الافراد الغالبة ولا يضاد ذلك كون الالفاظ المستعملة مجازا انها اغلب من عمومها المخصصة لان هذه الغلبة لا تفيد الظن بالمجاز المردد بينه وبين التخصيص وانما يظن به اذا كان مجازات المجاز اكثر من حقائقها وقد عرفت منع ذلك فيما بين جنبي واما منع حجية هذه الغلبة كما فعله الفاضل المتقدم فسيأتي الجواب عنها في المسئلة الثالثة انتهى ومنها الدوران بينهما في لفظين في خطاب واحد كما اذا دار الامر بين ارتكاب المجاز في مادة اكرم او هيئة في قول القائل اكرم العلماء او ارتكاب التخصيص في العلماء والكلام فيه تارة وخلافا لبعض المحققين اخرى محكي في هذه الصورة وفي الصورة السابقة انه لعدم الفرق بينهما فيكون ذكر هذه الصورة تمثيلا لا تخصيصا ويمكن الفرق بينهما بملاحظة الغلبة لان المجاز في لفظ العام ليس على حذه في غيره من حيث الغلبة فلا يعد في القول بالتوقف في الثاني دون الاول ومنها الدوران بينهما في خطابين وهو على ضروب منها ما يرجع الى مسئلة ورود العام والخاص المتأخر في الظاهر مثل قول القائل اكرم العلماء وكالكرم العالم الفاسق حيث ان الثاني بينهما يرفع باحد امرين تخصيص العلماء بغير الفاسق وحمل النهي على الكراهة ولم اجد مصرحا بعدم ترجيح التخصيص هنا حتى ان الفاضل المتقدم اعترف هنا بترجيح التخصيص لكنه زعم خروجه عن اقسام الدوران بين التخصيص والمجاز ولعله لاطباق العوام والخواص في محاوراتهم عليه كما تقرر ذلك في مسئلة بناء العام على الخاص وربما يظهر من توقف صاحب المعالم في ترجيح التقييد على المجاز على ما يقضي به ظاهر كلامه في حمل المطلق على المقيد المتوقف في العام بطريق اولى وكيف كان فلا امر فيه اظهر من جميع الفروض لان اصالة الحقيقة في الخاص حاكم على اصالة الحقيقة في العام لقاعدة التسبيب ولان اعتبار اصالة العموم معلول على عدم مجيء الدليل على التخصيص فبعد ورود المخصص الظني المعتبر يرتفع مجرى اصالة العموم ولا فرق في ذلك بين ان يكون العمل بالعام للتعبد باصالة عدم المخصص او للظهور النوعي لان الظنون النوعية ايضا قد يكون اعتبارها عند العقلاء تعبديا كالغلبة فلا يجدي لها بعد وجود المعلق عليه والفرق بينه وبين الغير المعلق يظهر عند التعارض لان موجب سلب الحجية عن الاحد المعينين من المتعارضين انما هو اعتباره معلقا على عدم ارادة خلافه بخلاف الغير المعلق ومنها ان يتعارض احد الخاصين مع الآخر بنحو من التباين كما اذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم فساق العلماء وعلم بعدم وجوب اكرام الفساق منهم وتردد الامر بين ارتكاب التخصيص في احدهما او التجوز في الاخر وربما يظهر من بعض خروجه عن محل الكلام ووجهه غير واضح نعم قد يفرق بينه وبين ما مر بحث وضوح الحكم في السابق وخفائه هنا لان الوجوه المشار اليها آنفا في المقام قلما تجدي من الاسناد في ترجيح التخصيص الى الغلبة كما في الصورة المتقدمة والكلام في جواز التعويل عليها يأتي انشاء الله ومنها ان يتعارض الحدهما وكان احدهما مشتملا على عام مخصص والآخر على مجاز غير التخصيص على وجه لا يرجح وجه المعارض الى الدوران بين التخصيص والمجاز بان يرتفع بارتكاب احدهما وهذا الاسناد لم يقع في المقام لانه ليس من الدوران بينهما وذكر بعض الافاضل اياه في اقسام الدوران محل التعجب فالمرجع فيه ما هو المرجع على تقدير عدم اشتمالها على التخصيص والتجوز ويحتمل كون الترجيح لما هو عام مخصص لاشتماله في الشباه على ثبوته برجح الى ترجيح المتعدد وانما يرتبط بالمقام مع ان الرجحان بذلك امر لا ينبغي ان يتوهم لان غلبة التخصيص بالنسبة الى المجاز لا يفيد الظن بعد صدور الخطاب المشتمل على المجاز ولو مع العلم بعدم صدور احدهما اجمالا فتدبر المسئلة التاسعة الدوران بين التخصيص والاضمار وقبل ذكر ما هو المعروف فيهما بمكانة واحدة وفيه تامل نعم ظاهر كلام الاكثر بناء ترجيح التخصيص على الاضمار على مساواة الاضمار والمجاز فان ثبت ترجيح الاضمار على المجاز كما في المنية كان بمكانة واحدة عند الاكثر والحق رجحان التخصيص للغلبة سواء قلنا بمساواة الاضمار والمجاز او ترجيح الاضمار مثاله قوله لاصنام لمن لم يجمع الصنام من القبيل فان المراد بالصنام الطبيعة الشاملة للفرض والمثل فان اضمرنا وقلنا ان المراد نفي الكمال فهو والا لزم التخصيص لخروج المطوع المجمع على صحته مع عدم التعبيد والعشرة فوجوب التعبيد في العشرة الواجب على المتأخر دون الاول اقول في هذا المثال نظر من وجهين احدهما ان الشك في التخصيص بناء

بالشعراء معناه المعروف ويجب اكرامهم جميعا على تقدير كون المراد منح

لان الظهورات

في ان اقسام التخصيص والاضمار

في التردد بين التخصيص والاضمار

سبب الاشتراك في الاضمار كما يظهر للمتدرب فاصالة عدم التخصيص حاكم على اصالة عدم الاضمار فالاضمار اولى وقد عرفت في صدر البحث ان الكلام في التردد الذي لم يكن الشك في احد الطرفين فيه مسببا عن الاخر فلو فرضنا العكس لعكس الحكم وكان التخصيص ارجح **وثانيها** ان ارتكاب التخصيص فيه مبني على احد امرين مخالفين للاصل اما التزام الحقيقة الشرعية والاستعمال المجازي في التخصيص او اضمار والتصرف مجازا في اضمار الكمال فانه يتم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فالترجيح هنا للاضمار دون التخصيص لان الاقتصار فيما يخالف الاصل على الاقل اولى الا ان يدفع بان غلبة التخصيص توجب الصير اليه ولو استلزم مخالفة اصول كثيرة او يبنى ما نحن فيه على التسبيب وينزل الفعل على مذهب المتصوفة ولو فرض التردد في خطابين كان مثل **المسئلة العاشرة** التردد بين المجاز والاضمار كما في قوله ضع واسئل القرية فان نسبة السؤال الى القرية لا بد ان تكون اما باضمار الاهل او بجعل القرية مجازا عن السكان وقد تقدم قبل ان لفظ القرية في زماننا هذا منقول عرفا الى السكان عكس لفظ جماعة الى نفس البيوت كما ان حروف الجماعة اذا حرفت بيوتهم تخرج عن التردد المزبور الى التردد بين النقل والاضمار وفيه ما فيه نعم ليس الامر من مقام ترجيح احدهما على الاخر لعدم اختلاف المراد بهما نعم لو قلنا باستعمال القرية والحمل المجوز في السؤال بارادة مجرد المخاطبة والمكالمة التصويرية كما يفعله الانسان في بعض الاحيان كان من التردد بينهما على وجه آخر كما لا يخفى هذه حال التردد بين العشرة المعروفة وقد سبق ان التنسخ والتقييد بقية من الاحوال التي يحصل من ملاحظتها احد عشر صورة اخرى خمسة منها يحصل من ملاحظة النسخ مع ملاحظة كل من الامور الخمسة المذكورة وخمسة اخرى من ملاحظة التقييد معها والجملة عشر من دوران الامر بينهما **الاولى** التردد بين الاشتراك والنسخ وقد صرح في المنهاج بان النسخ مرجوح بالنسبة الى الجميع ولعله لتعدده بالنسبة الى كل واحد منها واستدل الفخر الرازي على ترجيح الاشتراك بان النسخ لا يثبت بالخبر الواحد والقياس بخلاف التخصيص واعترض عليه العلامة قدس سره بان هذا دليل على رجحان التخصيص عليه لا رجحان الاشتراك ويمكن توجيه الاستدلال بانه سيوافيك لدفع توهم المساواة بين التخصيص والنسخ عند تعذر كون النسخ بينا مخصصا ولو بحسب الازمان ولكنه بقية موقوف على مقدمة اخرى وهي ان ترجيح التخصيص والاشتراك اذا على تقدير ترجيح التخصيص على الاشتراك لم يكن له مساس بالمدعى اصلا مثل ما لو قال النبوة صلوا في الوقت الفلاني ثم قال بعد ذلك طوفوا في ذلك الوقت اذ احتمل كون الطواف مثلا مشتركا بين معناه المعروف وبين المعنى الاخر فلو بني على الاشتراك لم يلزم نسخ والا بقين مع وجود شرائط كحضور وقت العمل **اقول** ينبغي ان يرجح في مثل ذلك النسخ على الاشتراك لحكومة اصالة عدمه على اصالة عدم النسخ كما يظهر بالتامل لكن لو كان ذلك في الادلة الشرعية امكن ترجيح الاشتراك لان توقف الداعي على نقل النسخ يمنع عن العمل في شؤنه بخبر المتابعة العلمي مضافا الى تعدده بحيث لا يهتدي مهما تعددها الاشتراك **فالتحقيق** في مثل ذلك المثال التفصيل بين ما يكون من الالفاظ بين الخطابات الشفاهية والخطابات الاشتراك في الاول والنسخ في الثاني فنقول لو حصل التردد بينهما في دليلين باعتبار العلم الاجمالي من غير ان يكون بينهما تسبيب كما اذا علمنا بان احد الخطابين منسوخ والاخر مشتمل على لفظ مشترك لزم التوقف في غير الادلة الشرعية المتعارض الاصلين مع عدم مرجح من غلبة ونحوها **الثانية** التردد بين النقل والنسخ وبظهر الحال فيه من الاول وربما حصل لبعض المحققين وسوسة في ترجيح النقل على النسخ باعتبار الغلبة ولعله في غير ما يبتنى من الادلة والا فقد عرفت عدم مسرح النسخ فيها يجوز استلزام عدة لخلاف اصل غير عرفي مضافا الى ما عرفت من التدوين حتى في جانب النقل كما لا يخفى نعم لا مسرح لها في غيرها كالخطابات العرفية والمكالمات الشفاهية **الثالثة** التردد بين النسخ والتخصيص وهذا ان كان في العام والخاص المتأخر في الظاهر دخل في مسئلة بناء العام على الخاص وقد تحقق هناك عند اكثر المحققين رجحان التخصيص وان كان النسخ بينا من اقسامه وقد يستدل على ذلك بينا بما يستدل على رجحان التخصيص على التقييد اذا كان العموم الازماني مستفادا من اطلاق الدليل وان كان في غيرهما كما عرفت **واعلم** ان بعض المحققين ذكر في المقام انه اذا كان النسخ لو جمع بحسب متعلق الحكم على التخصيص وجب الاخذ به كما اذا كان البناء عليه مستلزما لاخراج اكثر الافراد واذا كانا في حسب المقام وجب التوقف وظهر الثمرة في العام المتأخر فانه اذا توقفنا في الرجوع الى الاصول العقلية كالتخيير والبراءة والاحتياط والاخذ بالخاص عملا بالحالة السابقة وجهان **قلت** اما وجوب مراعاة المرجحات الشخصية الموجودة في المقام وعدم جواز اطراد الاخذ بالمرجحات النوعية فهو كلام صحيح قد بيناه على محله للمسئلة لكنه في غير صورة دوران النسخ لا يثبت الا بالقاطع كما ظهر وجهه فلا وجه لترجيح غيره عليه بملاحظة المرجحات النوعية او الشخصية الحاصلة من مقامات الكلام نعم هذا في الخطابات العرفية ايضا صحيح كما قلنا واما ما ذكره من الوجهين بعد الحكم بوجوب مراعاة المرجحات الشخصية فلم يحصل المقصود من هذا الكلام اذ لا مسرح مع وجود الاستصحاب وعدم ما يحكم من الامارات والادلة والاصول للتخيير والبراءة والاحتياط **الرابعة** التردد بين النسخ والمجاز والكلام فيه يظهر مما ذكرنا ان المجاز يرجح عليه في غير الادلة الشرعية اذا كان التردد والتعارض من

جهة الفحوى

من جهة العقل ومن باب التسبيب كما من جهة فرض العلم الاجمالي الخ مما ذكرناه ولا فرق بين ان يكون العموم الازماني في المعبر عنه بالنسخ شقا من اطلاق دليله او من عمومه كما اذا قال اكرم زيدا في كل يوم ثم قال بعد يوم او ايام لا تكرمه بعد ذلك لان التخصيص بحسب الازمان قد عرفت ان مرجعه ليس لاجل ضعف دلالة الدليل على العموم الازماني حتى يختلف ذلك باختلاف القوة والضعف كيف ومرجع النسخ غالبا الى التقييد الذي هو اهون من كل شئ بل الوجه المشار اليه الذي لا يتفاوت فيه بين استفادة العموم فيه من العموم الافرادي والاحوالي وجود بعد ثبوت النسخ بغير الدليل العلمي وندرة وجوده واضحة في جنب جميع الوجوه المخالفة للظاهر بقول بعض المحققين ان ترجيح النسخ على المجاز في مثل عتق رقبة بعد ما ورد اكرم العلماء الا ان يكون نظره الى الخطابات الشفاهية المشرعية فان هذا النحو من التخصيص الازماني يلحق بالافرادي في القوة والضعف فلا بعد في القول برجحانه على المجاز على القول برجحان التخصيص عليه مطلقا الا ان هذا يرجع الى تخصيص الاكثر المرجوح من المجاز لان العموم الازماني اذا كان مستفادا من ادوات العموم مثل لفظ المزبور فلا يتصور فيه الا النسخ الحقيقي واما النسخ الصوري الراجع الى التخصيص فيمنع جوازه لاستحالة نوعا كما يشهد به الوجدان السليم فما ذكره قدس سره بظاهره غير مستقيم الا في المحاورات العرفية المتصور فيها النسخ الحقيقي الغير الراجع الى التخصيص كما في نسخ الاحكام الخامسة الدوران بين النسخ والاضمار والكلام فيه يعرف مما ذكرنا في الباقي وحاصل الجميع ان الدوران بين النسخ وغيره ان كان فيما يابينا من الادلة فلا يقاوم شيئا من الوجوه المزبورة لان كما لندرة وتوفر الداعي على نقله يمنع عن اعتبار كل اصل او امارة على وجوده فلا بد من الرجوع الى اصالة عدم النسخ مطلقا من غير فرق بين رجحانه بملاحظة المرجحات الخاصة وعدمه وان كان في غير الادلة الشرعية كالخطابات الشفاهية بين ما اذا كان الشك فيه مسببا عن الشك في غيره كما في مثال التنبيه فيعمل فيه بمقتضى الاصل الحاكم ويلتزم بالنسخ وبين ما لم يكن كذلك فالتوقف فان قلت علما ذكرت يبطل استصحاب عدم النسخ المجمع عليه لان توفر الداعي الى نقل النسخ يمنع عن الشك في وجوده فلو كان فهو شك بدئي يزول بالتامل في ذلك قلت بطلان استصحاب عدم النسخ بهذا المعنى لا نسلم كونه مجمعا على عدمه وانما المجمع عليه عدم البناء على عدم النسخ والرجوع الى حكم الشاك وهو غير لازم مما ذكرنا فتدبر جيدا هذا والتحقيق ان يقال ان توفر الداعي يوجب ملازمة ظنية بين النسخ وفقد القاطع عليه بحيث يحصل من عدم القاطع ظن شخصي بالعدم للعلم بعدم النسخ فلا يعقل في مورده حصول الظن بوجوده بملاحظة المرجحات الشخصية بل لا بد من قيام الدليل العلمي عليه فهذا هو الاذنب بما ذكروه من ثبوت النسخ بخبر الواحد وان لم يجوزوا كون الخبر الواحد ناسخا لما ذكرنا اولا من الملازمة القطعية بين النسخ والتواتر كما قرر ان هذه حال الدورانات الحاصلة بين النسخ والخمس المعروفة واما الحاصلة بين التقييد وبينهما فالظاهر رجحان التقييد على الكل والدليل عليه امران احدهما الغلبة لان شيوع التقييد اكثر من شيوع التخصيص الراجح على الجميع والثاني انا صالة الاطلاق بالنسبة الى ما عداه من الاصول التنظيرية اصل عملي بناء على ما هو الحق من استنادها الى اصالة عدم القيد لا الى الوضع ومقتضى ذلك كون كل واحد من تلك الاصول حاكما عليه نحو حكومة الدليل على الاصل مثلا اذا قال المولى اكرم العلماء ثم قال جائني فاسق فلا اكرمه فعموم العلماء يكون دليلا على تقييد الفاسق بغير العالم لان شمول عدم وجوب الاكرام للفاسق العالم انما كان من جهة عدم دليل التقييد بغير العالم وبعد ملاحظة عموم العلماء المأمور باكرامهم لا يحتمل توهم عدم الشمول لكن هذا الوجه لعله غير مطرد كما اذا كان اطلاق الحكم منعقدا على عمومه مثل قوله تعالى واوفوا بالعقود فانه على تقدير عمومه للبيع مثلا يدل بالالتزام على وجوب الوفاء في جميع الحالات فلو علمنا عدم وجوب الوفاء ببعض العقود كالبيع في بعض الاحوال كحال المجلس لم يكن الاستدلال بعموم العقود موجبا للتقييد اطلاقا لعدم بقاء ذلك الحالة فلا بد فيه من التعلق بالوجه الاول فيرجح حينئذ وجوب الوفاء بالبيع بعد تفرق المجلس على القول بخروج البيع عن تحت العموم راسا وبما نوقش في كون الابد من الدوران بين التخصيص والتقييد نظرا الى ان العقود بعمومه يشمل البيع جدا فان كان للابد عموم بحسب الاحوال ايضا تعين تخصيصه بالدليل الدال على ثبوت الخيار في المجلس وتخصيص حكمه بغير تلك الحالة الا فلا وكيف كان فلا وجه لاخراج البيع بل اقصى ما هناك قيام الدليل على عدم وجوب الوفاء في بعض الاحوال فيبقى اطلاق وجوب الوفاء بالعقود فيما بعد تلك الحالة باقيا بحاله هذه خلاصة المناقشة قلت الظاهر ان نظر المثل لا بد اسد من نظر المناقش لما عرفت من ان الاطلاق انما يكون منعقدا على العموم الافرادي بحيث يلزم من عدم كل منهما انتفاء الاخر ولا يجدي اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة الى جميع حالات البيع على القول به مثلا بتوقف على عمومه للبيع واما عدم الاطلاق فيتصور على وجهين احدهما ان يكون بانتفاء الموضوع وخروج ذات البيع راسا والثاني بانتفاء المحمول بعد فرض دخوله تحت العموم فصح دوران الامر بين التخصيص والتقييد بمعنى ان خروج بعض احوال البيع كما يحتمل ان يكون على وجه تقييد اطلاق الابد كما اذا قلنا باطلاقها من حيث احوال العقود زيادة على عمومها من حيث انواعها كذلك يحتمل ان يكون على وجه التخصيص كما اذا قلنا باطلاقها من حيث الاحوال متفرع على عمومه

من حيث الافراد ومرجع الاول الى ان مدلولها الافراد فواجب عقد في كل زمان ومرجع الثاني الى منع دلالتها على الكلية الثانية نما ذكره المناقشة من انه على تقدير عدم عموم الاحوال فلا دليل البتة على خروج ذات البيع وانصى ما دل عليه الدليل عدم وجوب الوفاء في حال الجلس فبقي الملاك بالنسبة الى غير تلك الحالة معمولا به قد تبين فساده بما لا مزيد عليه نعم يمكن المناقشة في التمثيل بها من جهة اخرى وهو ان احتمال التقييد دون التخصيص مبني على قيام دليل على عموم من حيث الاحوال فان الامتناع على نفس الامة غير ناض بذلك فالمقام ليس من مورد التخصيص المعارض بالتقييد بل من موارد ثبوت التخصيص بدليل لانه على تقدير عدم دلالتها على الكلية الاخيرة فالدليل الدال على عدم الوفاء بعقد في بعض الاحوال دليل على خروج ذات ذلك العقد راسا اذ المفروض عدم كون الوفاء بالعقد في كل زمان تكليفا مغايرا لاصل وجوب الوفاء به فاذا ثبت عدم وجوب الوفاء به في زمان ثبت عدم وجوب الوفاء بذلك العقد راسا **وتوضيح ذلك** ان العموم الازماني قد يستفاد من الاطلاق والاول مثل ما لو قال اكرم العلماء في كل يوم والثاني مثل ما لو قال بجوم اكرم الفساق واطلق فانه باطلاقه يدل على وجوب اكرام الفاسق في جميع الازمنة ومقتضى الاول ملاحظة الزمان فيدل الاكرام المأمور به بالنسبة الى كل عالم دلالة مرة بعد الاخرى واستغراقها حسب تعدد الايام ومقتضى الثاني ملاحظة مجموع الازمنة ظرفا للاكرام المنهي عنه بالنسبة الى كل فاسق دلالة ارتباطية تكليفية وهو حرمة اكرام الفاسق في ظرف جميع الازمنة فلو كان الدليل الدال على العموم من قبيل الاول لم يلزم من ثبوت عدم وجوب اكرام زيد العالم مثلا في يوم السبت بدليل خروج زيد من تحت العموم في باقي الايام واما لو كان من قبيل الثاني كان عدم ثبوت الحكم في بعض الايام بالنسبة الى بعض الفساق ملازما لخروجه رأسا في نظرنا وان لم يعلم ذلك جزما في نظر المتكلم لاحتمال كون الازمنة في نظره معتبرة من حيث القيدية لا من حيث الظرفية الا انا اعتبارا دليل عليه لا بشاهده ظاهر الاطلاق فلا بد في مثل هذه الصورة من التوقف واجراء حكم التخصيص بالنسبة الى ذلك الفاسق في الازمنة الباقية ولو للاستصحاب اذ المفروض احتمال كون الزمان في نظر المتكلم ظرفا وكون حرمة اكرام كل فرد من افراد الفاسق تكليفا وحدانيا ثابتا في مجموع الازمنة ومقتضاه ثبوت الملازمة بين جواز الاكرام في بعض الازمنة وجوازه في الكل وحيث ان وجوب الوفاء بالعقود في جميع الازمنة من قبيل الثاني لزم التوقف والحكم بخروج اصل البيع من عموم الامر بالوفاء بالعقود ان كان حكما ثابتا فيه بعد ذلك الحال لزمن دليل اخر مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا بناء على دلالته على اللزوم بعد الافتراق ومن التأمل في جميع ما ذكر يظهر حكم التردد بين النسخ والتقييد البدوي وربما يفصل في التقييد بين ما اذا كان على وجه المجاز فيلحق بالمجاز في جميع مسائل التردد وما اذا لم يكن كذلك فيقدم على الجميع لسلامته عن جميع وجوه المجاز وان كان مخالفا للاصل ايضا وليس بشيء لان التقييد على الوجه الاول موقوف على استعمال الكل في الفرد من حيث الخصوصية وهذا مع خروجه عن حد سائر المجازات لافتقاره الى قرائن ثلث قرينة صارفة وقرينة معينة وقرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ بخلاف سائر المجازات لعدم افتقارها الا الى الاولين مجرد فرض لا اصل له في الحال وان كان في بعض المقامات القرينة التي يطلق بها الكلي ويراد به الفرد على وجه الحصر الادعائي الذي يمكن القول بجوازه عن المجاز في اللفظ ايضا كما لا يخفى والله الهادي **المرحلة الثالثة** في صحة التعويل على الترجيحات المشار اليها وظاهر القوم المفروغية عن العمل بالظنون في مسائل التردد الا ان صاحب الوافية وشارحها السيد المحدث قد منعا عن التعويل على المرجحات المزبورة وذهبا الى التوقف لتعارض جميع صور تعارض الاحوال واستندا في ذلك الى منع الصغرى تارة اعني حصول الظن مما ذكروه في المقام للترجيح بالمراد ومنع الكبرى اخرى اعني جواز التعويل على الظن في المقام ولا باس بذكر كلامهما توسلا الى التنبيه على بعض ما فيهما من المناقشة **قال في الوافية** بعد الاشارة الى بعض ما ذكره القوم لترجيح بعض الاحوال على الاخر والاولى التوقف في صور التعارض لامتناع امارة المجاز حينئذ وورد اللفظ به توجب صرف اللفظ الى امر معين انتهى ما ذكره في ترجيح البعض على البعض من كثرة الموارد وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل منه الظن بان المعنى المغلبي هو المراد من اللفظ في هذا الوضع **وقال الثاني** بعد شرح ما في المتن من وجوه التعارض ورد وجوه الترجيح بالمراد بعض الامثلة المشتمل عليها كتب القوم وحاصل الوجهين اراد بهما وجه ترجيح الاضمار على الاشتراك وبالعكس ان المتكلم يختار الافيد والاظهر عنده والاحسن الاعذب والفصيح وغير ذلك من كلامه اكثر واغلب عند الاحتمال يحمل على الاغلب وعلى هذا نقول **ونحن نقول** ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد ان الكلام الفلاني والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الرجحان واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن به لانا اكثر ما نرى امورا لا نعلم فيها مرجحا على نحو خاص ثم نرى الواضع على خلافه الا نرى ان كل عاقل يحصل له اعتقاد ان اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا مع ان المرجحات كثيرة ثم ان الواضع على خلافه ومثل هذا كثير فمنع الوقوع هنا بينة ظاهرة عرضت عن هذا وتمسك بترجيح الغالب يجب الواضع **فنقول** الظن المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة غيره على غيره فلا نسلم وغلبة المجاز انما تكون في اكثر من كلام اهل العرف بعلي

المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت ان الشارع من هذا الاقل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية عن المجازية وغيرها فليس المجوز الاعم والاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه ومن اين اثبات هذا ثم ذكر ان الشارع ليس من هذا الاقل لان غرضه الاصلي تفهيم المعاني لا فوائد المجاز واستوضح ثم قال فظهر من مجموع هذا الكلام بطلان العلة التي من اجلها يقدم الحقيقة على غيرها وبظن انها المراد هو جعل المتكلم الاصل والقاعدة في كلامه اراده اياها واتى لا يعدل عنها الا لضرورة وداع ليس هو موجوده ولهذا اشار المصنف رح الى منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسليم الى منع اعتباره اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة انما يثبت في غيرها انتهى موضع الحاجة من كلامه رح والله في اكرامه اقول في كلامه غفلة لا باس بالاشارة اليها فنقول قوله ان اللائق بعد ابناء الدين على ابناء الدنيا منع ان تقديم ابناء الدنيا انما هو لاجل الشهوات والدواعي النفسانية التي تغلب في نفس المقدم على الاولى التي تقضي بترجيح ابناء الدين وهذا مثل اكثر المناسبة على الطاعة مع استقلال العقول بحسن الثاني وقبح الاول ولو كان فلا نسلم بذلك كان في تقريبها ادعاء او منع والمعول على ذلك المرجحات بقوله ان العدول في وجوه نادرة المراد من الراجح الى المرجوح اخبارا بعيد عن مجاري العادات اذ لا يعدل لهذا العدول عرض عقلائي ولو كان نفسانيا بخلاف العدول عن المحتملات العقلية الى بعضها فان العقلاء مع احترازهم بقبحها قد يرتكبونها لما فيها من الشهوات والدواعي العقلائية ولو كانت قبيحة اذ لا منافاة بين كون الشيء قبيحا وكونه متعلقا لغرض العقلاء فلا شهادة لما استشهد به على المدعى وان كان ولا بد من الايراد على افادة ما ذكره من المرجحات للظن فليورد بانا اذا رأينا الامر في افادة امر واحد بين اخبار المرجوح والراجح فلا ريب ان المأنوس من حال العقلاء اختيار الراجح لعدم اختلاف الدواعي والاغراض باختلاف وجوه اداء الكلام الا لاغراض الراجعة الى محاسن المادة ولطائف التعبير كالايجاز والاطناب والتأكيد ونحوها مما يرجع الى كيفية الكلام واتما مع اختلاف الحكم والمراد باختلاف تلك الوجوه فلا يتطرق كون تلك المرجحات مؤثرة في ارادة المتكلم بان يترك البدء في نفسه من المقصود اذا توقف دائر على اخبار وجه المرجوح ويختار الوجه الراجح الذي يدل على خلاف مقصوده لرجحانه لانه فضل يستجهل صدوره عن عاقل فضلا عن فجور ومن البين ان منعلق غرض الاصولي هو هذا القسم من المدلول اذ لا يتشبث فيما لا يختلف الحكم باختلاف ثمرة على ترجيح احتمال المعنى على الاخرى بل لا معنى للترجيح حينئذ مثلا اذا قال المولى يجوز اكرام العلماء جميعا ثم قال لا تكرم زيدا العالم وشككنا في ان المراد بالنهي هي الكراهة حتى يكون مجازا او الحرمة حتى يكون مخصصا للعام فهذا من المدلول بين التخصيص والمجاز ولا يذهب على احد ان رجحان التخصيص والمجاز في الفوائد والمزايا الراجعة الى الكلام لا يصلح مرجحا للحكم بان غرض المولى حرمة اكرام زيد لا اكراهته اذ لو كان اكرام زيد غير مغوض عنده يجب عليه ارادة الكراهة من النهي فلو عدل عنه واختار التخصيص باستعمال النهي في التحريم كان ذلك نقضا للغرض وهو مع قبحه اخبارا بالمجاز ممنوع القصد ونعم يجب عليه التعبير عن الكراهة بلفظ يكون حقيقة فرضا لم يكن له غرض زائد على اصل افادة المراد كما هو الشان في اختيار وجوه التجوز على الحقيقة ففي مثله ينفع تلك المرجحات لا اتا اختيار والطرفين الا انه ارجح اذا لم يعرضه ما يدعوا الى اختيار المرجوح كاختيار الحقيقة على المجاز والحاصل انه لا شبهة في ان المرجحات التي ذكرها القوم التي ترجح الكثرة الفوائد وقلتها تصلح مرجحا مع عدم اختلاف الحكم باختلاف حال اللفظ او اللفظين واتما مع اختلافه فحسبانها صالحة للترجيح حوس باطل وكلام عاطل والله الهادي قوله الفرد المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة فيما ذكرت عرفت ان التخصيص والتقييد اغلبان من غيرهما حتى المجاز وان اراد بالمجاز ما يشملهما ليعود الضمير من الخمسة معنى كما لا يخفى قوله واما غلبة غيره على غيره فلا نسلم قلت وكيف لا نسلم مع ان غلبة بعضها على الاخر مما لا يشك فيه فرد ومضافا الى ان احد شقي اصل انها اغلبية التقييد بل التخصيص على الباقي قوله واغلبية المجاز انما تكون في اكثر كلام اقل العرب فيه ان اغلبية المجاز من الاضمار والنقل مثلا لا تختص بكلام متكلم واي عربي ظهر ان الاضمار مثلا في كلامه يفيد المجاز وعلى هذا نفر ما عداه قوله اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية وغيرها اقول انت خبير بما فيه من الخلط والاشتباه اذ الكلام ليس في اغلبية المجاز من الحقيقة ولم يقل احد بترجيحه عليها كما سبق بل الكلام في اغلبية المجاز مثلا بالنسبة الى سائر الوجوه المخالفة للاصل ولا يقدح في هذه الغلبة كون المجاز في جنب الحقائق بمنزلة المعدوم قوله ومن اين اثبات هذا اي اثبات ان الشارع من هذا الاقل فيه ان اراد اثبات كون الشارع من الاقل الذي يغلب مجازات كلامه على حقائقه فقد عرفت حزرا وجزرا عن المقصود وان اراد اثبات كونه من الاقل الذي يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه المخالفة فقد ظهر ان اغلبية المجاز من الاضمار والاشتراك لا تختص بعربي دون عربي قوله وبالتسليم الى منع اعتباره قلت ولعله من لحن القول اذ المصنف لم يشر الى منع اعتبار الظن المستفاد من المرجحات بل الى منع افادتها الظن قوله اذ الاجماع الذي هو الدليل في الحقيقة لم يثبت في المجاز قول قد اسلفنا الكلام مشبعا في وجوب التعويل على اصالة الحقيقة وان وجوب

وكثرة المؤن وقلتها

حمل الالفاظ المجردة عن القرائن على المعاني الاصلية الاولية الحقيقية لبس هو الاجماع وغيره من الادلة الشرعية الكاشفة عن حكم تعبدي
بل هي الاصول العدمية التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء وقد ظهر مما ذكرنا في مسائل الدوران ان جملة من المرجحات مستندة الى تلك الاصول
فلا يبقى محل للمطالبة بالدليل الا ما عدى تلك الجملة مما لا ينهض فيه اصل معتبر سالم عن مزاحم المعارض بالترجيح وقد ظهر ايضا ان ما عدى تلك
الجملة ايضا بين ما يستند الى بناء العقلاء والغلبة وبين ما يستند الى خصوص الغلبة مثلا اذا ورد عام وخاص مناف الظاهر كقوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم فهذا مما استقر فيه بناء العرف والعقلاء على ترجيح التخصيص على ارتكاب المجاز في المخصص فالترجيح في مثله
ايضا مستند الى الدليل وهو بناء العرف والعقلاء بل يمكن الاستناد فيه الى الاصل لان الشك في التخصيص فيه مسبب عن الشك في المجاز
فاصالة الحقيقة في المخصص تحكم على اصالة عدم التخصيص لكل ما هو من هذا القبيل من الترجيحات المذكورة يشارك مع اصالة الحقيقة في
الدليل سواء كان هو الاجماع او غيره فلم يبق الا الموارد التي لا عهد لك للترجيح فيها سوى الظن الحاصل من الغلبة الذي منع قدم من اعتباره
مثل ترجيح النقل على التخصيص وترجيح التخصيص على غيره في غير مسئلة العام والخاص المتنافي الظاهر وغيرهما من الترجيحات المستندة الى
مجرد الغلبة فلا بد من اقامة الدليل على اعتبار الغلبة في مقام ترجيح الاحوال اللفظية بعضها على بعض **فنقول** فما استدل عليه المحقق النجفي
نصر مجا وتلويحا بوجوه ثلثة **الاول** ما اشار اليه من ترجيح المجاز على غيره والتخصيص عليه للغلبة بقوله واما حجية هذا الظن الحاصل
من الغلبة فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرائن قال فكما ان الوضع من الواضع فهذا الامور
المتخالفة الطارئة عليه انما هي من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة والمعدة
فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لاشتراك ولا منقول بمرتبة الغلبة ستما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدد
الاضمار وغيره ذلك انتهى عبارته زيد حسانه وحاصل قوله فكما ان الوضع من الواضع اي على ما وصل اليه نظر ان الوضع والترخيص في المجاز
الذي يعبر عنه بالوضع النوعي كليهما من الواضع فكما يكتفى في تخصيص ارادة المجاز في قبال الموضوع له بعد العلم بالوضع بالقرائن المعهودة
او المعهودة عند اهل اللسان فكذلك ينبغي ان يكتفى في معرفة ارادة المجاز او التخصيص في قبال الاشتراك مثلا بمرتبة الغلبة لانها
ايضا من القرائن المعهودة لان كلا منهما امر وضعي لم يتعلق بالوضع والاقتناع في احدهما بالقرائن المعهودة دون الاخر تحكم بين مما ذكرنا
ظهر ان هذا لبس وجها مغائرا لما اشار اليه ولا اجمالا من ان الدليل على اعتبار هذا الظن هو الدليل على اصالة الحقيقة بل الفرق بينهما
بالاجمال والتفصيل والغرض من قوله ستما والاصل عدم الوضع اي التأييد واعتضاد الظن الحاصل من الغلبة فلا يرد ان هذه الاصول معارضة
بالمثل **الثاني** اجماع العلماء وقد اشار اليه بقوله ولم نقف على من منع من العمل بهذا الظن من الفقهاء **الثالث** الاستقراء الحاصل من
تتبع الاحكام والادلة الشرعية التي يرجح فيها جانب الغالب بحيث يظهر منه التعويل على الغلبة مطلقا مثل ما دل على اباحة ما يؤخذ من يد مجهول
الحال في سوق المسلمين اذا كان الغالب فيه المسلم **اقول** ويمكن المناقشة في الادلة بان الدليل على اعتبار اصالة الحقيقة هو بناء العرف و
العقلاء على العمل باصالة عدم القرينة وما يجري مجريها من الاصول المستعملة في حمل الالفاظ على المحامل التي فصلناها وشرحناها وكون بناءهم
على الاعتماد بالغلبة في تعيين المرادات مع ان يكون سببا لصيرورة اللفظ من الظواهر العرفية اول الكلام حتى انه قد اعترف بعدم
فيما سبق في المجاز المشهور حيث صرح هناك بعدم صلاحية الشهرة وغلبة الاستعمال لتعيين احد معنى المشترك واما قوله فكما يكتفى في
المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المتعددة فان اراد بها ما تقتضيه فقد اول ان ليس في العرف قرائن معهودة معتدة لشتى الالفاظ
من حيث انفهامها الى مجازاتها بل القرائن الصارفة امور غير منضبطة موكولة الى ما بين المتكلم والمخاطب من المقال والحال نعم قد يكون الشئ قرينة
على التجوز عند العرف في خصوص بعض الالفاظ كورود الامر مثلا في مقام توهم الحظر فانه قرينة عرفية على ارادة الاباحة من الامر ومثل
الشهرة في الجاز على القول بحمل على المعنى المجازي بمرتبة الشهرة واما كون الشئ قرينة معهودة عند العرف على التجوز في سائر الالفاظ
المجردة عن القرينة فلم يحتمل ذلك ولو اغضضنا عن ذلك وسلمنا صحة التعبير عن مثل هذه القرائن الثابتة في الفاظ مخصوصة بسائر الالفاظ المجردة
ورد عليه ما اشرنا من ان التعويل على هذه القرائن انما هو لاجل صيرورة اللفظ بملاحظتها ظاهرا عرفيا في المعنى المجازي والاكتفاء بمثل هذا لا يستلزم
الاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز على الاضمار ونحوه واما ارادة القرائن المعهودة بين المتكلم والمخاطب فمع اباء توصيفها بالمعدة عن
ذلك كما لا يخفى يرد عليه ان الاكتفاء بالقرائن المعهودة بهذا المعنى انما هو لاجل كونها مفيدة للمخاطب العلم بالمجاز والا فلا يعول عليها
الا ان يكون الظن الحاصل منها ظنا معتبرا مستفادا من اصالة الحقيقة وادلة تعليلاتها بين الاكتفاء بها والاكتفاء بالغلبة في ترجيح المجاز
على الاشتراك مثلا واضحة كما يكتفى في التجوز بالعلاقة المعهودة المعتادة كما يشعر به لفظ المعهودة كذلك يكتفى في اثبات ان هذا
اللفظ مجاز لا مشترك بالغلبة فمع ما في التعبير عن العلاقة بالقرائن من قصور الدلالة وسقم العبارة يرد عليه ما لا يخفى اذ لا مناسبة

بين المقامين رأسا هذا ويمكن توجيه هذا الدليل بالاجماع المماثل المستدل به على حجية الغلبة في المقام وفي الثاني والثالث بالمنع اذ لم يحز مصرحا بحجية الغلبة مطلقا ومجرد عدم الوقوف على المصرح بالمنع لا يكفي في تحصيل الاجماع خصوصا اذا كان المنع مطابقا للاصل ولم يحصل اتفاقا عن جانب المخالف موادة كثيرة على حجية بظهر منها حجية الغلبة واما ما دل على اياخذ ما في يد المجهول الاسلام في سوق المسلمين فمع عدم دلالته على المدعى لابد عن المناط القطعي مورده الموضوع الخارجي فلوتم دعوى المناط فانما يثبت بها الحجية في الموضوعات دون الاحكام الآن بضميمة الاجماع المركب وبالاولوية القطعية فان كل ما وقع اعتبارها الشارع في الموضوعات فقد اكتفى بها في الاحكام ايضا فحجية الغلبة في الموضوعات تستلزم حجيتها في الاحكام وقد استدل في اثناء كلامه المتقدم على الدليل الانسداد ايضا وهو خارج عن محل الكلام هنا وقد استدل بعض المحققين من المعاصرين على صحة ما ذكروه من الترجيح ردا على صاحب الوافية بما لا يخلو ايراده عن فائدة وان كان لا يهضم به مادة الاشكال ايضا قال بعد اثبات افادة جملة مما ذكروه للظن وان انكاره على الاطلاق مكابرة على الوجدان ما لفظه هذا واما دعوى ان الاعتماد على مثل هذا الظن لا دليل عليها فجملة القول في ذلك انه لا كلام في وجوب الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون الحاصلة من ظواهر الخطابات ووجوب تنزيل ما جاء من خطابات الشارع على الظواهر والحكم بارادتها كما هو الطريقة في المحاورات ثم لا يلتفت الى ما ورد ذلك من الاحتمالات كاحتمال النقوض والاضمار والاشتراك والنقل والا لبطل النقل والتفاهم وكذلك لا كلام في الاعتماد على الظن الحاصل من الخطابات باعتبار القرائن كعقلية ومرجعها الى الظاهر المجمع عليه وكذا لا كلام في ثبوت الوضع بالظن الحاصل من نقل الائمة المعتبرين كصاحب الصحاح والقاموس والاساس والمنتهى ونحوهم في عدم ثبوته بالظنون الضعيفة الحاصلة من امثال هذه التراجيح وتعليلهم بها لم يكن لاثبات الاشتراك والمجاز والدلالة على الوضع وعدمه بل باييد الدليل وترجيح المدلول وانما الدليل في الاشتراك هو الاستعمال وامارته الضعيفة وفي النقل كثرة الاستعمال في المعنى الحادث بحيث تقضي العادة بالتعيين والاختصاص كما في اسماء العبادات ونحوها وفي اثبات المجاز امارات العدم وهو الذي اعتمده في الاستدلال وان رجح ناس الاشتراك بفوائده واخرون المجاز بفوائده وعارض كل منهما الاخر بالمفاسد والحاصل ان الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة وهو ما اذا وجد اللفظ مستعملا في معنى ان ولم يدل دليل من نقل وغيره على انه حقيقة او مجاز وانه لمحل بينه وهو موضع الاشكال وهو النزاع المتقدم بين السيد والجماعة لا بد فيه من الترجيح والاخذ بالراجح وقد استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع عدم اختلاف المعنى كما يستدل على ترجيح المجاز على التخصيص والاضمار بانه انسب بالبلاغة فالمجاز في الجزالة وعلى ترجيحهما بانهما اخف مؤنة وحاصل الاستدلال بكل منهما انه اولى بالحكم لكماله فيكون ارجح ومتى كان كذلك فالظاهر ارادته وعما كان يجتمع المرجوح على الراجح مع انه لا بد بعد ذلك شيئا لاخذ المعنى وانما الغرض بيان طريق الدلالة وان الدلالة على المعنى باي طريق كان وعلى هذا فاذا اثبتنا الوضع بالاستعمال كما في المعنى الواحد او النقل بقضاء العادة المفيدة للعلم العادي ونفينا الاشتراك والنقل باصل العدم واثبتنا المجاز فاذا اثبتنا ونفينا بالطريق المعول عليها عقلا وشرعا وعرفا واذا ثبت الوضع والمجاز بهذه الطرق المستفيضة وجب تنزيل الخطابات عليها وكان الظن الحاصل من ذلك من اوثق ما يعتمد عليه من الظنون المبنية على الوضع انتهى اقول ومن كان على ذكر من تفاصيل مسائل الدوران يعلم ان ما اجاد من التحقيقات لا تعلق لها باكثرها فان حجية ظواهر الخطابات والظن الحاصل منها بواسطة القرائن واعتبار اقوال ائمة اللغويين في اثبات الاوضاع اي فائدة لها في الدوران بين الاشتراك والاضمار والاضمار والمجاز والتقييد ونحو ذلك ثم اي اشكال من الاشكالات الواردة في ترجيح جملة من الاحوال بضميمة بكالة الاستعمال في المعنى المعنوي على الاشتراك او دلالة اصل العدم على المجاز او قضاء العادة بالنقل وانما ينفع هذه في قليل من مسائل الدوران بين الاشتراك والمجاز والمجاز والنقل واما مثل الدوران بين التخصيص والمجاز والتخصيص والاضمار ونحو ذلك من اقسام الدوران التي لبس بها للمتمسك بظاهر الخطاب او بقول ائمة اللغة والاستعمال في مجرد المعنى واصالة عدم الوضع مجال فلا بد فيه من التماس دليل اخر للترجيح ثم ان قوله ان الترجيح بالفوائد والمفاسد في مسئلة واحدة يظهر ما فيه من ملاحظة بعض كتب العلوم منفصلا عن جميعها كالمجمل ونحوها وكذا يظهر ما في قوله وربما استدل بالوجوه الضعيفة على الارادة مع اختلاف المعنى من ملاحظة تلك الكتب فان كلامهم من اولهم واخرهم مشحونة من الاستدلال على الترجيح بتلك الوجوه الضعيفة وان اراد انا لا نتعلق بذلك بل بشيء اخر كالاصل وظهور الاستعمال وتنصيص اللغوي وقضاء العادة ونحو ذلك فهو لا يتم فيما لا يوجد فيه شيء من هذه الامور كما بيناها وكيف كان فالتحقيق في الجواب عن صاحب الوافية وشارحها ما عرفت من ان مدار الترجيح في مسائل الدوران على احد امور على وجه منع الخلو اما الاصل السليم عن المعارض او بناء العقلاء او مجرد الغلبة ولا اشكال في عقد التعويل على الاولين ولا خلاف كما مر وانكانا مما قابلين في حجيتهما بحث عنهما في غير هذا المحل ونحن لا نتعاشى عن الاشارة الى وجه الاعتماد بهما اجمالا وحينئذ وجه التعويل على الاصول في مباحث الالفاظ

على ما هو التحقيق المتقدم سابقا انه هو بناء العقلاء فلا جرم نشير الى حجته بانه طريق الاطاعة والانقياد من حيث استكشاف المراد واحرازه موضوعا للتكليف وجملة القول فيه بعد المفروغ عليهما باصالة الحقيقة التي اعتمدنا بجواز التعويل عليها هو ان الظن الذي يعول به العقلاء في اغراضهم المهمة وامتثالاتهم وامرهم اليهم مع امكان تحصيل العلم بسلوك العقل بجواز سلوكه مما لم يرد من الشارع النهي عنه بالخصوص لان المكلف اذا علم بوجود تكاليف من المولى واراد امتثالها فلا طريق له الى ذلك الا بالمراجعة الى الطرق التي يسلكها العقلاء من علم وظن خاص اذ النوعي انما هو الحكم الشرعي واما طريق احرازه وامتثاله فهو ليس امرا نوعيا مأخوذا من الشارع نعم لو نهى عن بعض ما يسلكه العقلاء وخطأهم في سلوك ذلك الطريق لم يخرج سلوكه عن حكم العقل بسلوك طريق العقلاء من الطرق الظنية حكم تعليقي معلق بعدم النهي في الشارع وكما يحتاج الى الاذن كذلك بعد جواز سلوك الظن الذي يسلكه العقلاء مع امكان العلم ما لم يرد من الشارع الرخصة فليس من الاحكام التخييرية التي لا يقبل الرد الشرعي كسلوك الطريق العلمي ثم هنا كلام من جهة رد النهي عن العمل بالظن في الكتاب والسنة فانها بعمومها تردع عن العمل بالظنون العقلائية ولكن يمكن الجواب عنه اولا بان المتبادر من الظن المنهي عنه غير الظن العقلائية الذي يسلكونه في المقاصد المهمة لانه يجري مجرى العلم فيكون المنساق من الخطابات غيره وثانيا بان استقرار طريقة العاملين بتلك النواهي من التجنب والتباعد عن العمل بالظنون العقلائية كظواهر الالفاظ مثلا دليل على اخصاص تلك النواهي بغير تلك الظنون فيرجع فيما يقضي به العقل من المنع والجواز منه حتى كما لو توهم ان مرجع ذلك الى التمسك في حجية الظن العقلائي بالسيرة والاجماع العملي لان الاستدلال بالسيرة انما هو لاثبات حكم شرعي نوعي والمقصود في المقام الاستدلال بها على مجرد خروجها عن تلك العمومات فلا بد حينئذ في اثبات الردع عن العمل بالظن المتعارف السلوك عند العقلاء من نهي خاص متعلق بذلك الطرق وثالثا بان حرمة العمل بالظن اما لاجل كونه سببيا طرح الاصول المعتبرة او لاجل كون التعبد بها تشريعا محرما والا فالعمل مستقل بعدم رفع اليد عن العمل على الظن مع عدم ثبوت الردع وشيء من الوجهين غير موجود في الظن العقلائي لان التعبد به لا يعد تشريعا اذا التشريع عبارة عن الالتزام بما لم يلتزم عليه طريق شرعي او عرفي فالتزام عليه طريق عقلائي لا يعد الالتزام به تشريعا الا في العرف لا في الشرع واما الاصول فيمنع اعتبارها مع وجود الظن العقلائي كما يمنع مع وجود العلم خصوصا الاصول التي مدركها العقل خاصة اذ العقل لا يستقل في موارد تلك الظنون بما يستقل به في غيرها كالشك او الظن الذي لا يعتد به العقلاء وبقية الكلام يأتي في محله انشاء الله والغرض الاشارة اجمالا الى ما يبتنى من صور التراجيح على اصل سالم عن معارض وبناء العقلاء لم يحسن التأمل في اعتباره واما ما يبتنى على صرف الغلبة بقطع النظر عن الاصل فيفصل بين ما اذا كان التدرج في الفرد بين اصلين من اصل الحقيقة كما اذا توقف رفع التنافي بين الكلامين او بين لفظين في كلام واحد على تخصيص عام في احدهما او اضمار او مجاز او تقييد في الاخر او العكس وبين ما اذا كان المنشأ الشك في حال اللفظ عند الواضع او عند العرف او عند المتكلم كما اذا شك في كون اللفظ مشتركا او منقولا ونحوهما ففي الاول يقع الاشكال في صحة التعويل على الغلبة لانها تصير سببا لكون الطرف المقابل اظهر مثلا اذا كان التخصيص اغلب كان اصالة الحقيقة واصالة العدم الاضمار مثلا اظهر من اصالة العموم فاذا صار الطرف المقابل اظهر صار من القرائن اللفظية على طرح الاصل الاخر كما في اسد يرمي اذا انوجد قرينة على التجوز في الاسد دون العكس كونه اظهر في معناه بالنسبة الى ظهور اسد في معناه وهو الشجاع في جميع موارد تعارض الظاهر والاظهر في كلام متكلم واحد فيجعل الاظهر قرينة على التجوز في الظاهر واما في الثاني ففي الاعتماد على الغلبة نفسها اشكال لان غاية ما يثبت عليها صيرورة الاصل في الطرف المقابل اقوى مثل صيرورة اصالة عدم النقل اقوى من اصالة عدم الاشتراك نظرا الى غلبة النقل على التجوز لا تصلح دليلا للترجيح بعد ما كان الاصل في الاول منها معارضة التوقف نعم لو بني فيها على التخيير امكن الاخذ بالترجيح بناء العقلاء على العمل بما قوي الامارتين اذا دار الامر بينه وبين التخيير لكن تقدم في المرحلة الاولى ان مقتضى القاعدة في تعارض الاحوال اللفظية والامارات التوقف ولا يرتفع الاشكال الا بدعوى اعتبار الغلبة مطلقا في مباحث الالفاظ بحكم بناء العرف والعقلاء او يقال ان حكم اعتبار الاصول العدمية انما هي الغلبة ومعلوم ان اعتبار الغلبة موقوف على ان لا يكون في مورد منها امارة على خلافها فاذا فرضنا صورة يغلب فيها النقل كما في القسم الاول من اقسام التدرج بين الاشتراك واصالة عدم النقل حينئذ غير معتبرة لامكان الغلبة على خلافها فاذا لم يكن معتبرا وجب ترتيب احكام المنقول على اللفظ المشكوك في ذلك القسم كما يظهر وجهه بالتأمل وهكذا القول في سائر اقسام تعارض الاحوال لا يقال نفس ما ذكرت سقوط اصالة العموم وان الغلبة لحوق التخصيص بالعموم فهذه الغلبة امارة على التخصيص في كل عام فلا يجري فيه اصالة عدم التخصيص لانا نقول غلبة تخصيص العموم ليست امارة شخصية في جزئي حقيقي من جزئيات العموم كقولهم اكرم العلماء مثلا فلا بد في سقوط اصالة عدم التخصيص في كل عام غلبة لحوق التخصيص بذلك العام وفي مثله نلتزم بسقوط اصالة العموم ولذا نرى الاصحاب يتوقفون في العمل بالعموم التوخارجها اكثر من خلافها

ومن ثم عمومات القضاء وعمومات نفي الحرج ونفي العسر والحاصل ان اصالة عدم الاشتراك مثلا اذا كان المرجح اعتبارها مندرجة
الاشتراك سقط عن الاعتبار ولزم العدول عنها اذا استلزم العمل بالمرجح العمل بالمجاز كما بالعرف المتقدم لان مندرج امارة شخصية على ثبوت الاشتراك
تفسير ذلك عدم الاعتناء باصالة عدم الاشتراك عند التردد بين النقل مثلا والبناء على اصالة عدم النقل والحكم بثبوت الاشتراك
لكن قد عرفت فيما سبق ترجيح النقل في كثير من صور التردد التي يقتضي العادة والغلبة فيها بثبوت النقل وعلى هذا فقس سائر صور التردد
الراجعة الى الشك في حال اللفظ في العرف واللغة وبقال ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اقوى وارجح بالترجيحات الداخلي القائم بذات الدليل
وجب الاخذ به بحكم العرف والعقلاء سواء كان الاصل في صورة التكافؤ هو التوقف او التخيير فليتدبر او يقال ان بناء اهل اللسان على التعويل
على الغلبة في استكشاف المرادات اذا لم يكن العمل بها سببا لترك البد عن اصل الحقيقة كما في المجاز المشهور ولذا لك يحملون المطلقات على الاكمل
الشائع الغالبة في الاستعمال والمشترك على اشهر معانيه ويحكمون بتعين المجاز الغالب عند تعذر الحقيقة وهو جيد الا ان يتوان وجد الاعتداد
بها في هذه المواضع صيرورة اللفظ بملاحظتها من الظواهر العرفية في المعنى الغالب فلا يجوز في المقام وان كان متعلقا باستكشاف المراد كما لا
يخفى والله الهادي الى كل صواب **قال تنبيه** قد اشرنا سابقا الى ان التعويل على المرجحات المزبورة انما هو مع قطع النظر عن المرجح الشخصي
الموجودة في الكلام والا فقد يرجح المرجوح على الراجح نوعا بملاحظة خصوصية المرجوح النوعي الموجودة فيه مثلا اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز
الشائع قدم المجاز على التخصيص وان كان التخصيص في نفسه ارجح سواء قلنا في المجاز المشهور بالتوقف او قلنا بظهور اللفظ في المعنى المجازي لان
التوقف انما هو في صورة عدم المعارضة مع غيره والا فلا بد من الحمل على المجاز احترازا عن ارتكاب خلاف اصل اخر **وان شئت قلت** ان اصالة
العموم ترفع لاجمال المجاز المشهور على القول به كما ذكره بعض من عدم التقديم على هذا القول ليس على ما ينبغي وكذا اذا دار الامر بين
التخصيص القبيح والمجاز مثل ما اذا قال اكرم الناس وعلمنا بخروج العلماء عن عموم الناس ويجاز في لفظ العالم او في غيره فمثل ما يستهجن عرفا
من التخصيص كالتخصيص بالاكثر وهذا واضح لكن لا بد ان يكون ذلك الرجحان الشخصي من سنخ الظهور واللفظي بان يكون مفيدا للظن بغير
الراجح لا بمضمونه فلو دار الامر بين التخصيص والمجاز وحصل الظن بمطابقة الحكم المبني على التجوز للواقع من امارة خارجية كالشهرة والاستقراء
والاولوية ونحوها لم يجز بمجرد ترجيح المجاز على التخصيص فلو ثبت رجحان نوعا وفرضنا مجيئه في مقام المرجح فلا بد من رعايته الا بدليل
اخر يوجب عزله في الطرف المقابل والفرض عدم حصولها وان حصل المضمون رجحان على مضمون التخصيص وهذا الكلام ايضا مبني على ما اسلفناه
من ان ظواهر الالفاظ سواء كان في مقام الاسناد لا او في مقام الترجيح لا بناط اعتبارها بالظن الفعلي او بعدم الظن بخلافه مؤدى بانتهائي
الواقع **ومن هنا** امكن القول بعدم اعتبار الرجحان الشخصي اذا لم يكن رجحانا في العرف ولو كان متعلقا بنفس المرجوح لا بمضمونه مثل
ما اذا ترجح المجاز على التخصيص بما لا يرجع الى كونه راجحا عند عامة العرف بل بسبب امارة غير معتبرة حاصلة لخصوص المخاطب بالنظر الى
حال المتكلم ونحوها فان تقديم المجاز حينئذ على التخصيص كما يخلو عن اشكال بعد ما كان التخصيص عند العرف ارجح من المجاز نوعا اللهم الا
ان يفرق بين المقامين بدعوى التزام في مقام الترجيح بان المدار على حصول صفة الظن من اي شئ حصل وحينئذ فلا بد من الاخذ بذلك المرجح الشخصي
وهذا ليس ببعيد اذا الظاهر ان حجية ظواهر الالفاظ ليست بحالها كحال حجية المرجحات النوعية من حيث انا لم نحرز حجيتها بصفة الظن وعدمها
تم الظن بالمضمون من مجرد ان الترامية الى نفس الحالة المرجوحة لا عبرة به ظاهرا **ثم** ان ما ذكرنا من لزوم مراعاة الرجحانات الشخصية الموجودة
في خصوصيات الموارد وجزئيات الكلام لا يجري في النسخ وذلك مبني على عدم ثبوت النسخ بغير دليل علمي كالقرآن باعتبار والملازمة المتقدمة
بينه وبين التواتر الموثق الدعاوي على النقل فلو بنينا على امكان ثبوته بالدليل الظني كان حالها كحال غيرها في امكان رجحانه بالمرجحات الخاصة
وربما يؤيد الاخير الاجماع ظاهرا على جريان اصالة عدم النسخ لان البناء على عدم ثبوت النسخ الا بالاجماع والتواتر يمنع عن صيرورته
مجرى للاستصحاب كما لا يخفى **واعلم** ان وجوه المخالفة للاصل ليست منحصرة في التسعة المعروفة فان الكتابة ايضا مخالفة للاصل مع خروجها
عنها واذا لاحظتها مع تلك الوجوه التسعة زادت على المسائل المذكورة سبع اخرى ولم اجد احدا متعرضا لحكم التعدد بين الكتابة وغيرها
ونحن قد تكلمنا بعض الكلام في ذلك البحث عن الكتابة في تعريف الحقيقة والمجاز فارجع الى هناك كما تكلمنا في حكم تعارض الاصول اللفظية
مع الاصول الراجعة الى جهة الكلام كالسلامة عن السهو والنسيان والخطاء والاكراه والغفلة والكذب عن مصلحة داعية البه ونحو ذلك من
الفتح ثم لو جعلنا المضمون حقيقة كان خلافا اصليا اخر غير المجاز فيزيد على اقسام ثمانية اخرى ايضا ونعرف حكمها من التامل فيما ذكرنا
في مسائل التعدد ولعلنا نتكلم بعض الكلام في حقيقة المضمون في استعمال اللفظ في المعنيين فارتقب عن قريب ان شاء الله **ثم** انه قد
يتحقق التعارض بين امور غير مختلفة كتعارض العرف واللغة وتعارض العرفين وبانى الكلام فيها ان شاء الله بعد الاشارة الى ذلك
الوجوه والله الهادي **بقي شئ** ينقسم الحقيقة باعتبار الوضع لا الواضع الى الحقيقة اللغوية وعرفية عامة وخاصة والمراد

بالأول هو اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة سواء كان متعددا او متحدا سواء كان باقيا على الوضع اللغوي في العرف او كان مهجورا الا ان على تقدير الهجر يكون اطلاق الحقيقة عليه باعتبار ما مضى وبهذا يندفع بحث المجاز العرفي بملاحظة زمان الهجر وبالثاني هو اللفظ المستعمل فيما هو الموضوع له عرفا سواء كان ذلك الموضوع له عين الموضوع له اللغوي ام غيره فالنسبة بينهما عموم من وجه بقي شيء وهو ان اللفظ المستعمل في الموضوع له اللغوي مع بقاء الوضع عرفا وهذا يجري نحو لم لغة وعرفا وكذا بالعكس فان في الموضوع له اللغوي المهجور في الموضوع له العرفي الذي يحدث بالنقل وهو واضح او بغير نقل كما اذا كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل العرفية بان علم عدم وجوده في الزمان الثاني ويجدد بعد والا فلا يتصور اختصاصه بالعرف دون اللغة والمراد بالعرفية الخاصة هو المستعمل في الموضوع له عند فرقة خاصة دون جهة خاصة فلو كان اللفظ موضوعا في العرف العام لمعنى لا من جهة كونهم اهل العرف بل من جهة كونهم مشرعين او من كونهم مخوضين مثلا فهذا يخرج من العرفية الخاصة على ما صرح به بعض المحققين معترضا على من فسرها بما كان واضعه فرقة خاصة وفي هذا الاعتراض نظر لانه اذا كان اختصاص لفظ لمعنى عند عامة العرف لو من جهة خاصة كان الفرق بينه وبين سائر العرفيات العامة تحكما ولذا لو وقع التعارض بين العرف العام وبين هذا النحو من الوضع لم يحكم برجحه على العرف العام مع ان الحكم في تعارض العرف العام والخاص تقديم الاخير على ما يأتي انتهى وانما قلنا بملاحظة حال الوضع لان الواضع في العرفية العامة والخاصة كون اللفظ حقيقة في احد العرفين في معنى سواء كان هناك واضع من اهل العرف بالنحو المتقدم او لم يكن واضع اصلا كما اذا حصل النحو والاختصاص بكثرة الاستعمال وقد يجمع بين العرفية العامة والخاصة في تعريف واحد ويقال الحقيقة اللغوية هو اللفظ المستعمل في ما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية ما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة ثم بقسم الاخير الى عام وهو ما لم يكن الوضع فيه مستندا الى عرف مخصوص او فرقة مخصوصة والخاص وهو ما كان الوضع فيه مستندا الى احد الامرين وما فعلنا احسن واسد لان العرف واللغة قد يجتمعان كما اشرنا اليه بل اكثر الالفاظ كذلك ومقتضى التعريف والتقسيم المذكورين كونها متباينين كما لا يخفى وبقي بل كل قسم من اقسام الحقيقة الثلثة المذكورة مجاز فهو اينقسم بانقسام الى لغوي وعرفي عاما وخاصا كذا قالوا لكن في صحة تقسيم المجاز الى الاقسام المزبورة تامل لان المصحح للاستعمال المجازي ليس الا المناسبة والعلاقة الثابتة بين المجاز والحقيقة وليست مما يختلف باختلاف الالفاظ والاصطلاحات بخلاف الاستعمال الناشئ عن الوضع فان الوضع مما امكن اختصاصه بطائفة دون اخرى فلعل نظر من طرد التقسيم المجاز الى ان الاستعمال في خلاف الموضع له اينشأ من الامور الاضافية المختلفة باختلاف الاصطلاحات لان خلاف الموضع له كالموضع له قد يكون عند فرقة دون اخرى وبما ذكرنا يظهر بعد التامل فساده لان هذا الاختلاف ليس مناطا في هذا التقسيم فتدبر بقي شيء وهو ان الاعلام حقائق لفظا مع عدم كون الوضع فيها بحسب اللغة او بحسب العرف العام او الخاص فلا بد من ترجيح الاقسام والقول بعدم كونها حقائق اما الاول فظاهر واما الاخير فلان العرفية الخاصة على ما صرح به غير واحد ان يكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية ليس كذلك ولان استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح وربما يقبل بدخولها في العرف الخاص لمنع اعتبار اسناد الوضع فيها الى قوم او فريق بل المعتبر فيها عدم اسناد الوضع الى العرف العام سواء كان من قوم او من واحد ونقل في المنع عن النهاية والاحكام كون الاعلام واسطة بين الحقيقة والمجاز نظرا الى اعتبار الوضع فيها اللغة وعدم كون الاعلام موضوعة في اللغة ثم نظر فيه بان هذا غير مطرد في جميع الاعلام مثل زيد وعمرو فانها مصدران من زاد وعمر ثم قال المحققون ان الاعلام بالقياس الى الاوضاع الجديدة حقائق واما في اللغة فليست بحقيقة ولا مجاز اما الاول فلعدم كونها موضوعة لمسمياتها لغة واما الثاني فلعدم ملاحظة المستعمل لها في معانيها مناسبتها للمعاني اللغوية اقول ما ذكره السيد قده لعله مراد العلامة والا فمنع بين بل هو ظاهر المعتضد وصريح المحقق الشريف حيث يخرج الاعلام من الحقائق اللغوية قطعا وقضية ذلك بعد ملاحظة كونها حقائق في معانيها جزما ادراجها في الحقيقة العرفية الخاصة كما ذكره القائل لكن الشامل الصادق ربما يقضي بخلافه وذلك لان المراد بالمقسم اعني الحقيقة ما كان من احدى اللغات لا كل لفظ مستعمل فيما وضع له وان لم يكن منها توضيح ذلك انه قد علم مما في البحث عن اللفظ الموضوع ان اللغة ماخوذة من لغى بلغو اذا لهج بالكلام ويطلق على كل لفظ كاشف عن المقصود وقد يطلق ويراد خصوص ما يتبادل بين العرفين وقد يطلق ويراد به احد انواع ما يتخاطب به كما يقال لغة العرب ولغة الفارس ولغة الترك ونحوها وقد ذكر ان الحقيقة والمجاز وقسمها ليس هو الاطلاق الاول ولا الثاني بل الثالث ومن الواضح ان الاعلام ليس من اللغة بهذا المعنى بل المعنى الاول فحينئذ خرجها عن الحقيقة العرفية واللغوية باعتبار خروجها عن القسم وبهذا يصطلح بين من قال انها واسطة بين الحقيقة والمجاز وبين من جعلها من الحقيقة فان مراد الاولين كونها واسطة بين الحقيقة والمجاز اللغويين وهو لا بأس في كونها حقيقة بالنظر الى الوضع العلمي والحاصل ان الاعلام غير

منزجة

منه من بحث شيء من اللغات كالعربية والفارسية والرومية ونحوها والذاهب محاقلته على ما هو عليه في جميع الالسنة حتى انتهاء الدخل في على الفاعل والعربي مثلا من غير تغيير وتبديل هذا اتمام الكلام في الحقيقة واما تقسيم المجاز فقد شرعنا في تحريره باعتبار العلاقة الى ثلاثة المجاز في المفرد كقولك القائل يا بحر سد الثغر والمجاز في المركب كقولك اخرجت الارض نباتها والمجاز فيهما معا كقولك احياني اكحاتي بطلعتك فان الفاظ هذا المركب كلها مجازات لان المراد بالاحياء التسرور والمراد بالاكحال التقوية بالطلعة الوجه وكذا المركب لان موجد التسرور هو الله تعالى والتقوية وقد تقدم منا الاشارة الى الاقوال في المجاز في المركب وان المختار فيه ان المركب من حيث هو مركب على القول بوضعه لا يجوز فيها الصلاة والمجوز انما هو امر عقلي وهو مؤاخذ لما ذكره السيد حيث فسر المجوز في المركب بما ذكرنا وباعتبار السبب الى ثلاثة ابتداء الزيادة كما في قولك نقص كل شيء والنقصان كقولك نقص واستأثر الفقر والنقل اي نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له الى غيره لعلاقة من العلائق المعهودة مثل نقل لفظ الاسد الى الشجاع او المنزل الى الماء ونحو ذلك وقد بينا ان حصر الاسباب في الثلاثة غير جار حاصر لان الضمن كما في قولك نقع الله لي جيده ونحوه من القضية اخرج عن الموضوع له الاصلي اذا المفروض عدم وضع المضمن فيه لما يشمل المضمن فيكون مجازا مع عدم علم بجوز الشيء من الثلاثة اما الاولان فواضح واما الاخير فلان المراد باللفظ معناه الاصلي قطعا غاية الامر انه ضمن شيئا زائدا وهو ليس نقلا للفظ عن موضعه الاصلي هذا ما استفر عليه راي المحققين في المضمن واما رأي من جعله من باب الحذف وتقدير المضمن فهو داخل في القسم الثاني وربما يجعل كلام السيد هذا دليلا على انه من ارباب هذا الرأي لكن ينقض الحصر ايضا باللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي معا فانه اما مجاز مطلقا او بالنسبة وعلى التقديرين فلا يندرج تحت شيء من الاقسام الثلاثة حتى الاخيرين لان اللفظ مع ارادة معناه الحقيقي منه غير منقول من معناه الى غيره وكذا اللفظ المشترك المستعمل في المعنيين عند من يجوزه مجازا فانه ايضا خارج عن تلك الاقسام والذي يصح الحصر في كلامه هو ان نقول اذا اراد حصر ما به يحصل المجاز بمعنى اللفظ الموضوع لشيء غير معناه الحقيقي والمجازي في هذا المعنى الموضوع في غير محله وموضعه الاصلي يصدق على المضمن على مذهب المحققين وعلى اللفظ المستعمل في معنيه الحقيقي والمجازي اذا الحقيقيين على مذهب من يجوزه مجازا لا جرم اذ لا ريب في كونه وضعا للفظ في غير محله ولو كان مستعملا في معناه الموضوع له لان هذا النحو من الاستعمال عند هذا القائل اخراج اللفظ عن موضعه وهو الاستعمال في الموضوع له في حال الانفراد والذي يدل على انه قد اراد بالمجاز هذا المعنى المعروف المتقدم عليه القسمين الاولين منه مع ان المجاز بالمعنى المعروف غير صادق عليهما لان لفظ القرية مثلا في الآية الشريفة لم تستعمل في خلاف معناها الحقيقي الاصلي بقدر جعلها من القسم الاخير اعني المجاز بالنقل بارادة الاهل منها لعلاقة الحلول فيخرج عن المجاز بالحذف وكذا لفظ كان في كمثلهم فانها اما زائدة او مستعملة في معناها وليست مستعملة في معنى معنا بل وما ذكرنا ظهر ان في عبارة السيد مؤاخذة من رجع الى استعمال الكلام نحو من الاستخدام لان الاقسام الثلاثة الاولى اقسام للمجاز المعروف والثلاثة الاخيرة ليست بقسيمة للمجاز المعروف من حيث التسبيب بل المجاز بالمعنى المشار اليه اعني وضع الشيء في غير محله فلا بد في تصحيح كلامه من استخدام او حمل المجاز في كلامه مطلقا من اراده الاعم على هذا المعنى لانه معنى عام يشمل المجاز المعروف وغيره فلا مؤاخذة حينئذ كما هو واضح هذا ولا يمكن تصحيح الحصر بان مختار السيد عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين لان مذهبه جواز استعمال المشترك في معنييه مجازا بل ظاهر بعض مناشئ في تحليل العلامة على كونه مجازا للجواز على وجه الحقيقة واما الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي فهو ايضا مما يقتضيه ظاهر كلامه على ان ملاك المسئلتين واحد فمن جوز استعمال المشترك في المعنيين فالظاهر تجويزه الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي ايضا فمن ثم ان الاقوال في المقضين لعلها ثلثة او اربعة بالاضافة الى ما ذهبنا اليه في استعمال اللفظ في المعنيين والله الهادي بل بعد لا خلاف ولا اشكال في وجود الحقيقة اللغوية واما الحقيقة العرفية فقد شرع من الى عدمها منهم بعض الفرقة الاخبارية مستدلين عليه باستحالة اجتماع الناس عادة على امر واحد وهو نقل اللفظ عن معناه الاصلي الى غيره وهذا مع وضوح فساده اخص من المدعى لعدم جريانه في التعيني وربما اجيب بالنقض بالنقل في اهل اللغة على الوضع الابتدائي وربما قيل بان هؤلاء لعلهم الذين نفوا وقوع المجاز في اللغة كالجويني وابن سعيد وليس ببعيد لو كان المتنازع فيه خصوص ثبوت الحقيقة العرفية على وجه التخصيص الحاصل من الاستعمالات المجازية هذا والانصاف ان انكار النقل في العرف بمعنى تعيين اهل العرف العام كلا او بعضا للفظ اللغوي لغير موضوعه الاصلي لا يخلو عن مرية لان النقل في المنقولات العرفية كلها بسبب الاستعمالات الا ترى انا لا نعلم بحالها في ابتداء الامر تفهم في خصوص وقوع الحقيقة الشرعية خلافا لبعض ومن جملة المنقولات العامة لفظ الدابة والغائط والخابية والجن والغائط وربما جعل من هذا الباب ما عم وخص منها ما جاء في تحريم المحارم والمحرمات من المطاعم والمشارب وسائر المآثم فانها كانت في الابتداء مجازات بحذف المضاف ثم صارت بكثرة الاستعمال الى حيث لا يعقل منها الناس الا تحريم اللحم في الاكل والكلح في الشاهد والشرب في الثالث وشاع بحيث صار الاخير كالمنصرف عن الثالث قلت الظاهر ان دعوى النقل لا مسرح لها في هذه الاسماء لتعين المنقول

على الاعم من معنى الكلمة المستعملة في غير محلها

والتناسب سلفا عن ظنه غير ذلك الاصطلاح ضرورة ان كون تلك الاصطلاحات ضرورية ولو كان كذلك لما وقع الخلاف بين المسلمين في ثبوت الحقيقة العرفية

ولا سبيل اليه هنا ضرورة عدم اختصاص فهم العرف تلك المعاني بخصوص لفظ دون لفظ فافهم بفهموا من قول القائل احظر عليكم والذكم او ما يؤدي هذا المؤدى كمنعت ونحوه ما يفهمون من قوله حرمت عليكم امهاتكم وهكذا الى سائر الامثلة ولا اختصاص لها بمقام دون مقام بل في كل موضع كان المقتضى ان اظهر المقتضى اليه ثم حذف المضاف كان المراد منه ذلك مثل المؤاخذة في حديث الرفع على القول بتقديرها لا تقدير جميع الآثار فالمراد انما هو مسند الى ما هو الظاهر عرفا على المحذوف المقدر مثل قول القائل واسئل القرية ولعل هذا يلتزم بالتفصيل فيه وقد اضربنا عنه وهو كما ترى لا اظهر جعلها من باب المجاز بالاضمار مع القرائن العرفية **ومنها** لفظ الام فانها حقيقة عرفا في والدة خصوص الانسان وانكان في اللغة لما يشاركها من سائر الحيوانات فيختص قولهم عند ذكر الفرق بين الام ووالدها بالانسان بناء على تقديم العرف على اللغة كما بانى ان شاء الله **ومنها** لفظ السيف فانه حقيقة عرفا فيما يتخذ من الحديد والخشب والحلية وانكان في اللغة يختص بالفصل والقاطع ويسمى ما يتخذ من الجميع قلت الظاهر عدم ثبوت القطع في هذين اللفظين ايضا وعدم ثبوت الكراهة في غير الحيوانات انما هو لاختصاص مناط الحكم وهي الشفرة بالانسان واما تنزيل الوصية بالسيف على ما يعم الغمد ساير السلحفاة فالظاهر انه لاجل التبعية كالمفتاح بالنسبة الى الدار ولا يتوهم احد كون الدار في العرف موضوعا لما يتناول المفتاح والترس ودخول المتاع تحت البيع والوصية ونحوهما من العقود لهو محال الموجب والقائل ان يحتمل الان ان يحمل الصحيح بالخروج فليتبع فسيرة الاحكام الى الرجوع انما هو لاجل كونها من لوازم الحظايا بالمتعلقة بالمنوعات فتدبر **ومنها** الفاظ المقادير كالذراع والمثقال والمن والحمل وامثالها فانه قد يتوهم ان توهم كونها حقايق عرفية فيما يتناول الناقص الذي يتسامح فيه عرفا حتى انهم تراعون على ما عزى اليهم ما ورد في تحديد الكر والمسافة والبلوغ والحيض والاقامة ونحو ذلك على ما يتناول ذلك النقصان ويلزمهم الاكتفاء باقامة عشرة ايام الا قليلا وقد يتفطن في تحقق الاقامة الشرعية وهكذا ساير التحديدات والظاهر ان هذا اشتباه لان القدر الجامع بين الاقل والاكثر امر غير معقول على ما سيجيء التنبيه عليه انشاء الله فكيف يكون اللفظ موضوعا لما يتناول الزايد والناقص والتزام الاشتراك اللفظي باطل بديهي البطلان لعدم انضباط القدر المتسامح فيه عرفا من الزيادة والنقصان بل التحقيق على ما سبق اليه الاشارة في مبحث الوضع ان اطلاق تلك الالفاظ على ما يتسامح فيه عرفا من العرفي وتنزيل في مجازات واقعية وحقائق ادعائية لانه لما لم يكن لما يقارب معانيها لفظ مخصوص اضطروا الى التعبير عنها بلفظ مع محافظة الاختصار ولما لم يكن شيء انسب بها عن تلك الالفاظ تعارف عندهم ذلك الاطلاق حتى كانه اطلاق حقيقي ولذا لا يعتدون عن حقائقها الاولية في المقامات المطلوب فيها المدافقة فلو باع بعشرة الا درهما ودرهما ونقاوة لذا استقر بناء العلماء على الاخذ بمد البالغ في ساير الابواب بمثل تحديد الكر ونصاب الزكوة واضرابهما وربما استدل على ذلك بصحة استثناء المقبضة وعطف الزيادة فانهما شاهدان على عدم الاشتراك المعنوي وهذا مبني على ما هو المعروف من استدعاء الاستثناء عموما استغراقيا للمستثنى منه فلو بني على ما نسب الى سيبويه من صحة قولك القابل اكرم رجلا الا ان يكون عالما صح العطف والاستثناء على تقدير ثبوت الحقيقة العرفية في العدد الجامع ايضا والله العالم بل بعيد فذكر الشيخ في العدة والعلامة في بيان خطأ بالله نعم اذا لم يكن معه شيء من القرائن المقابلة والمحالية المفهمة للمراد يجب حمل ما هنا من الالفاظ على حقائقها الشرعية انكانت تلك الالفاظ مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية سواء كان لها معنى لغوي وعرفي معاش او ذلك المعنى الشرعي ولا وان نقدت الحقيقة الشرعية وجب حملها على الحقيقة العرفية فالحقيقة اللغوية ان خالفت بشرط كونها غالبة عليها على وجه تكون معها الحقيقة اللغوية مهجورة وان انتفى العرفية فالغوية وبذلك هذا المؤدى هو ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيد القواعد بل الظاهر تطابق الكلمة على هذا التفصيل غير ان المحكي عن قواعد الشهيد الخلاف في المسئلة الا ما عنى تقديم العرف على اللغة ذلك الى تقديم اللغة وتوضيح هذا المقال يستدعي وضع الكلام في مسائل تلك وانكان صورة المادة وان الحاصل من تعارض احد الحقائق الثلاث مع الاخرى ستة الا ان المحال فيها يظهر من التامل في مسائل تلك **الاولى** في تعارض اللغة والعرف العام **واعلم** ان محل الدلالة في هذه المسئلة ما اذا كانت العرفية غالبة استعمال اللفظ بحيث احتيج ارادتها من اللفظ عند اهل اللسان الى القرينة كساير المجازات والدليل على ذلك مع التصريح به في بيع والمنتهى وغيرهما هو انهم ذكروا في التدوان بين النقل والاشتراك انه على تقدير الاشتراك اي اشتراك اللفظ بين المعنى اللغوي القديم والعرفي الجديد يجب التوقف فكيف يفتون هنا على تقديم المعنى العرفي عند ولو مع بقاء الحقيقة اللغوية وعدم هجرها وبما يستظهر من بعض الكلمات عدم الفرق بين القسمين ولعله سهو بين **ثم** انه اذا علم هجر الحقيقة اللغوية فبملاحظة العلم بتاريخ الهجر وتاريخ صدور الخطاب او العلم باحدهما او عدم العلم بشيء منهما يحصل علوم **منها** العلم بصدور الخطاب مقدما على زمان الهجر **ومنها** العكس وهذان لا اشكال في حكمهما وهو الحمل على المعنى اللغوي في الاول والعرفي في الثاني وينبغي القطع بخروج الاول عن اطلاق كلام الاكثر والثاني عن اطلاق كلام الشهيد ولو بملاحظة غلبة جهل الناس بهذا التاريخ من الخطابات والالفاظ

الكلام في تعارض اللغة والعرف العام

المنقول الی غیر حظائرها الاصلیة و منها العلم بتاریخ صدر الخطاب بدون النقل و منها العکس و حکم هذین ایضا واضح لان فرضه اصالة التاخر فتقدیم اللغة فی الاول والعرف فی الثانی و ینبغی ایضا اخراج الاول عن اطلاق کلام القوم والثانی عن اطلاق کلام المشهد بقرینة الغلبة کما مر و منها الجهل بالتاریخین و مقتضی الاصل فیه التوقف الا ان یبنی علی مجهولی التاریخ علی التعاقب و مقتضاه الحمل علی المعنی اللغوی ایضا اذا کان النقل بالتعیین والتخصیص واما اذا کان بالاستعمالات المجازیة بقرینة الحمل علی المعنی العرفی لان الاستعمال المقارن لحصول النقل التعیینی لا یعقل الا فی المنقول الیه و ربما قال الغیر واحد من المهرة ان فرضه الاول الحمل علی المعنی اللغوی لاصالة التاخر حدوث النقل عن زمان الاستعمال ثم اجابوا عن ذلک بان هذا الاصل لا یفید الظن فلا یعول علیه اذ المدار لیس علی الاصل تعبدا بل علی صفة الظن الحاصل منه قلت لیس شیء من الامرین کما مر اما الاول فلان اصالة تاخر النقل معارض باصالة تاخر الاستعمال عن زمان النقل فان کلا من الاستعمال والنقل حادث مشکوک التاریخ ولعل نظرهم فی ذلک الی الصورة الثالثة ثم طرد والکلام الی هذه الصورة غفلة واما الثانی فلا نتر علی تقدیر جریان الاصل المزبور فلا مانع من افادة الظن هنا ولذا علیه فی الصورة الثالثة من منع عن اعتباره هنا مضافا الی ما فی دعوی انا طار العمل بالاصول علی الظن الشخصی من المؤاخذة کما اسلفنا الکلام فیها فی اصل المحث هذا هو الکلام بمقتضی الاصول وقد استدل علی تقدیم العرف بادلة عدیدة منها الاستقراء بتقریر تارة بانا وجدنا غالب المعانی العرفیة شیوعها من عهد الزمان کما یعرف ذلک بعد ملاحظة المعانی العرفیة وشیوع موارد استعمالها فی کلمات الاوایل و بکشف عن ذلک حکم الاکثر مع اختلافهم بتقدیم العرف اذ لیس ذلک الا من الجهة المذکورة الباعثة علی الظن بالمراد و منها بعد استقراء العرف بعد زمن النبی صلی الله علیه وآله فی زمانه و منها بناء العلماء واهل العرف فانه طریقة علی تقدیم العرف کما یظهر ذلک من ملاحظة فتاواهم فی عبارات الوصیة والعقود ونحوها و منها الشهرة ای شهرة القول بتقدیم العرف علی اللغة فتکون دلیلا ومؤیدا فی الکل نظر لا یخفی علی المتدرب فهم من ملاحظة المجموع بحصل الظن بالمراد ولکن دخوله تحت الظنون المعتبرة مشکل والبناء علی حجیة مطلق الظن بالمراد اشکل کما سبق فالاظهر التوقف ولعل الطلاق کلام الشیخ والعلامة والشهید الثانی ونحوهم ممن حکموا بتقدیم العرف مرسلین لما رسال المسلمات منزل علی الصورة الثانیة والرابعة فان الحکم بتقدیم العرف فیهما واضح الآن بین زمان الصدور وان کان متاخرا عن زمان النقل فلا اشکال فی کون المراد هو المعنی العرفی وان کان مقدما فالامر مردد بین الحافر والنادر الذی هو الاستعمال فی المعنی اللغوی لان النقل لا یحصل الا بغلبة الاستعمال فی المعنی المنقول الیه بین الحافر والاستعمالات الغالبة والثانی اولی ولا بعد فی القول باعتبار هذه الغلبة السالمة عن معارضة اصالة التاخر کما یظهر بالتدبر فتدبر ثم ان اعتبار قول العدل فی تاریخ کتاب او سنة او نقل حکم حکم قول العدل فی الاحکام وهو واضح

المسئلة الثانیة

تعارض اللغة مع العرف الخاص وظاهر الاکثر تقدیم العرف هنا ایضا کما یظهر ذلک من کلماتهم فی ثمرة البحث عن الحقیقة الشرعیة معللین له بوجوب حمل کل کلام علی اصطلاح متکلمه فاذا وجدنا فی کلام النحوی لفظ الکلام وجب حمله علی معناه المصطلح علیه عند النحاة لا معناه اللغوی المصدری بل لم اجد احدا تامل فی ذلک غیر بعض المتاخرین حیث ذکر ان ذلک علی کلیتهم لان مجرد ثبوت الاصطلاح فی لفظ لا یخرجه عن معناه اللغوی والعرفی مطلقا ولا یصیر منشا للتبادر ذلک الاصطلاح عند کل احد بل عند بعض ذلک الاصطلاح وبذلک بطل ما ذکروه فی ثمرة الحقیقة الشرعیة من وجوب حمل الالفاظ الموضوعة بازاء المعانی الجدیدة علیها عند الاطلاق الا من جهة العلم بان مخاطبات الشارع کانت مع اصحابه المشارکین له فی العرف والاصطلاح فلا جرم وجب حمل ما اشتمل علی تلک الخطابات من الشرعیة علی المعنی الشرعی قلت لا ینبغی ان یخفی علی متامل ان ثبوت الاصطلاح فی لفظ کان له حقیقة عرفیة او لغویة سواء کان بسبب غلبة الاستعمال الا العادیة عن القرائن او بسبب التعیین والتخصیص ناسخ للمعنی اللغوی والعرفی جدا عند هذا صاحب الاصطلاح لوضوح ان غلبة الاستعمال علی وجه تؤدی الی حدوث العلقة الوضعیة بین اللفظ والمستعمل فیه عند المستعمل یمنع عن التفات الذهن عند سماع ذلک اللفظ من ذی الاصطلاح الی ما سوی ذلک المعنی الغالب الا الی تحصل النقل والاصطلاح ولا ینفی بالنسخ ویجوز المعنی العرفی الا التفات الذهن الی غیره وعدم التفاته الیه الا لغرینة وکذا تعیین لفظ لغوی لمعنی لم یکن له معنی آخر بنصب علامة المراد شهیرا ثابتا کما هو الشان والغرض فی وضع الالفاظ وبالجملة لا یعقل نقل لفظ الی معنی آخر اصطلاح الا اختصاص المنقول الیه بذلک اللفظ علی وجه یستلزم معه من نصب قرینة المراد فلو کان مجرد الاصطلاح لا یوجب نسخ المعنی العرفی ویجوز لبنی محلها کما لا یخفی ثم ان فرضه ما ادعینا من النسخ والهجر بتبادر ذهن کل سامع الی ذلک المعنی المنقول الیه من غیر فرق بین ان یکون هو من اهل ذلک الاصطلاح ام لا الا تری انه لا یفاوت فی ثبات المعانی بین الالفاظ العربیة بین کون المتامل عربیا او عجمیا ولا بین کون المخاطبة من العرب او من غیرهم نعم یشترط فی ذلک ان لا یکون عرف المخاطب فی ذلک اللفظ مغایرا لعرف المتکلم فانه یتبدل حینئذ بحث المسئلة الاتیة ولا مساس لها بعبارة القوم فی هذه المسئلة اعنی

وجوب حمل كلام كل متكلم على مصطلحه مطلقا اى سواء كان المخاطب من بعثر ذلك المتكلم ام لا بان لا يكون لذا اصطلاح اصلا او ان يكون لذا اصطلاح مغاير والحاصل ان شرط حمل الكلام على اصطلاح المتكلم عدم معارضة اصطلاح المخاطب لاصطلاحين فلو كان المخاطب ممن لم يكن له في ذلك اللفظ عرف وجب حمله على مصطلح المتكلم واما مع مخالفة عرف المخاطب لعرف المتكلم فهو خارج عن محل كلام القوم وداخل تحت المسئلة الآتية فاذكره ثمة من اختصاص المفيد بمن كان من اهل اصطلاحه من المخاطبين لم نعرف له وجها ويمكن ان نتزيل كلامه ثمة على ما ذكرنا وان كان قاصرا عن افادة ذلك فارجع فيما ذكرنا بين شئ من العرفيات الخاصة فلو دار الامر بين اللغة والعرف العام والعرف الشرعي وجب حمل كلام الشارع على المعنى الشرعي بل الامر بعكسه لعلة اوضح تفهم في افادة هذا الحمل شبيها لا يفيده الحمل على المعنى اللغوي كلام نفهم تفصيله انشاء الله في الحقيقة الشرعية والله الهادي **المسئلة الثالثة** تعارض العرفين وانما يحكم بالثاني من الاول وهو يتصور على وجوه ثلثة **الاول** دوران الامر بين عرف المتكلم والمخاطب هو على شقين لان احد العرفين اما ان يكون العرف العام او لا سواء كان عدم التوقف باعتبار عدم عرف عام في ذلك اللفظ اصلا كلفظ المن مثلا او باعتبار مخالفتهما الوقف فقد اختلف في تقديم عرف المخاطب والمتكلم فعزى الى السيد وبعض من بعده من المتاخرين تقديم عرف المتكلم عملا باصالة الحقيقة بناء على كون استعمال اللفظ في خلاف مصطلح اللافظ مجازا ونظرا الى الغلبة لان طريقة الناس مستمرة على التكلم بمقتضى اصطلاحات انفسهم وعدم جريهم في محاوراتهم على اصطلاحات الغير وعليه بنى تقديم العرف الخاص على العرف العام كما مر وهو خيرة بعض المحققين من المتاخرين وذهب العلامة وثاني الشهيدين فيما حكي عنهما وبعض من بعدهما الى تقديم عرف المخاطب واستدل عليه بما حكي عن الرضي بان خطاب الشارع لابد ان يكون منزلا على اصطلاحات المخاطبين حذرا عن الاغراء بالجهل الآن يدل على خلافه بقرينة معتمدة وذهب علم الهدى بما روي من ان بناء النبوة والائمة كان على التكلم مع اهل زمانهم بما يفهمون وذهب غير واحد من المتاخرين الى التوقف منهم المحقق القمي في القوانين والظاهر ان محل الكلام بقسميه وان المدار عند كل فريق عرف من يقدم عرفه من المتكلم او المخاطب سواء كان ذلك عرفا مختصا بزيد مقابل العرف العام او كان مخالفا مع العرف العام وكيفكان فالاظهر ما ذهب اليه المحقق القمي من التوقف وعدم نهوض شئ مما استدل به الفريقان باثبات المدعى **اما** ما استدل به للقول الاول فيرد على الدليل الاول ما اجاب به الموقفون من ان استعمال اللفظ في خلاف مصطلح اللافظ ليس مجازا اذا كان الاستعمال على وجه التبعية في الاصطلاح **فان قلت** ثم ذكروا في تعريف الحقيقة انه يجب التحفظ الاخراج استعمال النحوي لفظ الكلام مثلا في معناه اللغوي وهذا صريح في الالتزام بكونه مجازا **قلنا** نعم لكنا انما نكون كذلك اذا كان المحرز في الاستعمال المناسبة دون التبعية وهذا الفرض يكفي في تصحيح قيد التحفظ مع انه على فرض تسليم المجانبة فليس كل حقيقة اصلا بالنسبة الى كل مجاز لان المدار في تقديم الحقيقة على الظهور العرفي بحيث كان احتمال التجوز مساويا لاحتمال الحقيقة عرفا لم يرجح شئ منهما على الاخر كما صرح به بعض المتاخرين في المفاتيح وعلى الثاني بان العدد المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يتوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه عرف المتكلم فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها ويؤيده بعض المحققين بانه يكفي في ذلك القدر المسلم من الغلبة في الحاق المشكوك بالغالب لا يجب ثبوت الغلبة في خصوص الموارد اعني مورد وقوع المكالمة مع من يخالف عرفه لعرفه اذا لم يكن الغالب على عكس الغالب في معظم الموارد فيرجح بها تلك الغلبة **اقول** ولقد اجاد الناصل واحسن الذب فان الغلبة النوعية كافية في الحاق المشكوك اذا لم يعارضها الغلبة الشخصية فاذا كان الغالب في افراد الانسان هو البياض كان ذلك سببا لالحاق المشكوك من الزنجي وان لم يكن الغالب في الزنجي هو البياض بشرط ان لا يكون الغالب فيه السواد وح فاذا كان غالب محاورات المتكلم مبنيا على ارادة مصطلحه في الالفاظ التي يثبت له فيها اصطلاح وجب الحاق المشكوك بها وان كانت تلك المشكوك من الصنف الذي لا غلبة لها كصنف المكالمة مع المخالف في الاصطلاح لكن النظر الادق والتامل الاصلي قاضيان بخلاف ما ذكره في المقام **اما اولا** فلان الغلبة في النوع لا تسلم كونها سببا لالحاق المشكوك كل صنف مطلقا بل مع الجهل بحال ذلك الصنف فلو علم بحاله وانه ليس فيه تلك الغلبة فالظاهر ان الحكم حينئذ هو العلم بغلبة الخلاف الذي اعترف بعدم افادة الغلبة النوعية للظن مع وجودها فحصول الظن من الغلبة يتوقف على احراز مساواة المشكوك غيره لسائر الاصناف فمع العلم بعدم المساواة لا يحصل الظن سواء كان عدم التسوية باعتبار العلم بانتفاء صفة الغلبة او بغلبة الخلاف والمتحقق دخلان وجبر افادة الغلبة اعني مشاركة اكثر افراد الكل في حكم الظن كونها سببا للظن بانتفاء الفرد الخارج لذلك الحكم فاذا وجدنا حال بعض اصناف الكل مغايرا لحال سائر الاصناف اما في عدم الغلبة او في غلبة الخلاف زال الظن بانتفاء ذات الكل من حيث هي لذلك الحكم فلو رأينا غالب مقامات العالم حامضة ثم رأينا رمانات العراق مثلا مختلفة غير خالية من الحموضة لم يحصل الظن بحموضة الفرد المشكوك العراقي **واما ثانيا** فلان المقام ليس من باب ما ذكره بل من باب اختلاف الصنفين واختصاص الغلبة باحدهما

دون الاخر لان المكالمة مع كل من الموافق فى الاصطلاح والمخالف لصنف مستقل وغلبة ارادة المعنى المصطلح فى احدهما لا يوجب الحاقى الفرد المشكوك من الصنف الاخر بالغالب لو كان وجود ذلك الصنف فى الخارج اغلب واكثر من هذا الصنف الاخر فيكون معظم محاورات الانسان مع اهل اصطلاحه دون الغالب بخلاف ارادة المعنى المصطلح لا يوجب الحاقى المكالمة مع خارج الاصطلاح بها مع ان دعوى ان محاورات الانسان غالبا تكون مع اهل اصطلاحه ممنوعة فى جميع الموارد وفى حق كل شخص فى معرض المنع خصوصا اذا كان ذلك الانسان رئيسا وكان المصطلح فيه لفظا معينا والفاظا معدودة فما ذكره الجماعة فى رد الغلبة المزبورة فى محله ثم ان ذلك المحقق نصر ما ذهب اليه بعد الخلاف فى تقديم العرف الخاص على العرف العام قائلا وليس ذلك الامن جهة ظهور جرى المتكلم فى كلامه على مصطلحه وهو بعينه جار فى المقام وانت خبير بان تقديم العرف الخاص على العرف العام الذى لا خلاف فيه لا يشمل ما نحن فيه كما بيناه على تلك المسئلة السابقة فارجع وتامل وقل يستدل على تقديم عرف المتكلم بان ارادة ما يوافق عرف المخاطب محتاج الى القرينة لا محالة ولو لم يكن مجازا والاصل عدمها ورد هذا بالمجاز بان دفع المكالمة مع من يخالف عرفه لعرف المتكلم قرينة على ذلك وهو محمل لان يكون قرينة واصالة عدم القرينة لا تنهض بنفى قرينة حال موجودة وانت خبير بما ذكرنا فى الجواب بان الجواب هو ان ارادة عرف المتكلم ايضا يحتاج الى القرينة فاصالة عدم القرينة معارضة بالمثل فتامل والاولى الاستدلال على تقديم عرف المخاطب بانه لو لاه لزم الاغراء بالجهل فواضح الجواب لان المخاطب اذا كان عالما باصطلاح المتكلم ونصب قرينة على ارادته كما هو المفروض فى محل البحث لم يلزم الاغراء بالجهل وانما يلزم ذلك مع جهل المخاطب ومع عدم نصب القرينة له على المراد ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاستدلال الثانى ايضا مع عدم ظهور وجه ظاهرى لاصل الاستدلال كما لا يخفى هذا واعلم ان هذه المسئلة نكاد لا ننفع فى الادلة الشرعية لان تقديم عرف المتكلم على القول به مشروط باحراز علم المخاطب بعرف المتكلم واحراز علم المتكلم بعلم وتحصيل هذين الشرطين خصوصا الاخير فى غاية الاشكال فضلا عن موارد الشك لابد من الوقوف على جميع الاقوال سواء قلنا بجريان اصل العدم فى علم الامام عليه السلام لان الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط والله الهادى الثانى الدوران بين عرف المتكلم او المخاطب بين عرف بلد المخاطبة والمكالمة والظاهر هنا ايضا التوقف وترجيح عرف البلد مع عدم القول به واشذ وندر منه غير ظاهر الوجه نعم دعوى الغلبة ايضا والجواب الجواب هل يصلح مرجحا اذا دار فى عرف المتكلم والمخاطب كما جزم به المحقق المتقدم خصوصا مع مكث المتكلم فى ذلك البلد مدة معتدا بها والظاهر العدم بل الظاهر عدم الترجيح ولو كان البلد وطنا للمتكلم فضلا عن كونه بلدا اقام مدة طويلة والحاصل ان تعارض العرفين يجرى مجرى الاشتراك ولا اصل يرجع اليه فى شئ من المقامين فلا بد من الوقوف والمقام من القرينة للعينة والله الهادى الثالث الدوران بين عرف المخاطبين اذا زيد بان علم انه لا عرف للمتكلم فى ذلك اللفظ او كان وعلم بعدم ارادة عرفه والا فمندرج تحت الوجوه المتقدمة والتحقيق فى ذلك بانا فى البحث عن استعمال اللفظ فى ازيد من معنى واحد فنقول فان معنا عرفيا لذلك كان الخطاب مجملا وان جوزناه حقيقة فلا بد من النظر فى انه الاصل فى المشترك المجرد عن القرينة او ان الاصل كونه استعمال وحدانيا الى ان يثبت ارادة المتعدد ويقال بعدم الافاضل عن الذهاب الى انه يجب على كل طائفة حمل الخطاب على المتعارف عندهم لانه الظاهر عندهم ويقبح ارادة خلاف الظاهر من الحكيم بلا نصب قرينة ولانه لولاه لخلا اما على عرف معين منها او على الجميع او على معنى خارج عنها والكل باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والقطع بانتفاء المراد من كل طائفة قلت ولم اجد فى الذهاب بما ذكره من القائلين نعم استدل العبد على ما ذكر بالدليل الاول وكفاه فهذا القول من العلامة ربما يبنى فى مختاره من عدم جواز استعمال المشترك فى المعنيين الا مجازا الا ان مقتضى اصالة الحقيقة حمله على ارادة احد المعنيين والعلم بدعوى اختلاف حال المخاطبين قرينة على ذلك فهو على اصله من كون المشترك مجازا فى المعنيين متجه وكذا على اصل الشيخ فان الخطاب المجرد عن القرينة المعتقدة محمول على جميع محتملاته جمعا او تخييرا اذا كان الوقت وقت الحاجة وفيه منع القرينة كما لا يخفى وبنى ان اصل الحقيقة فى هذا المقام لا نطيل لانه يلزم من وجوده عدمه اذ اللازم على تقدير اجراء اجمال الخطاب فتعذر والعمل بمقتضى حمل اللفظ على المعنيين وانكان مجازا ترجيحا للاستعمال على الاهمال الا ان يقال ان العمل باصل الحقيقة يختلف باختلاف المقامات فقد يكون فائدة العمل بها اجمال اللفظ وغيره مما لا يخفى لان ادلة اعتبار اصل الحقيقة لا يشمل مثل ذلك وهذا نظير قول من يرى وجوب التحرى فى المحرم المشتبة فى ظاهر الاجماع معللا محمله على خلاف ظاهره بقرينة الاجماع لينطبق على المذهب نظرا الى ان نقد بين الخبر بها امكن وليحمل على خلاف الظاهر الى غير ذلك من طرحه وقد بيناه فى محله بما لا يناسب المقام فى مختصر ان سقوط اصل الحقيقة لا يكفى فى حمل اللفظ على المجاز وترجيح الاستعمال على الاهمال لا يصلح دليلا عليه وبين ان اصالة الحقيقة معارضة بان الاصل فى الخطابات البيان وعدم الغلبة وهى واردة على اصالة الحقيقة عند التعارض كما فى المقام وفيه انه لا دليل على اعتبار هذه الغلبة وستجئ تمام الكلام فى هذا المرام انشاء الله والله الهادى بل بعضهم اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه الى ما قال بانى ذكرها وتنقيح المسئلة يستدعى الكلام

الفرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

في تحديد الحقيقة الشرعية

اما في امور الاول ان المراد بالحقيقة الشرعية المتنازع فيها على ما ذكره الفاضل الباغنوي هو اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي وهذا التحديد عندي غير سديد من وجوه احدها انه اعادة تعريف مطلق الحقيقة وزيادة هي بمنزلة الفصل مساوقة للحد وهو في اللوح والخفاء وهذا خروج عن وظائف التحديد اما اولا فلان تحديد النوع انما هو بعد الفراغ عن معرفة الجنس فلا يناسب اشتمال حد احد الجنس بل ينبغي اشتماله على نفس الجنس واما ثانيا فلان تلك الزيادة ونقد فصلا في ذلك التعريف مع ان مدلولها اللغوي لا يزيد على مدلول المحدود وهي الشرعية فاشبه ان يكون تحديدا دوريا الثاني انه مشتمل على مجاز بلا قرينة وهو لفظ الشرع اذ المراد به هو الشارع لعدة مساعدة الاصطلاح على نسبة الوضع المنسوب الى الشرع كالحقيقة المنسوبة الى الشرع حقيقة شرعية الثالث ان استعمال الكلمة في الوضع لا يحصل له الا بعد تاهيل وتكرير مثل حمل كلمة على المسببة والتزام اضعاف المستعمل فيه وغيرها مما ذكروه في تعريف الحقيقة المطلقة باللفظ المستعمل في الوضع الاول الرابع ان اللفظ المستعمل في المعنى الشرعي بعد حصول النقل بغلبة الاستعمال لا يتحقق لان اطلاق الوضع على التعيين الحاصل من الاستعمال مجاز لا جامع بينه وبين الوضع بمعنى التخصيص والتعيين كما مر في تعريف الوضع فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين بلا قرينة فهم وقد اورد عليه بانه يجوز ان المنقولات الشرعية معلم تعيينية كانت او تعيينية تتوقف اخيرا على الوضع الاول المنقول هو الوضع الاول المنقول منه الذي ليس بشرعي وهو ضعيف لان المراد بالوضع الاول الوضع المختص بالمخاطبين احترازا عن الوضع المجازي لا الوضع الاول الابتدائي والا لابتدا مبني على حمل الوضع على المعنى الثاني فافهم وعرفها في محكي النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وهو ايضا معيب من وجهين الاول ان قوله شرعا قيد للاستعمال ظاهر مع ان كون الاستعمال من الشارع غير معتبر في الحقيقة الشرعية لوضوح ان المعتبر فيها كون الوضع من الشارع لا الاستعمال فلو كان الواضع الشارع والمستعمل بعض المشرعة كفى في كونه حقيقة شرعية ولو ابد من الشرع ما يعم المشرعة فمع عدم صحته في نفسه لعدة العبرة باستعمال المشرعة ايضا حتى لو استعمل الدهري بنعالهم كان حقيقة شرعية انتقض بالحقيقة المشرعة لان ذلك الاصطلاح في كلام اشارة الى اصطلاح اهل الشرع المذكور سابقا وبعد عموم الشرع المشار اليه للمشرعة بتدريج اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح المشرعة في التعريف لانه يطلق عليهم اهل الشرع وثانيا ان العهد الاخباري غير مفيد ولا مسلك هنا وان كان معهودا في تعريف مطلق الحقيقة على ما ذكر فيه مجاهدة لان الوضع الشرعي لا ينقسم الى ولادي حقيقي ثانوي اي مجازي حتى يتسلل في اخراج الثاني بعهدا ولا فلا فائدة فيه سوى الزيادة بل الخصم البهنا الاوضاع اللغوية وذلك لان اللفظ المستعمل في مناسبا سبل الموضوع له مجاز لغوي سواء كان اللفظ والمعنى كلاهما مستعملين او معرفين في اللغة والعرف او مختلفين فاستعمال لفظ الصلوة في خلافما وضع له شرعا ليست مستعملة في الموضوع له الشرعي الثانوي حتى يجب الاحتراز عنه في الحد وعنه يظهر ان جعل استعمال الشارع لفظ الصلوة في الدعاء على القول بالحقيقة الشرعية مجازا شرعيا كما في كلام غير واحد ليس على ما ينبغي والحاصل ان المجاز اللغوي عبارة عن كل لفظ مستعمل في خلاف الموضوع له العلاقي سواء كان ذلك الموضوع له معناه لغة او عرفا عاما او خاصا وسواء كان اللفظ مما يعرفه اهل اللغة ايضا ام لا فصدق على كل لفظ مستعمل في غير معناه علاقة كل مجاز لغوي لا شرعي فافهم وفي التهذيب يعني بالحقيقة الشرعية اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلق فهم من يتكلم على اصطلاحه المعنى المنقول اليه من غير بعد الا باغماض عما فيه من التطويل الغير اللائق بالمقام انتهى فان النقل بين الامور المعتبرة في الحقيقة الشرعية وتوجيه العبد قد مر بانه لو كان الواضع من الحقيقة الشرعية لما كان منحصرا في المنقول المخصص المعين فيه لا يندفع به ما قلنا الان ذكر شيء غير معتبر في الحد دوري لم ولو كان من مقارنات وجود المحدود فافهم مع ان ظاهر النقل الوضع والتعيين وقد اعتبارهما اشكالا ومنع وثانيا ان الحقيقة لا تستلزم الا الاستعمال وليس في الحد اشارة البعد الاحسن تعريفها باللفظ المستعمل في المعنى الكلي الذي يتعين له في لسان الشارع او في زمانه وتقييد المعنى بالكلي لاخراج الاعلام التي وضعها الشرع كالحسن والحسين وقد يستغنى عن التقييد بالكلي باعتبار حيثية التشريع في الوضع وغيرها تستلزم ان الحيثية المقيدة بها هنا لا معنى لها والتعليل بما لا يناسبها ظاهر الحد مضافا الى انتقاض الحد بلفظ امير المؤمنين عليه الذي وضعه النبوة لعلمه لان هذا الوضع وضع صادر من جهة تشريع الاحكام وتبليغها كوضع لفظ الصلوة لمعناها فتدبر وبالجملة لم اجد حدا للحقيقة الشرعية جامعا مانعا سالما مما يجب محافظة الحد عنها غير ما ذكرنا والمراد بالشارع هو النبوة واحتمال كون المراد به هو الله تعالى وما بعدها مبني على تجويز المشتركين ثبوت الوضع من الله تعالى وهو غير بعيد خصوصا على القول بان المتنازع فيه هو التعيين او الاعم لان الالفاظ المتنازع فيها الموجودة في القرآن مستعملة في المعاني الجديدة فعلى القول بالوضع يكون الوضع هو الله تعالى وبما بانه يتعين تفسيره بقولنا اطلاقه على النبوة مجاز يجب صون الحد عنه وفيه منع المجاز بل ان الشارع هو النبي

اي الطريقة

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

اى الطريقة الالهية المجعولة للمكلفين واطلاقه على النبوة حقيقة لا مجاز ثم لو فسر بجاعل الشرع وموجده فاطلاقه عليه ايضا هنا بناء على عدم تنوين الاحكام البر بكون مجازا كما صنعه بعض المحققين مستدلا عليه باسناد الجعل البر به كما في قوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية **قلت** يمكن ان يكون الاطلاق عليه على هذا التفسير ايضا حقيقة لان متعلق جعل الله وايجاده انما هو نفس الاحكام والدين ولا يبالي الاحكام المجعولة للغيرة في نفس الامر لا تسمى شرعا وشريعة الا بعد بلوغها ووصولها الى العباد فالشارع بمعنى جاعل الشرع ايضا ليس الا النبوة وانكان اطلاقه عليه ايضا حقيقة باعتبار كونه جاعلا للنفس تلك الاحكام التي يطلق عليها الشرع بعد بيان النبوة ثم ان الحقيقة الشرعية يراد فيها الاسم الشرعي والموضوع الشرعي وقد قسمها المعتزلة الى الحقيقة دينية وغيره والحقيقة اللغوية هي الموضوع المبتدئ الذي لا يعلم اهل اللغة لفظها سواء علموا معناها ام لا وهو تفسير الغزالي في شرح المشرح وغيره العضدي بما لا يعلم اهل اللغة لفظا ومعناه او كليهما وهذا التفسير على ما صرح به المحقق الشريف اعم من تفسير الغزالي لانه على الثاني قد يكون منقولا وقد يكون موضوعا مبتدئا **اقول** اذا كان اللفظ معهودا في اللغة كان موضوعا لمعنى لا محالة ثم اذا وضع ذلك اللفظ شرعا لمعنى غير معلوم لاهل اللغة كان منقولا لانه معنى قوله وقول المحشي الشيرازي بقاله انه يحتمل المنقول وغيره نعم يتم ذلك لو كان المراد بمعلومية اللفظ عند اهل اللغة معلوميته مهملا وهو بعيد عن مجاري العادة ولا محصل لها يضا اذ لا معنى لمعلومية اللفظ المهمل الغير الموضوع لمعنى اللهم الا ان يكون المراد بالموضوع المبتدء ما كان موضوعا للمعنى الشرعي بدون ملاحظة المناسبة للمعنى اللغوي سواء كان مما لا يعرفه اهل اللغة اصلا او كان موضوعا عندهم لمعنى اخر ونقل الى المعنى الشرعي من غير ملاحظة المناسبة فيتم ح ما ذكره المحقق الشريف من انه على تقدير معرفة اللفظ دون المعنى عند اهل اللغة يجوز ان يكون من الموضوع المبتدء وان لا يكون كذلك **واما** ما ذكره الفاضل المحشي فلعله مبني على عدم اصابة المحقق الشريف والعضدي فانه صرح على هذا التقدير بجواز ان يكون اللفظ من المنقول لا بد من ان يكون من الموضوع المبتدء ثم فلا يتشوش عبارته هذا التوجيه فليفهم الا ان يدعى ان المنقول اسم في الاصطلاح الموضوع الملحوظ فيه مناسبة وضع اخر فينطبق عليها وجهنا به كلام المحقق الشريف وحاصل الفرق بين كلاميهما بالظهور والتصريح وكلام المحقق قابل للتوجيه لعدم النص بخلاف كلامه فانه صريح في النقل فلا يقبل التوجيه الاول بل الثاني والحقيقة الغير التنبيه ما يعلم اهل اللغة لفظه ومعناه معا من دون وضعه لمعنى يختص بالمنقول وخص المعتزلة الحقيقة التنبيه بغير اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والصوم لعلمهم انها مما يعرفها اهل اللغة لفظا ومعنى بخلاف اسماء الذات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر فانها موضوعة مبتدئة من حيث اللفظ او من حيث المعنى او من الجهتين وكلا زعموه كما صرح به غير واحد الا ان يقال ان الصلوة والصوم معناها الشرعيان فمما من الدعاء والامساك اللغويين لان زيادة الخصوصية لا توجب تغيير المعنى راسا فمما مما يعرفها اهل اللغة لفظا ومعنى ولو في الجملة وهكذا سائر اسماء الافعال بخلاف مثل الكفر والايمان من الفاظ الاعتقادات فان معانيها امور قلبية متعلقة باوامر مجهولة لاهل العرف قبل ظهور الشرع والاديان راسا **الثاني** ان محل النزاع ليس هو خصوص لفظ الصلوة والصوم فلا بد من بيان ما هو المناط والضابط في محل الخلاف الذي يقتضيه ظاهر عبارة العضدي وصاحب المعالم انه كل ما يثبت فيه الحقيقة المشرعة من الالفاظ وهذا على اطلاقه غير بين الفساد لان كثيرا من الالفاظ التي يثبت الحقيقة المشرعة لم يعلم استعمالها في تلك المعاني في زمان الشارع راسا فضلا عن الوضع والاستعمالات الآبلة اليه مثل كثير من اصطلاحات الفقهاء والمتشرعة في ابواب الطهارة الى المذبات ولذا صرح بعض المحققين لابداء ضابط يكون العبرة بها فقال ما حاصله ان كل ما اجمع فيه امور ثلاثة جرى فيه الخلاف **احدها** التداول في لسنة المتشرعة فلو لم كذلك ولو جرى في السنتهم احيانا فالنزاع فيه غير جار **والثاني** بلوغ التداول الى حد الحقيقة **والثالث** ثبوت استعمالها في المعنى الشرعي في زمان الشارع على وجه يظن منه تحقق الوضع وانت خبير بان الامرين الاولين لا مساس لهما بمالك البحث فان المعتبر فيه كون اللفظ والمعنى متداولين في زمن الشارع على وجه يظن معه بثبوت العلاقة الوضعية بينهما سواء كان في لسان المتشرعة ايضا متداولا ام لا وسواء بلغ التداول الى حد الحقيقة ام لا نعم الظاهر ثبوت الملازمة العادية بين التداول في لسان الشارع والحقيقة المتشرعة فان نظر الى هذه الملازمة فلو اجيب بالاكتفاء بالتداول في لسان الشارع وعدم اعتبار كونه حقيقة عند المتشرعة او من الالفاظ المتداولة عندهم في المعنى الجديد وامات الثالث اعني كثرة التداول والاستعمال في لسان الشارع فان كان النزاع في الوضع التعييني خاصة فاعتباره في الالفاظ المتنازع فيها حق لازم وانكان في الاعم منه والتعييني فالظاهر عدم العبرة به بل ما صل الاستعمال كما سيعرف من الادلة القاضية بالوضع التعييني ويتفرع على هذا الضابط خروج الفاظ اكثر المعاملات اذ لم يثبت كثرة استعمال الشارع اياها في معانيها التوضارت حقيقة فيها عند المتشرعة بناء على كونها كذلك على ما يظهر من مثل المحقق والشهيد حيث يصرحون

بانها حقائق في معانيها الصحيحة فلو قيل بانها موضوعة عند المتشرعة للاعم كما لعله الاظهر كان خروج اكثرها عن محل النزاع اوضح ضرورة
اتحاد معاني كثير منها عند المتشرعة لمعانيها في اللغة والعرف العام نعم الظاهر ان جملة من الالفاظ المعاملات بغاير معانيها عند المتشرعة
لمعانيها اللغوية مثل الطلاق والنكاح ونظائرهما فتردها بنفس الصيغة من العقود والايقاعات فلابد في دخول هذه الجملة بحث النزاع
من احراز تداولها استعمالها فيها في زمان الشارع والا نسان عدم العلم باصل الاستعمال فضلا عن كثرته والعجب ان المحقق القمي
مع جعله مناط ثبوت الحقيقة الشرعية الاستقراء بمعنى غلبة استعمال الشارع اللفظ في معناه الجديد اختار في المعاملات ثبوت الحقيقة
الشرعية لما عرفت من ان استعمال الالفاظ المعاملات في معانيها الجديدة الثابتة عند المتشرعة غير ثابت في لسان الشارع راسا فكيف
عن كونه على وجه الغلبة والاستقراء ومما ذكرنا اتضح لك ان الظهر لا يدان يكون ادلة الطرفين منطبقا على هذا الضابط الكلي اذ لم يجعلوا شيئا من الالفاظ
بخصوصه محلا للنزاع فلو قام دليل على ثبوت الحقيقة الشرعية في خصوص بعض الالفاظ كالمؤمن والكافر والقرآن والبيت والصلوة
والصوم لم يكن منطبقا على المدعى كما انه ظهر ان التفصيل بين الالفاظ المبتلى بها في كل يوم وغيرها ليس بتفصيل في المسئلة بل
قولا بالاثبات المطلق في المتنازع فيه لان الالفاظ الغير المبتلى بها ليس مما كثر استعمالها في المعاني الجديدة في زمان الشارع فتكون
خارجة عن محل النزاع **الثالث** ان الالفاظ المتنازع فيها في لسان الشارع واستعماله دائرة بين احوال ثلاث **احدها** ان يكون المراد
بها في لسان الشارع المعنى اللغوي **والثاني** ان يكون المراد بها المعاني الشرعية كذلك **والثالث** ان يكون المراد بها المعنى اللغوي تارة
والشرعي اخرى اما الاولان فمع وضوح فسادهما ونهوض البداهة بخلافهما وصراحة الايات في كذبهما لم يقل بهما احد ويكفي في فساد الاول
قوله تعالى اقيموا الصلوة في غير موضع من الكتاب العزيز وفي فساد الثاني قوله جل ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبي فتعين الثالث
وعليه فارادة المعنى الشرعي الجديد يتصور على وجهين **احدهما** ان يكون حقيقة بان يكون المراد باللفظ هو المعنى اللغوي ويكون الزيادات
شروطا خارجية مستفادة من المقيد المتصل او المنفصل نظير تقييد المطلقات العرفية بالقيود المتصلة او المنفصلة على ما هو المحقق في محله
من عدم استلزام ذكر المطلق ارادة المقيد بمؤونة التقييد **والثاني** ان يكون مجازا بان يكون المراد باللفظ هو خصوص المعنى الجديد
بعلاقة الكل والجزء او بعلاقة المحال والمحل كما قيل او بعلاقة الكلي والفرد بناء على كونه علاقة مستقلة واختلفوا في ان الثاني هل يقول
بالاول او الثاني وظاهر المحقق على ما فهمه المحقق الشريف من قوله وكيف ثالثهما هو الاخير وان الاقل لا يقول به احد وقد اعترف به
سلطان العلماء وقال المشهور اختيار القاضي هو كونها مجازات لغوية وانت لم يذهب الى الاحتمال الثالث اعني بقاء الالفاظ في المعاني
اللغوية في سائر استعمالات الشارع احد ويدل على خلاف المشهور اعني القاضي على دليل الخصم وهو انه لا ريب في ان المراد بالصلوة
هي الاذكار المخصوصة وهي عين الدعاء بانها فيها في المعاني اللغوية والزيادات شروط والشرط خارج ووجه المحقق الشريف بانه
قد يرد دليل الخصم باحتمال الاعتقاد وليس بلازم ان يكون ذلك الرد مذهب الرادات خبير بكمال ركاكة هذا التوجيه وغاية خروجه
عن منصبة الانصاف نعم لو كان ذي عبارة القاضي صراحة بالاقل كان ذلك التوجيه حسنا وخرج عن المخالفة والذي يمكن به الجمع بين ذلك
الاعتراض وبين قوله بالمجاز به هو البناء على كون اللام المطلق موضوعا للماهية بوصف الاطلاق فان بقاء لفظ الصلوة على معناها اللغوي
حينئذ لا ينافي صيرورته مجازا اذا اريد بذلك المعنى شروطا بشروط زائدة الا ان ذلك بقاء الالفاظ في المعاني اللغوية على هذا
المعنى لا يخلو عن مسامحة وعلى اي تقدير فلابد من الاغماض عن ظاهر بعض ما حكي عن القاضي وبظهر الثمرة بينهما انه على الاقل يتم ما
ذكره في ثمرة النزاع من حمل الاستعمالات المجردة عن القرينة على المعنى اللغوي على قول القاضي وعلى المعنى الشرعي على قول المثبتين مع
قطع النظر عما يتلى من وجوه المناقشات في ذلك واما على الثاني فلان لفظ الصلوة على مذهب القاضي حينئذ يكون مجازا مشهورا في كلام
الشارع كالامر في الندب فلابد من الوقف عند عدم القرينة لا الحمل على المعنى اللغوي كما هو واضح ومن هذا يظهر ايضا ان مذهب
القاضي هو الاحتمال الثاني الذي ادعى السلطان والمحقق الشريف عدم كونه مذهبا لاحد فافهم واتقه الهادي **الرابع** ثبوت الحقيقة الشرعية
في الالفاظ المتنازع فيها يتصور على وجوه ثلاثة **احدها** ان يكون ذلك بتعيين الله وتعيين رسوله **والثاني** ان يكون بتعيين
تلك الالفاظ لتلك المعاني من كثرة الاستعمال فيها في كلام الله ورسوله **والثالث** ان يكون من مجموع استعمال الله ورسوله
والرتبة وما ذكرنا من الحد يشمل الثلثة كما لا يخفى واما حدود الغوم فظاهر جلها واكلها الاخصاص بالضم الاقل وما صنعناه
احسن اذ المقصود من النزاع استكشاف حال الاستعمالات المجردة عن القرائن في كلام الله ورسوله من حيث الحمل على المعنى اللغوي
او الشرعي كما صرحوا به في ثمرة المسئلة والاقسام الثلثة مشتركة في ذلك كما لا يخفى ويمكن ان يكون تركهم التصريح بالمنع انكالا على
وضوح الحال وتقدم ما ذكره في الثمرة **الخامس** ثمرة المسئلة على ما ذكره العضدي وتبعه الاكثر بالقبول هو حمل الالفاظ المجردة

في بيان الامور من الالفاظ في لسان الشارع

قوله وفصل الخ اجزاء عالمه الحسني الكابلي غفرلهما قوله قول المفصل الخ اقول الظاهر ان الجماعة المحكي عنهم اخروه ارادة الاطلاق فيرجع الامر الى ما عليه المصنف منه قدس سره

في ثمرة النزاع في الحقيقة الشرعية

عن الفهم على المعنى اللغوى بناء على القول بالنقل وعلى المعنى الشرعى بناء على القول بالثبوت قال المحقق الشريف فى شرح قول العضدى حتى اذا وجدناها ما لفظ هذا اشارة الى فائدة الخلاف فانا ان قلنا ان الشارع وضعها لهذه المعانى على احد الوجهين اراد بها التخصيص والتخصص فاذا وجدناها فى كلامه مجردة عن القرينة حملناها على المعانى الشرعية اذ الظاهر انه يتكلم باصطلاح نفسه هذه المعانى هى الحقايق بالقياس الى هذه وان قلنا بعد الوضع حملناها على المعانى اللغوية لانه يتكلم على قانون اللغة وهذه هى الحقايق بينها انتهى وقد اورد على هذه الثمرة اشكالات **منها** ما ذكره بعض المحققين من عدة تمامية على تقدير كون الوضع تعيينيا كما هو مذهب جماعة من المتاخرين لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولانا نرى صدور الرواية ينبغى التوقف فى الحمل **فثم** اورد عليه بان قضية الاصل تاخرها فيتفاوتان وهو كاف فى المقصود **ثم** لجابر عنه بان الغلبة ليست مما يحصل فى ان واحد فلا يوجد المقارنة بين رواية الاصل المرغوب لا يفيد الظن وعينا مشروط ببروز رواية لا يتم فى اللفظ الوارد فى روايات متعددة لاشتباه المقارن بالغلبة مع غيرها **اقول** اما اصل الاشكال على الثمرة فلا دفع له لانا نرى على تقدير تمامية انما ينبغى فلا تجدى بها ولا ينبغى بطلانها رأسا لامكان العلم بتاخر تاريخ الاستعمال عن حصول العلاقة الوضعية بالغلبة ولو فى الجملة خصوصا فى السنن النبوية الواردة بعد استقرار الشرع الى زمانه وما بعدها الى زمان نوب النبوة ودعوى عدم امكان العلم بذلك ولو فى الجملة مما لا ينبغى صدورها عن عاقل مع ان حصول العلاقة الوضعية بالغلبة الاستعمال مما لا يتوقف على انقضاء دهور كثيرة ومضى سنين عديدة لانا اذا وجدنا لفظا قد استعمل فى خلاف الموضوع له بقرينة متصلة مرة او مرتين بينى اذهانا عند سماع ذلك اللفظ المجرد الى ذلك المعنى المجازى بحيث عن تكرر ذلك فى عرض ايام او اسبوع او شهور او سنين فلا تزال تشاهد فى الثمرة لاجل الجهل بتاريخ الغلبة وتاريخ الاستعمال مع انها على تقدير صحتها يجرى على تقدير كون الوضع تعيينيا لان تاريخ التعيين ايضا غير معلوم ولم يدع احد من المثبتين تاريخا معينا لدعوى ان الوضع على تقدير كونه تعيينيا فالظن بثبوته فى اقل زمان البعثة وتبليغ الاحكام مما لا يساعد عليها برهان ولا وجدان اذ من الجائز طرق الوضع فى اثناء البعثة عند اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعانى الجديدة بكثرة سئوال المسلمين وبما يجعل ما ذكروه فى الثمرة دليلا على نفى المثبتين والنافين على ثبوت الوضع فى اوايل الاسلام وفيه بعد المساعدة على هذا الانفاق انه كما يكون دليلا على ثبوت الوضع فى اوايل الاسلام على تقدير التعيين كذلك يدل عليه على تقدير التعين **واما الايراد** فلان اصالة تاخر الاستعمال عن زمان النقل فى كل لفظ مشكوك المراد معارضة باصالة تاخر اللفظ الاخر عن ذلك الزمان وكذا اصالة تاخر زمان النقل عن الاستعمال فى كل لفظ مشكوك معارض بها فى لفظ اخر فكل من الاصلين مبتلى بالمعارض فى نفسه فلا يمكن اثبات التقارن لهما على القول بانه قضية الاصل فى المجهول التاريخ ايضا وان شئت فلنا ان اصالة التقارن فى كل من الاستعمالات المجهولة معارضة بها فى الاخر **واما الاجوبة** التى اجاب بها عن الايراد فهى فاسدة ايضا **اما الاول** فلان المقارنة الثابتة باصالة تاخر الحادث تلاحظ بين صدور اللفظ وبين العلاقة الوضعية الحاصلة بالغلبة لا نفس الغلبة وان شئت لاحظتها بين صدور اللفظ وزمان الاستعمال الاخير الذى يحصل به الغلبة فتتعين بذلك كون ذلك الاستعمال هو الجزء الاخير لعلة حصول الغلبة **واما الثانى** فلما مر غير مرة من ان التعويل على الاصول لاثبات اوصاف الظن الفعلى **واما الثالث** فلان الاشتباه المقارن بغيره لا يوجب انتفاء الثمرة وانما يوجب اذا كان الاشتباه هذا سببا للتوقف فى جميع الاستعمالات المشكوكة وليس كذلك بعضها للنقل المقتضى للحمل على المعنى الشرعى وفساده واضح فلا يخفى حينئذ من الجمع بين مراعاة هذا العلم الاجمالى وبين ما يقضى به الاصول والقواعد المقررة بعد البناء على التوقف والاجمال فى الكل وبذلك يتحقق الثمرة المزبورة فى الجملة والحاصل انه لو بنى على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا فالاستعمالات المشكوكة المراد محمل على المعنى اللغوى جدا واما اذا بنى على الثبوت فان علم تاخر المصدور عن النقل حمل على المعنى الشرعى وان جهل السبق واللحوق فلا بد من التوقف والرجوع الى القواعد العلمية مع مراعاة العلم الاجمالى بان المراد فى بعضها هو المعنى الشرعى نظرا الى مقارنة صدور بعضها للنقل قطعا المقتضى للحمل على المعنى الشرعى فى الجملة ولا يذهب عليك ان هذا غير ما ذكرنا من عدة ثبوت التقارن بالاصلين لا لمعارضة فان مرجعه الى عدم الالتزام بالتقارن رأسا فلا يتوهم اتحاد ما ذكرنا مع ما ذكره المحقق المذكور فيما اورد به اولا على الاشكال هذا كله اذا اردنا تصحيح الثمرة المزبورة واما الوضع النظر عنها فالثمرة واضحة وهو التوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولو فى بعض الجهل التاريخ كما اعترف به المستشكل **ومنها** انها مبنية على القول بتقديم عرف المتكلم على عرف المخاطب فعلى القول بالعكس لا ثمرة اذا كان المخاطب من اهل العرف واللغة وهذا الاشكال ايضا ليس بسديد لان المقام ليس من باب التعارض بين عرف المتكلم والمخاطب بل بين عرف المتكلم واللغة وقد عرفت الاتفاق على تقديم عرف المتكلم نعم قد سبق اشكال بعض معاصرى المستشكل فيما

ذكروه اذا لم يكن المخاطب من اهل اللغة ولم يكن موافقا مع المتكلم في عرفه وهو على تقدير صحته لا يمنع في المقام ايضا لان مخاطبي الشارع موافقون له في عرفه وانكانوا من اهل العرف واللغة كالشارع فكما ان كون الشارع من اهل العرف لا يمنع عن حمل الالفاظ على مصطلحه كذلك كون مخاطبيه من اهلها لا يمنع عن ذلك مع مشاركتهم له في العرف الخاص ايضا نعم على هذا التقدير يجيء الاشكال بينا اذا كان مخاطب الشارع دهريا او كافرا اصليا لا يثبت الفائلين بالثمرة المزبورة لم يقصدوا بثبوتها في هذا الفرض الشاذ مع ان هذا الاشكال على تقدير ورُوده مبني على مراعاة مذهب من يقدم عرف المخاطب وقد سبق انه قول شاذ لم يذهب اليه العموم لانهم بانين على تقديم عرف المتكلم او التوقف ولعله اجاب المستشكل بابداء الفرق بين عرف الشارع وساير الاعراف فجعل القول بتقديم عرف المخاطب مختصا بغير عرف الشارع وهو بحكم واضح **ومنها** انها انما تتم لو بنى على ثبوت الحقيقة الشرعية في جميع الالفاظ الثابتة فيها الحقيقة المتشرعية والا فاثباتها في بعض سبب لوجوب التحري والاجتهاد في كل لفظ من تلك الالفاظ المشتملة عليها الكتاب والسنة لا للحمل على المعنى الشرعي نظرا الى احتمال عدم كون المشكوك فيه من الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعية وفيه ما لا يخفى لان معرفة مصداق الحقيقة الشرعية شيء وترتب الثمرة المذكورة على تقدير المعرفة شيء اخر والقول بالايجاب الجزئي يورث الاشكال والاشتباه في الاول دون الثاني هذه اشكالات اوردها على الثمرة المزبورة وقد عرفت عدم ورود شيء منها نعم هنا اشكال اخر اشرنا اليه في الامر الثالث من ان الالفاظ المتنازع فيها على تقدير عدم ثبوت الحقيقة فيها من المجازات الراجحة في المعاني الشرعية فقد سبق في المجاز المشهور ان الحق فيه هو التوقف عند الكل او الحمل وقد عرفت عدم استعمالها الا في المعاني اللغوية بجعل الزيادات شروطا مع وضوح فسادها فقد عرفت حال القائل بها فالاولى جعل الثمرة التوقف على القول بالمفرد دون الاثبات كما ظهر انه تمام الاشكال فيه كما لا يخفى وجه الهادي **السادس** ان الاقوال في المسئلة بين الفقهاء دائرة بين النفي المطلق والاثبات كذلك والمشهور هو الثاني حتى قيل ان القول بالنفي مختص بالباقلاني لعدم نقل هذا القول الا عنه لكن الظاهر انه قول غير واحد يفصح عنه قول بعض المعاصرين عند ايراد دليل الثاني في فوائده صريح في ان المستدلين بر غير واحد ولا بأس بهذا الاختصار في نقل القول على الباقلاني كما لا يخفى لان القول والمذهب ينسب غالبا الى اشهر القائلين بر وذي علمهم ولعل الباقلاني كذلك عند المطلعين على القضاء واما المتأخرون فاحدثوا نقاشا في المسئلة **منها** التفصيل بين المعاملات والعبادات بالاثبات في الثاني دون الاول **ومنها** التفصيل بين الكثرة الدورانية وغيرها بالنفي **ومنها** التفصيل بحسب الاعصار بنفي في عصر النبوة واثبت في عصر الصادقين **ومنها** الجمع بين التفصيلين فاثبت في الالفاظ المتداولة في عصر النبوة وفي غيرها في عصر الصادقين وانت بعد الاحاطة بالميزان الذي قدمناه لمحل النزاع تعرف ما في هذه من عدم كونها تفاصيل في هذه المسئلة ولعل ذلك خلط منهم واشتباه وغفلة في تعيين محل الكلام وحسبانهم عموم النزاع لكل لفظ في كل عصر وغفلة من تفاصيل هذه التفاصيل حيث لم يتفطنوا لمرادهم فحسبوهم مفصلين في المسئلة ويمكن ان يقال ان المفصل الاول لم يرد بر التفصيل في هذه المسئلة بل اراد تشخيص مصاديق الحقيقة الشرعية على القول بالثبوت وذلك انك قد عرفت في الامر الثاني ما هو محل النزاع وانه ليس خصوص لفظ دون لفظ وانما الالفاظ المعلوم استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية كثيرا ومن الواضح انه بعد الفراغ عن اثبات الحقيقة الشرعية في تلك الالفاظ لابد من عنوان مسئلة اخرى لتشخيص مصاديق ذلك العنوان المتنازع فيها اذ البحث فيها اهم من البحث في المسئلة الاولى التي قياسها معها فهذا المفصل مقتصر نظره على تنقيح المسئلة الثانية فذكر ان الثابت هو الحقيقة الشرعية انما هي العبادات دون المعاملات لعدم العلم باستعمال الشارع للثاني في معانيها الشرعية وليس غرضه احداث تفصيل في المسئلة المعروفة فتجعله من المفصلين في المسئلة اشتباه من الجاعل لامنه والله الهادي اذا عرفت هذه الامور **فنقول** استدل كل من الفريقين على النفي والاثبات بحجج واهية لا جدوى في التطويل بايرادها ونقضها وابرامها سوى الاطناب فالاولى الاقتصار على ما هو العمدة في المسئلة **فنقول** قد عرفت ان محل الخلاف ليس كل ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعية على ما يعطيه جملة من كلمات الاساطين منهم المحقق الكاظمي بل خصوص ما ثبت استعمال الشارع لها في معانيها الشرعية على وجه يعتد به من حيث الكثرة مجردا عن القرائن المتصلة فحينئذ نختار القول بالثبوت وفاقا للكل وجل المحققين لنا في اثبات ذلك طرق بعضها بديع **الاول** ان العادة قاضية بحصول النقل في مثل ذلك والمنكر انما يجاحد باللسان وقلبه مطمئن بالايمان اذ لا سبيل لنا الى المناقشة في تلك الملازمة العادية لانا نجد ان الوضع الابتدائي يحصل باستعمال اللفظ المجرد واراده المعنى على نحو التعدد بالقرائن في يوم او يومين فضلا عن اسبوع او شهر او سنة او سنتين ولا فرق بيسير وبين الوضع الثاني من حيث افادة الاستعمال المستمر مجردا عن القرينة علم السامع بعلقة بين اللفظ والمعنى عند المتكلم الا من جهة امتياز الثاني الى استعمال اكثر لو لم نقل بالتسوية من هذه الجهة ايضا الا ترى ان العبد اذا

في بيان ادلة المثبتين للحقيقة الشرعية

مع مولاه يستعمل لفظ بلا قرينة وبعد منه خلافه معناه اللغوي الأصلي ثم ينبه على ذلك بحال أو مقال وقد الحاجة مرارا كثيرة لا
ينتقل ذهنه بعد تحقق الكثرة المعتد بها الى ذلك المعنى المجازي ولكن عرفت ان هذا لا ينبغي عليها شتى الأبعد تخصص
هذه الحقيقة المشتركة مما استعملها الشارع في معناها فالشرعي كثير بلا قرينة واثبات ذلك موكول الى ملاحظة موارد استعمال
اللفظ المشكوك فيه في الكتاب والسنة ولا يلتفت الى الاصوليين ان هذه المسئلة بل لو التفت من البحث والتفيش لعرفوا ان وقوع
اجمال اختلاف نظر المتأخرين في تشخيص تلك الصغرى وقع فيهم ما وقع من الاختلاف كما بيناه عليك فافهم فكان الحقيقة الشرعية في
انما الاجمال انكارا صل الاستعمال والاستعمال المعتد به كما في كثير من المعاملات والالفاظ الاحكام مثل الكراهة والاستحباب ولا اجمال يخرج
عن القرينة واحتمال اختفائها في تلك الاستعمالات الكثيرة بالقرائن المتصلة والخطب في الثالث اشكل منه في الاولين وفي الاخير يزاد
المراجعة الى الكتاب السنة في استكشاف حال اللفظ المختلف فيه ربما يفيد العلم باصل الاستعمال وكثرته في المعاني الجديدة كما
في الفاظ العبادات خصوصا الصلوة والصوم ولو بمعونة امر خارجي بكون قرينة على المراد كالاجماع ونحوه ولكن احراز بحرد الاستعمال
حال وقوعها عن قرائن المراد ليس بسهل ومن هنا يتجه في المعالم مذهب النافين وظفاه السلطان فذهب بالقبول ويرد عليه بعد
المغض الامر الذي اعترف بكونه من المجازات الراجحة في التدوين ما ذكرناه لاحتمال الوجوب في كلام الائمة مع ان شرط النقل
وشرط المجاز المشهور واحد كما لا يخفى اذ لا ان كثرة الاستعمال ربما تبلغ درجة توجب اختصاص اللفظ بالمعنى ولو كانت مع القرائن
المتصلة كما نقلناه عن بعض المحققين في مبحث الوضع وامكان على خلاف التحقيق وثانيا انه يمكن التعويل في اثبات شرط التجرد عن القرائن
على الاصل اعني اصالة العدم مقارنة القرينة للالفاظ حال وجودها ولا بعارضها اصالة العدم الوضع لامكان الجمع بينهما بعد
عدم العلم باحدهما اجمالا لان المعلوم بالاجمال انما هو وجود ما يوجب فهم المراد وهو اعم من الوضع والقرائن المتصلة لامكان كونه
قرينة بعد انقضاء زمان الخطاب وشئ من قرائن الاحوال نعم قد بينا فيما مر في الاعتماد على الاصل المزبور بعد معلومية بناء العقلاء
على ما بعد الاصل في اللوازم البعيدة ولاجل ذلك يضعف التعويل في اثبات المراد على هذا الطريق **وقد يجاب عنه** بوجوه اخر
وهو ان الغلبة في لسان الشارع مسبوقة بالغلبة في لسان الاخرين فضاء بحكم العادة نظرا الى كثرتهم وتوفر دواعيهم على الاستعمال
فيكون صيرورتها حقيقة عندهم متفقة على صيرورتها عند الشارع وبعد صيرورتها حقيقة عندهم يتبعهم لسان الشارع لان
لسان الواحد من القوم تابع للسان الاخرين فلا يتحقق اذن الا الحقيقة المتشرعة وانت خبير بان شهد هذا الجواب هيهات لانا لا التزام به
لا يقدح فيما هو غرض المثبتين من حمل الالفاظ الغير المعلومة المراد على المعاني الشرعية بل يحتمله ولم يعلم من حالهم ابتداء دعوى ظهور
استعمال الشارع في افادة الوضع والمؤاخذة عليهم بظاهر حدودهم لها مع وضوح المراد بالنظر الى المتشرعة ليست من ذات المحصلين الذين
منهم المجيب **الثاني** من طرق الاثبات هو قضاء الحكمة بوضع الشارع لفظا لما اختصر من المعاني التي ليس بازائها لفظ في عرف
العرب ولو بحكم اصالة العدم نظرا الى اشتداد حاجته وحاجة من تابعه الى التعبير عنها في مقام تعليم احكامها وتعلمها وهذه هي الحكمة
الداعية الى اختيار وضع الالفاظ للمعاني على سائر طرق الافهام كالكتب والاشارة وهل يظن ان مثل الصلوة والصوم ونحوها
من المهيات الجديدة التي ارسل لها الرسل وانزلت بها الكتب وقامت الحروب على معانيها تهمل ولا يبنى على التعبير عنها بلفظ معين
يعول عليه في مقام تشريع احكامها ويستغنى عن تكلف تكرير القرينة ثم بعد ثبوت الوضع فليس الموضوع سوى الالفاظ الموجودة
في الكتاب والسنة وذلك ظاهر الاتقان وغيره **واجيب عنه** بانه مرجع هذا الدليل الى الاستحسان ولا تعويل عليه سيما
في اثبات الوضع مع انه لا يقتضي خصوص الوضع بل ما يوجب الغناء عن تكرير القرينة ولو بنصب قرينة عامة كقولك كل اطلاق عند
الالفاظ فالمراد معانيها الشرعية مجازا او بفهم ذلك بقرائن الاحوال **اقول** الاستدلال بهذا الوجه جرى على مزاق القوم حيث
ان المعاني التي تشتد الحاجة الى التعبير عنها يجب في الحكمة وضع لفظ بازائها عندهم واستدل عليه العلامة وغيره بان المقتضي
موجود والمانع مفقود او غير معلوم وقد تقدم ما عندنا في معنى الوجوب في المقام وان المراد به هو الوجوب العقلي الراجع الى
القسمين العقلي والقهري في مقابل الامتناع كما تقدم المناقشة فيه بكلا المعنيين انكم انما تمسكتم في اثبات وضع الالفاظ
بعد ابطال مقالة ابن عباد بهذا الدليل العقلي واما ابراده عليه وانه يرجع الى الاستحسان فهو على اصله من جواز التعويل في الفقه
على الظنون فاسدة منه بظهران كلامه ليس في محله لان هذا الاصل عنده مخصوص بالالفاظ الآن بدعوى عدم
حصول الظن من ملاحظة تلك الحكمة وهو كما ترى واما دعوى عدم اقتضائه خصوص الوضع لامكان الاستغناء عن تكرير
القرينة بنصبها عاما فيظهر ما فيه مما قدمنا في تعريف الحقيقة والمجاز مورد احتجنا نعم جواز التجوز بالمشترك في احد معنيه

بعلاقة الاخرى بعد الظاهر كلام غير واحد من ان قرينة المجاز لا بد ان يكون سببا لانتقال الذهن من اللفظ الى معنى جديد الانتقال الى معنى اخر يحصل بالانتقالين انتهى المقصود من وجوه البلاغة والبيان وانت خبير بان هذا المعنى غير موجود في القرينة العامة المخصصة قبل الاستعمال فلا يكون على حد قرائن المجاز فليس هي الا اعلاما من المتكلم لما ينبغي عليه من الالتزام بتعبير المعاني الجديدة بالالفاظ المعهودة وهل هذا الا وضع هذه الالفاظ للمعاني وضعا تعيينيا اذ المراد بالوضع التعييني ليس هو انشاء التعيين لفظا بل المراد به هو البناء على ان يكون الكاشف عن ذلك المعنى المعين في اصطلاح ذلك اللفظ المخصوص **والعجب** انه لم يلتفت الى ان ما اجاب به النراقي ممنوع لانا نعلم ان القوم لو دنا الواعلى هذا الذي بداء لارتفع النزاع بينهم رأسا والله اعلم **والثالث** من طرق الاثبات الاستقراء ويتردد على وجوه **احدها** المراد بما ذكره في القوانين وهو ان بنا تفحصنا واستقرأنا في حال لفظ الصلوة مثلا نوجدنا ها في الكتاب والسنة مستعملة في المعنى الشرعي بحيث يحصل منه الظن او العلم بارادة ذلك المعنى في الاستعمالات المجردة عن القرينة وقد تقدم في البحث عن طرق الوضع وان من اعظمها شيوع موارد استعمالات اللفظ في كلمات اهل اللسان فان جاز التعويل في اثبات الوضع على شيء من الاستقراء فهذا الاستقراء من اظهر افراده فيعلم بان الصلوة قد نقلت اليه في لسان الشارع وصارت حقيقة فيه وهذا يرجع الى الدليل الاول فيرد عليه ثبوت الحقيقة الشرعية على هذا الوجه مدار الاستقراء كما صرح به المحقق القمي نعم لكل لفظ كثر استعماله في المعنى الجديد في الكتاب والسنة فهو مما ثبت فيه الحقيقة ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينطبق على تمام المقصود بناء على ما حررناه من محل النزاع وانه ليس كل ما يدور في السنة المتشرعة من الحقايق المتشرعة وبذلك يظهر انه ما يتخيله بعض المحققين من افتقار هذا الاستقراء الى ضميمة الاجماع المركب ليس على ما ينبغي لنهوضه باثبات المراد من غير ضميمة كما عرفت ولا عدم ثبوت الاجماع المركب تاما وعدم صريح للتمسك بالاجماع في المقام ونظائره ثالثا **الثاني** من وجوه الاستقراء المتتبع والتدبر في احوال ارباب السنن البديعة ومصنفي القوانين الجديدة ومخترعي الحرف والصنايع العجيبة وكذا ارباب العلوم المدونة كالنحو والصرف فان المتتبع في طريقتهم على كثرتها يجدهم لعلم اصطلاحات خاصة بينهم يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها خصوصا فيما ليس له لفظ مخصوص في اللغة فيحكم بذلك ان طريقة الشارع انه لا بد ان يكون كذلك لان اهتمامه ببيان مخترعاته وتبليغ احكامها اشد واكد من اهتمامهم بوظائفهم وانما لم نقل ان المتتبع يجدهم واضعين الفاظا بازاء ما يحتاجون اليه كما قيل لان الموجود من طريقتهم ثبوت الاصطلاح مطلقا واما انه بالوضع فليس الى العلم به سبيل في شيء منهما وقد بينا في شرح هذا بان المعلوم انما هو ثبوت الاصطلاح لكل طائفة منهم فيما يحتاجون واما كونه من مخترع الطريقة فغير معلوم في شيء منهما لاحتمال استقرار الاصطلاح بعد انقضاء اولئك المخترعين بحيث لو كان الانصاف انها لا تمنع عن حصول الظن بتحقق الاصطلاحات كلا او جلا في عصره وانما تمنع عن العلم **الثالث** من وجوهها ما ابداه بعض المحققين من ان المستفاد من تتبع الالفاظ نقل الشارع مجملا منها الى المعاني الجديدة فيستفاد منه بناء كان على النقل في جميع المعاني الجديدة ضرورة مساواة الكل في وجه النقل والداعي اليه فكل ما دعاه الى نقل الصلوة مثلا الى العبادة المعهودة فهو بعينه موجود في البواقي والفرق بينه وبين الوجه الثاني واضح واما الفرق بينه وبين الاول فيظهر في الانتقاد الى ضميمة الاجماع المركب وعدمه حيث ان الاول خبر واف بتمام المدعى وهو الثبوت في سائر الالفاظ وعامتها الا بالتقريب المتقدم والثاني واف به من غير ضميمة وانت خبير بما في هذا الوجه من الترجم على الغيب لكفاية الداعي الى النقل في بعض لا يستلزم بتقدير وجوده في بعض اخر فيبقى دعوى وجود الداعي في تمام جميع المعاني حتى ما لا يشتد الحاجة اليه تحكما بينا **الرابع** من طرق الاثبات وهو المعتمد عندي وانوبها ان استعمال الشارع هذه الالفاظ في معانيها الجديدة امر معروف غني عن بيان عرفت في بعض مقدمات المسئلة ان بيقائها على معانيها اللغوية وكون الزيادات شروطا متفق على بطلانه وانكان بعض كلمات القاضي مشعرا به بل صريح الوجدان والتتبع قاض بفساده فبقي الامران يكون الاستعمال فيها مبنيا على ملاحظة اللفظ والمعنى خاصة او مبنيا على ملاحظتهما وملاحظة العلاقة بينهما وبين المعاني اللغوية ومثل المشابهة الكلية والجزئية وعلاقة الحلول واضرابها مما ذكروه للصحيح يخرج الاستعمال في تلك المعاني وبداهة الحدس بل الوجدان قاضية بعدم تعلق غرض الشارع عند التعبير عن تلك المعاني بامر زايد على غرض افادة المراد مثل ان يكون الغرض زايدا على الافادة التوصل الى بعض مزايا المجاز من البلاغة والجاذبة ونحوهما من وجوه التلطيف في العبارة التي لا بد للمجوز العادل عن الطريق الاولى الاصلي الى الطريق الثاني الفرعي من رعايتها وهذه الدعوى لو منعها الخصم مكابرة واعتسافا على كلية واحتمال ان يكون بناء الاستعمال ان مقصودا بها الامران الافادة والتلطيف فالملتفت عند عدم معاونة البديهي في الحكم راسا وتسليم كون بعضها ولو المجاز مقصودا به الافادة خاصة وهو كاف في المقصود لان ذلك الاستعمال المجرد في الحقيقي اذا لم

يكن على وجه التجوز فلا بد ان يكون على وجه الحقيقة لان الاستعمال الصحيح لا ينفك عن الحقيقة والمجاز بانفاق القوم واطباق اهل
الالسن مع ان الظاهر الموافق للانصاف مع التجنب من طريق المكابرة والاعتساف حصول العلم الوجداني الناشئ من الحدس الصائب بان استعمال
لفظ الصلوة في العبادة المعهودة لم يكن مبنيا على ملاحظة مشابهتها للدعاء ولا على ملاحظة علاقة الكلية والجزئية ولا ملاحظة
سائر العلاقات في سائر استعمالاتها وعاماتها **فان قلت** ان المسلم انما هو عدم الملاحظة تفصيلا لا مطلقا ولا يكفي في كون الاستعمال
مجازيا ملاحظتها اجمالا **قلت** هذا غير جار في استعمالات الله تعالى جدا واما استعمالات الرسول صلى الله عليه وآله مع امكان منع شيوع الجواب في علمه صلى الله عليه وآله
بعض الجواب فهو اصل الاستدلال المبني على اثبات الايجاب الجزمي **فان قلت** منع اعتبار ملاحظة العلاقة في الاستعمال المجازي حيث
ان المجاز على ما يقضي به الطلاق حده هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له واما ملاحظة العلاقة فهي امر فرضي لا يلتزم عليه بنزل عما هو
المشهور من ان المجاز يستدعي ملاحظة المناسبة الموضوع له ولو اجمالا انعم لا بد في المجاز من وجود المناسبة وهي موجودة في المقام انتهى
قلت لعل السؤال مبني على الغفلة عما نبهنا عليه من ان استعمال اللفظ في خلاف موضوعه الاصلي تكلفا بنصب القرينة لا يصح صدوره
من عاقل فضلا عن حكيم الا اذا اريد به التوصل الى امر زايد عن اصل الافادة كالتلطيف والبلاغة والمبالغة وهذا التوصل لا بد ان يكون
مقصودا للمتكلم وملتفتا اليه فكيف يتصور في حقه عدم ملاحظة المناسبة اجمالا وتفصيلا **فان قلت** هذا اذا كان لخلاف المعنى
الاصلي لفظ موضوع يدل عليه بالوضع واما اذا لم يكن كذلك فالداعي الى الاستعمال فيه ليس الا مجرد الافادة ولا جله لا بد من تكلف
القرينة واما ملاحظة المناسبة فلا ضرورة داعية اليه **قلت** نعم لكن اذا كان حال استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له كذلك فهذا في
قوة التعيين وجعل اللفظ علامة للمعنى لان المتكلم اذا بنى على ان يعبر عن معنى بلفظ من غير ملاحظة المناسبة بينه وبين معنى اخر
فهذا البناء تعيين منه ذلك اللفظ لذلك المعنى فيثبت المدعى لان المقصود الاصلي في هذا البحث هو اثبات كشف بناء الشارع جعل
استعمال تلك الالفاظ في معانيها المخترعة من انه كان على ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغوية ومتابعة لسان العرب في الاوضاع المجازية
او على التعبير الابتدائي بنقل بعض الالفاظ اللغوية من غير ملاحظة المناسبة فافهم هذه ما اعتمدت عليه من طرق الاثبات فان ما
عداها ساقط عن الاعتبار والمستفيد ثم ان حاصل المناظرة مع صاحب الفصول ان الموضوعات الشرعية لا يتعلق غرض المفهم بالبحث عنها الا
في الادلة اذ لا يتم بها على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها فائدة تشمل الندور والعقود والاذكار بل كاكثر ابواب الفقه على معرفة الموضوعات اللغوية
فالبحث في المسئلة البحث في الحقيقة في نفس الحكم الشرعي وهو ان لفظ الصلوة المجردة عن القرينة هل تحمل على الدعاء مثلا او على العبادة
المعهودة وقد تقرر ان الظن في مثل المسئلة حجة اما عند المعولين على مطلق الظن فواضح واما عند المقتصرين على الظنون الخاصة فان
الظن المستفاد من تلك الادلة مع ملاحظة الاجماعات المنقولة في المسئلة والشهرة المحققة واشعارات كثير من الاسئلة والاجوبة
الواردين في الاثر بل ادعاء التسامع من الى المعاني الجديدة منها في الالفاظ المذكورة ولو بحكم اصالة عدم القرينة وملاحظة
حمل الشارع بعض المعاني الجديدة على بعض الالفاظ المتنازع فيها كحمله الصلوة على ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وامثال
ذلك مما ورد في الصلوة وغيرها من الاخبار البيانية قولا وفعلا مما يعول على مثله على جميع المشارب وان شئت جعلت الادلة
والاجماعات من المعاضدات للاشعار المستظهر من الاخبار حتى يكون ذلك الاشعار بالغا درجة الظهور اللفظي المعتبر فتستفيم
الحجة وظهر المستند للمفهم المتردد في ان المراد بلفظ الصلوة المجرد عن القرينة مثلا ماذا ومن جميع ما ذكرنا ظهر حجة المفصلين معنا
فيها من التعدد والتسلم واما حجة النافين فالذي يليق بالغرض هو اصالة عدم النقل واستصحاب بقاء المعنى اللغوي واجاب عنه
بعض المحققين بان هذا الاصل غير مفيد للظن باعتبارها اما مادة الوضع ولو لم يكن مفيدة للعلم واما اراده معتبرة الا انها
توجب عدم الوثوق والظن بمؤدى الاصل المزبور فلا يعول عليه لانا نعلم بالاصول على الظن الفعلي دون التعبدي وهذا الجواب
بمعزل عن مسلكنا ونحن نجيب عن الاصل المزبور بما نبهنا عليه نحن سابقا من النقل والمجاز فارجع وتامل لعلك تهديه الهادي **تنبيهات المقام الاول**
ان ظاهر الحدود والمحكي من ادلة الطرفين وتصريح غير واحد من اهل المنع كون مفصود المثبتين اثبات الوضع التعييني وان الشارع قد
نقلها عن المعاني اللغوية الى المعاني الشرعية لكن المصرح به في شرح المختصر وغيره انه مطلق الوضع الشامل للتعيين المحاصل من كثرة
الاستعمال فلو بنى على الاول امكن اقامة الدليل على ثبوتها في جميع الالفاظ الدائرة في السنة الشرعية واما على الثاني فلا بد من اقامة
الدليل عليها في كل لفظ من الالفاظ المعهودة ومن ذلك يظهر انه لو عولنا في المسئلة على الوجه الثاني والرابع ثبت الوضع في جميع
الالفاظ لان مفادهما تعيين الشارع لها بازاء معانيها الجديدة التي استعمل فيها ولو مرة واحدة وان اعتمدنا على الوجه الاول فقد

الغاية بسبب ما بينها من الاتصال في الافادة فانا
اشغل الاول بقيد الثاني وهو المقصود منه
ويمكن ان يستدل على انتفاء الاول بانا
على الضرورة والمحدس بانا لم نعلم ملاحظة
المناسبة ولا بنا رضها اصلا لزم على الوضع
لان الوضع بالمعنى المذكور واعني البناء
على التعبير الابتدائي من لوازم الاستعمال
صح

في بيان حجة النافين للحقيقة الشرعية

بعض وجوه الاستقراء ثبت في خصوص ما علم فيه بكثرة التردد في لسان الشارع ويشارك الاولين الوجه الثالث من وجوه الذي ابداه بعض المحققين كما مر **الثاني** ان الفاظ المعاملات ليست مما ثبت فيها الحقيقة الشرعية لعدم ثبوت استعمال الشارع لها في غير معانيها اللغوية مطلقا فضلا عن كثرتها وقد عرفت ان ثبوت الحقيقة الشرعية بالتعيين او التعين يتوقف على مغايرة ما اراده الشارع من تلك الالفاظ للمعنى اللغوي وهو غير معلوم في شئ من الفاظ المعاملات وانما المعلوم مغايرة اصطلاح الفقهاء والمتشرعة لمعانيها العرفية وهي لا ينافي كونها في لسان الشارع مستعملة في معانيها العرفية وكون الزيادات شروطا مستفادة من الادلة الخارجية كسائر المطلقات العرفية التي علمنا تقييدها متصلا ومنفصلا **ومن هنا** يظهر ان انكار الحقيقة الشرعية في جملة كثير من الفاظ العبادات ايضا كالركوع والسجود والطهارة ونحوها مما يظهر في غير هذا الاحتمال ليس بذلك البعيد نعم لو قيل ان التقييد يستلزم استعمال المطلق في المقيد على وجه المجاز كما صرح به المحقق القمي قدس سره في بابه مصرا عليه مخالفا للمشهور طرا القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية وعدم جميع الالفاظ الدائرة في لسان المتشرعة لان الزيادات سواء ازيدت في الكتاب والسنة شرطا او شطرا فتستلزم مغايرة معانيها فيهما لمعانيها العرفية وكل ما كان كذلك فمقتضى الدليل الثاني والرابع الالتزام بثبوت الوضع فيه وبالحمل المدار على مغايرة ما استعمل فيها تلك الالفاظ في لسان الشارع لمعانيها العرفية فان ثبت المغايرة ثبت فيه الوضع تعيينا او تعينا لكنه قد حققنا في محله عدم استلزام التقييد لذلك بل مقتضى اصالة الحقيقة ارجاع التقييد في موارد الشك الى تعدد الدال والمدلول فلم يبق من الالفاظ التي يمكن دعوى العلم بثبوت الحقيقة الشرعية فيها الا مثل لفظ الصلوة والزكوة والخمس والصوم والحج ونحوها مما علم ان المراد بها في لسان الشارع فيما خاص من معناها اللغوي على اشكال في الاخيرين لامكان القول بان الصوم في الكتاب والسنة لم يرد به سوى الامساك المشروط والحج لم يرد به سوى القصد المخصوص على نحو ارادة الشروط والخصوصيات من الخارج ولاجل ما ذكرنا تعلقنا في اثبات الحقيقة الشرعية في الدليل الرابع ببطلان القول ببقائها في المعاني اللغوية رأسا وادعينا القرينة على خلافه وفي المجمل لان هذا الاحتمال حينما يطرأ يمنع عن اثبات الحقيقة الجديدة لان المعاني الشرعية كلها فيما بينها معانيها اللغوية فيكون احتمال التقييد على نحو لا يرجع فيها الى البحث فوقها الا دافع لدى الجدد والوجدان بضميمة ظهور الاتفاق على خلافه في المجمل كما يظهر ذلك من المحقق في لفظ الحج حيث ادعى ثبوت الحقيقة الشرعية فيه بين المسلمات **الثالث** ذهب المحقق الكاظمي في المحصول الى ان لفظ النكاح مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية قطعا لان اهل اللغة مطبقون على انه في اللغة للوطي مع انه في العرف الشرعي للعقد حتى انه لم يرد في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره على اشكال فيه لان المرئة موطوءة وليست بواطئة فيتعين حمله على العقد اقول الظاهر ان لفظ النكاح كما انه في اللغة للوطي كذلك في العرف العام للتزويج فيكون مثل لفظ البيع الموضوع لنحو من الانشاء وهذا المعنى على تقدير ثبوته يمكن ان يحمل عليه جميع موارده في الكتاب والسنة فيخرج حينئذ عن الالفاظ التي يجري فيها النزاع لان جريانه كما ظهر مشروط بكون المعنى المراد منه في الكتاب والسنة مغايرا للمعنى العرفي الثابت عند العرب في قول صاحب المغرب بان كان لغة للوطي ثم استعمل في العقد مجازا لعلاقة السببية لا بنائه على كونه حقيقة في التزويج عرفا لان المعاني العرفية غالبا مسبوقة بالاستعمالات المجازية لكون الوضع فيها غالبا حاصلا من علية الاستعمال مع انه لم يعلم منه اراده العقد او التزويج بل المتبادر ومن الواضح ان كونه مجازا في المتبادر عرفا لا ينافي كونه حقيقة في التزويج ودعوى اتحاد التزويج والعقد واضحة الفساد اذ المغايرة بينهما كمغايرة مفهوم البيع العرفي لعقده الذي هو حقيقة فيه عند المتشرعة فتحمل انه لا فرق بين النكاح والبيع في وجوب تنزيلهما في الكتاب والسنة على معنييهما العرفيين اعني الانشائين الخارجيين المعتبر بهما تملك المال والبضع بحيث يكون الاول بمعنى اخر لغة لا يصلح للقرينة الا على القول بتقديم اللغة على العرف العام والكلام فيه ليس من هذه الجهة **الرابع** ان مغايرة المعنى المراد الشرعي للمعنى اللغوي قد يكون بحسب المفهوم واخرى بحسب المصداق والظاهر ان القسم الاخير ليس مما يقتضي بثبوت الحقيقة الشرعية اذ العبرة في النقل واختلاف المفهوم لا المصداق وهو من هذا القبيل لفظ الطهارة فانها لغة بمعنى النظافة والنظافة وهذا المعنى بعينه هو المراد بها في لسان الشارع وانكان الطهارة الشرعية بحيث سلبها عن النجاسة العرفية لان موجب هذا السلب الى الغلبة في نظرهم العرف تطبيقا وهذا مثل اختلاف الاداء والسلم في تخصيص ما يندرج تحته المصاديق الخفية من المفاهيم كما في الطبخ وعلائمه فان الطباخ يختلف من حيث النفوذ عن بعض الاشياء وعدم النفوذ مع عدم اختلاف الاداء في مفهوم ما في الطبخ نعم لو قال الشارع انا الكاملين بلحاظ مع وجود المنافاة العرفية فهو ليس مبنيا على ثبوت الحقيقة بل يمكن ارجاع الاختلاف بين العرف والشرع في كثير من الالفاظ التي اخذ منها لفظ البيع فانه لغة للنقل وكذلك عند الشارع لكن النقل العرفي ربما يكون امرا مغايرا للواقع لدى الشارع كنقل الخمر والكر بيعه تمثل العلماء بمثل احلال الله البيع في الاحكام فانه

المعنى اختلاف

الشهرة في نفس الطهارة ومنشأ توهم المغايرة

مبنی علی اتحاد البیع عند العرف والشرع مفهوما لا مصداقا کما یظهر بالتامل الا ان یقال ان الاصل فی کون الشیء مصداقا للنقل عند الشارع انه هو صدق النقل عرفا فیستظهر الاستدلال بانه اذ لا فرق فی جواز الاستدلال بین القول بان مصداق النقل الشرعی هو ما یصدق علیه النقل عرفا او القول بان مصداق النقل عند الشارع مغائر لمصداقه عند العرف لکن طریق معرفة مصادیقه الشرعیة انه هو العرف فکلما یحکم العرف بتحقق النقل ویسلم فهو مصداق للنقل الشرعی فکما ان الصدق العرفی مما یکون فی اثبات الصحة عند الشک فی الفساد علی الاول فکذلک علی الثانی فافهم فانه مهم قاتلا الخامس قد عرض لبعض المحققین اشکال فی المقام وهو ان المشهور فی لفظ الشارع تفسیره بالنبوة ومقتضی ذلک استناد الوضع الشرعی المبحوث فیه کل الامر الی ما وقع فی الکتاب من الالفاظ المتنازع فیها لان ثبوت الوضع فی لسان النبوة لا یستلزم حمل الفاظ الکتاب علی مصطلحة ثم اجاب عنه بان الله تعالی لا یخصص بلغة دون لغة واصطلاح دون اصطلاح لاستوائهما بالنسبة الکل المبلغ بل یخاطب کل قوم بلغتهم وکل طائفة باصطلاحهم فینزل خطابه علی اصطلاح من یخاطبه ثم اورد علیه بان هذا یستدعی سبق النبوة بالاصطلاح وهو خلاف الظاهر اذ الظاهر انها اخذت عن الکتاب وان مبدء التکلیف بما فیها انما کان به لا بطریق آخر ثم اجاب عنه بما حاصله ان ما ورد فی الکتاب مجملات کانت معروفة بالبیان فیکون ابتداء الشرع والوضع منه تعالی قلت هذا الجواب منه یخیب لما بنی علیه اصل الاشکال من استناد الوضع الی النبی صلی الله علیه وآله وسلم علی المشهور والتحقیق ان نسبة الوضع الیه صلی الله علیه وآله علی حد نسبة الشرع الیه فکما ان الطلاق الشائع علیه مبنی علی ملاحظة بروز الشریعة بتبلیغه کذلک اطلاق الواضع علیه مبنی علی ملاحظة ظهور الوضع الصادر من الله تعالی واقعا فی لسانه ومن الواضح ان کون الوضع من الله تعالی واقعا یکون فی حمل الفاظ الکتاب علی المعانی الجدیدة ولا یتوقف ذلک علی ان یکون العلم به بغیر بیانات النبوة مع ان اشتهار تفسیر الشارع بالنبوة لا یستلزم اشتهار کون الوضع منه لامکان ان یکون مرادهم بتفسیره ان الحقیقة الشرعیة بمعنی ما تثاملا الله تعالی وللنبوة ودیعة یجعل الطلاق کلامهم فیها الشرع فریبة علی ذلک فافهم

والله الهادی والحمد لله رب العالمین

وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین

قد تم الجزء الاول من هذا الکتاب المستطاب المسمی ببدائع الافکار ویتلوه الجزء الثانی انشاء الله تعالی مبدوءا بالطلاق بید المرحوم المبرور الملا محمد رضا غفر ذنوبه ابو القاسم النوری الحکیمی فی یوم الواحد والعشرین من شهر ذی القعدة الحرام من شهور سنة ١٣١١ احدی عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبویة علی هاجرها الف الف سلام وتحیة ولعن الله علی اعدائهم اجمعین من الان الی یوم الدین

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين بل بعثة اذ قد عرفت ان الاكثر على ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات فاعلم انها تتصور على اقسام ثلاثة الخروج عن الفاظ العبادات هل هي موضوعة للمعاني الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وتنقيح المسئلة يستدعي رسم امور **الاول** ان هذا النزاع هل هو متفرع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلا يجري فيما لم يثبت فيه من الفاظ العبادات والمعاملات وغيرها متفرع على ذلك حتى انه لو بنى على مذهب البهائية الحقيقة الشرعية جرى النزاع المذكور ايضا في كل لفظ جامع للشرائط الاربعة وجهان بل قولان يدل على الاول ظاهر عنوانهم المسئلة في كتب من نفى منها حيث يعبرون منها بان الالفاظ هل هي اسامي للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة فان الاسم حقيقة في اللفظ الدال بالوضع بحكم التبادر وعدم صحة السلب عن الجاز وان اتحفوه بالقرائن فعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ليس الماهيات الشرعية لفظ موضوع حتى يبحث عن تعيين الموضوع له وبه يتضح ان النزاع في هذه المسئلة ليس في وضع الشارع بل في الوضع مطلقا ولو كان من المشرعة والخاص ان المقصود بالبحث هو تشخيص الموضوع له للحقائق الشرعية ولو كان الوضع بينها حاصلا بعد زمن الشارع واهله بعد تطابق الكلمة على كون الغرض من هذا البحث استكشاف حال تلك الالفاظ في لسان الشارع كما يتضح عن ذلك وبنا دى به ما ذكرنا في ثمرة المسئلة واستدلال الطرفين بالاحاديث المستعمل فيها تلك الالفاظ تارة في المعاني الصحيحة واخرى في الاعم وثالثا في القدر المشترك هذا مضافا الى صراحة ادلة الطرفين من التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما من علائم الوضع في ابتنائه على الوضع **والتحقيق** ان ظهور الفاسدة والادلة انما يدل على ان النزاع الواضح بين القوم نزاع من المثبتين الذين هم الكل او الجل وهذا لا يدل على التفريع على عدم الجريان على قول الفساد فان الالفاظ الفاسدة بالابتناء هذا الدعوى الذي استظهرناه فهو امر غير منكر ولعله من المسلمات بينهم فان احد الابناءين على ان النزاع الواضح ناظر الى القول المشهور اعني ثبوت الحقيقة واما ارادة التفريع بالمعنى الذي ذكرنا ظاهر ان العناوين الادلة المختصين بالقول بالثبوت لا يدلان على عدم معقولية النزاع على تقدير عدم الثبوت بل لا بد فيه من التماس دليل اخر وقد يشكل على عدم الجريان بناء على القول بالعدم بما اشار اليه الفاضل النراقي وتلقاه بعض من تاخر عنه بالقول من ان النزاع بعد التسالم على عدم الوضع لا بد وان يرجع الى النزاع في اختصاص استعمالات الالفاظ المتنازع فيها بالمعنى الصحيح او الاعم وهو امر ليس لاحد دعوى الاعلوية عليه لصدوره للمبدعة لان استعمالها في المعاني الصحيحة بل الفاسدة ايضا امر واضح لا يخفى على من لاحظ ادنى من التظرف الكتاب والسنة في الاقل فولهم انما الصلوة الصلوة وقولهم الصلوة قربان كل تقي وغيرها من الموارد المقرونة بالقرائن الدالة على ارادة خصوص الصحيحة من الشان فولهم من صلى بلا ظهور فكذا وامثاله ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق القمي من ان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يجري عند الاطلاق في استعمال اللفظ مطلقا واثر الصحيح والاعم دون الماهية المخترعة اذ لا شهرة في كونها مصحوبة جامعة لجميع شرائط التاثير بل الظاهر ثبوت الاستعمال في الاعم ايضا كما في رواية فضيل عن الصادق بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية وفي بناء بعضهم على الولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله وحج دهره ومات بغير الولاية لم يقبل صلوة ولا صوما ولا حجا ولا شيئا من الخير وبازاء هذه الرواية ما يدل على الاعم بناء على امكان كون صلوة

المخالفين صحيحة والا كان من مورد الاستعمال فى الفاسدة الآن الظاهر خروجه عن محل النزاع اذ الكلام فى استعمالات الشارع دون الائمة وكيف كان فقد يجاب عن ذلك بوجوه منها ما ذكره بعض المحققين بعد تشييد الانكار على المحقق الخوئى بما ذكره من ان المتبادر بنفسه على القول بعدم الحقيقة الشرعية هو ان الماهية المخترعة التى استعمل فيها الشارع لفظها ما ذا فالتصحيح بدعوى كونها للماهية الصحيحة والاعم بدعوى كونها للاعم قلت ولعل ما ذكره اولى بالتشييد بالنكير عليه لان الضرورة قاضية بان اختراع الاعم فعل سفيه لا يليق نسبته الى العاقل فضلا عن حكيم فكيف يمكن النزاع فى ان مخترع الشارع امر هين عليه الا ترى المقصود من الاختراع ام لا واى معنى لاختراع الاعم حتى يمكن نسبة فعله الى الشارع سلمنا لكن اختراع المعنى الذى يقول به الاعمى امر غير معقول فتدبر فان ادان النزاع انما هو فى نفس الماهية مع قطع النظر عن الاستعمال فهو بين المنشأ كما اعترف به فى رد النكير على المحقق الخوئى وان ادان النزاع انما هو فى الماهية المخترعة من حيث استعمال تلك الالفاظ فيها فهذا يرجع الى معاملة الغير اذ لا يفهم من النزاع على هذا الوجه بعد التسالم على كون المخترع شيئا صحيحا مرتبا على الاثر المقصود الا النزاع فى ان الشارع هل استعمل اللفظ فى تلك الماهية التى اخترعها او فيما يعمها وبعض افرادها الفاسدة وان اراد شيئا ثالثا فنحن معترفون عنه فلا بد من بيانه حتى نتكلم فيه ومن عجائب الغفلات التى تشتمل من طغيان القلم هنا ما صدر عنه قدس سره فى توجيه فهم المحقق الخوئى رحمه الله حيث قال ومن غرائب الكلام ما صدر من بعض الاعلام من دعوى كون الماهية المخترعة هى الصحيحة خاصة ودعوى انحصار الاستعمال فيها مع القول بانها اسامى للاعم من غير ابتناء على ثبوت الحقيقة الشرعية وجه الغفلة ان المفسدة الثانية التى توجب التناقض من قبلها اعنى انحصار الاستعمال فى الصحيحة انما ذكرها المحقق بناء على تحقق الخلاف فى خصوص الشرائط لا مطلقا فراجع وتامل ومنها ان النزاع على القول بعدم الوضع فى ان اغلب استعمالات الشارع هل كان فى الصحيحة او الاعم ابداه بعض فضلاء العصر ممن يوثق بنظره وهو احسن من السابق لان النزاع حينئذ امر معقول الا انه لا يصح ايضا من وجهين احدهما ان ادعاء الغلبة فى الصحيحة او الاعم مجازفة واضحة غير معهودة من الفريقين وكيف يدعى الغلبة فى المقام مع ان استعمالات اللفظ فى الطائفتين غير محصورة ولا مضبوطة والثانى ان النزاع على هذا الوجه لا يتفرع عليه الثمرة المنصوصة المعهودة لان الغلبة لا تصلح دليلا على التجوز بعد الاعتراف بعدم الوضع للصحيحة مثلا كيف يحمل عليها اللفظ بحكم الغلبة حتى يحكم باجمال الرواية بعد الاعتراف بعدم الوضع للاعم مع ان الغلبة انما جعل اللفظ مجازا مشهورا الا ان بنى ان الغلبة بعد تمام الفريقة المتأخرة صالحة للتعيين وعليه يترتب ما بنى من ان الحقيقة اذا تعددت فالمجاز مقدم وهو جيد ومنها ما ذكره بعض من ادركناه عصره من الاجلة بعد اختيار ابتناء النزاع على القول بالحقيقة الشرعية من ان النزاع فى ان الاصل فى استعمالات الشارع ماذا هل هو ارادة المعنى الصحيح او الاعم قلت فى هذا احالة الكلام الى امر مجهول اذ الاصل فى الاستعمال بعد عدم الوضع كيف يكون هو الصحيح او الاعم وما المعيار فى كون بعض المجازات اصلا بالنسبة الى الباقى والحاصل ان التجوز فى الصحيح والاعم عند القائلين امر مسلم فجعل الاصل هو الاول والثانى لا يرجع الى محصل الا بعد بيان ما هو المناط فى كون بعض المجازات اصلا بعد الفريقة المتأخرة بالنسبة الى ما عداه حتى يرجع النزاع الى الاختلاف فى ان ذلك المناط موجود فى المعنى الصحيح او الاعم ومنها ارجاع النزاع الى ان قلة استعمالات الشارع وانتكاد فى المعنى الصحيح والفاسد وهو حسن لو كان التسبب من القرائن المعينة بعد تمام الفريقة المتأخرة ويتفرع على النزاع على هذا الوجه الثمرة المعروفة ايضا لكن الاولية ليست من القرائن المعينة ولم يقل احد ان المجازات اذا تعددت وجب حمل اللفظ على اسبق المجازات والذى يمكن ان يصحح به النزاع المعروف على وجه يستتبع الثمرة المعروفة مع تسالم الطرفين على عدم الوضع وعلى وقوع الاستعمال فى كل من الطوائف الثلثة هو ان يدعى ان الصحيحى يدعى ان الشارع بعدما اخترع ماهية الصلوة واحدثها واراد تعريف المكلفين اياها وتبليغ احكامها عبر عنها بلفظ الصلوة مجازا بعلاقة الكل والجزء مثلا ثم استعملها فى الناقص والاعم بملاحظة ذلك المجاز المخترع على وجه التنزيل والتسامح للمناسبة بين الفاظ جميع المقادير فان اهل العرف يتسامحون فى الفاظها فيستعملونها فى خلاف معانيها الاولية تسامحا وتنزيلا اذا لم يكن الاختلاف فاحشا فى نظر العرف مثلا يطلقون لفظ المن على ما دون المقدار المعهودة الذى هو معناه الحقيقى الاولى وما زاد بالزيادة المتسامح فيها وكذا لفظ الوزنة والذراع وما شاكلهما من المقادير المتمايزة فلفظ الصلوة مثلا بناء على مذهب الصحيحى انما نقل عن معنى الدعاء الى خصوص المركب الواقعى التام الاجزاء والشرائط مجازا بعلاقة الكل والجزء او لغيرها من المناسبات الثابتة بين الدعاء وبين ذلك المركب واما استعمالها فيما ينقص من هذا المركب او ما يزيد فهو مبنى على ملاحظة ذلك الاستعمال المجازى الاولى تنزيلا للناقص بمنزلة الكامل مسامحة على نحو التنزيل المتعارف الشايع فى المقادير على ما نرى الوجوه المحتملة فيها من غير فرق الا فى ان المنزل عليه المتسامح فيه فى المقادير معنى حقيقى لها وفى

الفاظ العبادات معان مجازية وعلى هذا تترتب الثمرة وهي الاجمال في الالفاظ المجردة ايضاً لان الاستعمالات المقرونة بالقرينة
الصارفة لا بد ان تنزل حينئذ على ذلك المركب المخترع الاولى لصيرورته اصلاً بالقياس الى غيره في استعمالات الشارع لابتناء الاستعمال
في الاعم او الفاسد على التنزيل او التسامح الذين لا يصار اليهما الا بالقرينة لكونهما ايضاً مخالفين للاصل كالتجوز فكما ان حمل الالفاظ
على المعاني الشرعية محتاج الى القرينة بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فكذلك الحمل على ما هو مبني على ملاحظة تلك المعاني
المجعولة بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي فح فان وجد قرينة معينة للمراد من حال او مقال فهو والا فالواجب حمل اللفظ
على المجاز الغير المبني على المسامحة وبعبارة اخرى ان المعنى الصحيح يحتاج الى قرينة واحدة وهي الصارفة عن المعنى اللغوي اذ بعد قيامها
لم يحتج في حمل اللفظ عليه الى ارتكاب امر يمكن دفعه بالاصل بخلاف الاعم او الفاسد فانهما بعد قيام تلك القرينة محتاجان الى قرينة
اخرى دالة على التنزيل او التسامح والا فمقتضى الاصل عدمهما هذا هو الوجه الصحيح في كون الاستعمال في الصحيح اصلاً في طوائف الثلث في الطوائف الثلث
وقد يوجه ذلك بوجه اخر وهو ان يكون الاستعمال في الاعم او الفاسد بزعم الصحيحي مجازين منسبكين عن المجاز الاول نبدء على الصحيحي
المجاز المبني على ملاحظة مناسبة المعنى اللغوي فما هو المعنى الصحيح واما ما عداه فهو مجاز منسبك عن هذا المجاز ومبني على ملاحظة
المناسبة بينه وبين المجاز الاول اعني الصحيح وهذا ان يصح كون الاصل في مجازات لفظ الصلوة مثلا ارادة المعنى الصحيح فيحمل عليه مع
قيام القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي نظراً الى ان سبك المجاز عن المجاز مبني على ملاحظة المناسبتين ومقتضى الاصل الانتفاء في
احديهما في صورة الشك الا ان الالتزام به مع كونه ترجيحاً على الغيب اذ لا شاهد له في العقل والاثر بخلاف الاول فان بناء العرف على
المسامحة في المقادير كما تشاهدها بالحس والعيان شاهد صدق عليه من دون استناد متكلف ويختلف حيف الى الشارع لان ملاحظة
المناسبة بين الصلوة الصحيحة والمعنى اللغوي اعني الدعاء ليس فيها تكلف لم يكن في ملاحظتها بين الدعاء والصلوة الفاسدة المشتملة
على بعض الاذكار والادعية كالقنوت والسورة مثلا مع ان انسباك المجاز عن المجاز مع سخافته او ندرته وعدم وجوده في الا الأركان
الاستعمالات العرفية مطلقاً فضلاً عن استعمالات العظماء الذين اعترفوا بالعجز عن ادراك بعض ما في الكتاب العزيز من وجوه الفصاحة
والبلاغة بعيد العلم والظن القوي بخلاف تكلف تنزيل عليه موارد الاستعمالات في الاعم او الفاسدة على كثرتها **والحاصل**
ان دعوى الصحيحي هذه المجازية مصححة لما يدعيه من حمل الاستعمالات المجردة على المعنى الصحيح وجعل الاصل في المجازات الشرعية عكس الاعمي
لكنها لوضوح فسادها مما نعلم جزماً بعدم كونها مبنى الاختلاف في هذه المسئلة المعروفة هذا نحو من مذهب الصحيحي بناء على عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية على تقدير لو صدقناه وجب تنزيل الخطاب المجرد على المعنى الصحيح دون الاعم واما الاعمي فله دعوى انحصار
جميع استعمالات الشارع تلك الالفاظ اولاً واخراً في المعنى الاعم واستناد فهم خصوص من الصحيحة او الفاسدة منها الى القرائن الحالية
نظير اطلاق المطلق وارادة المقيد من التقييد بالمنفصل والمتصل كما هو الشأن في الاستعمالات المجازية المتعارفة في لسان العرب
فان ارادة خصوصيات الاشخاص من الالفاظ المجازية كالاسد في زيد في قولهم رأيت اسداً يرمي كلها مستندة الى قرائن الحال والمقال
على وجه تعدد الدال والمدلول ولذا اوردنا على بعض من زعم وجود سبك المجاز عن المجاز مستنداً لا يصح قولنا جائني اسد يرمي مع
ان المجاز ليس الا تعدد وليس بينه وبين الحيوان مناسبة الا بواسطة الشجاع الذي هو من موارد العلاقة المرخص فيها اعني المشابهة
بان المعنى المراد بلفظ اسد في نحو هذا الاستعمال هو الشجاع وانما جاء الدلالة على خصوصية زيد من دون قرينة المجيء في المثال وبقرينة
اخرى في سائر الامثلة وعلى هذا فيكون الاصل في استعمالات الصلوة بعد قيام القرينة الصارفة هو ارادة المعنى العام على الصحيح ولكن
ان يستدل به في كون الاعم هو الاصل الى الوجه الثاني الذي وجهنا به المذهب الصحيحي يحمل استعمالها في الصحيحة والفاسدة مجازين
منسبكين من الاعم **وفيه** ما عرفت واما احتمال كونهما من باب المسامحة او التنزيل فغير جار في المقام لان الصحيح اتم واكمل من الفاقد
المشارك وشرط التنزيل والتسامح كون المنزل انقص من المنزل عليه فقد نعم يتصور فيه التشبيه وعلاقة الكل والجزء لكن مرجعه الى سبك
المجاز من المجاز وقد ذكرناه على بعد لانه مشروط بما اذا لم يكن المجاز الثاني مناسبا للمعنى الحقيقي مثل مناسبة المجاز الاول له الصحيح
الفاسد مناسبتهما للدعاء ليست باضعف من مناسبة الاعم له **الامر الثاني** محل النزاع كل لفظ نقله الشارع من لفظه او معنى
والمراد بالنقل اللفظي نقله الى معنى اخر مغاير لمعناه اللغوي وبالمعنوي استعماله كذلك من دون نقل فلا يجري في الالفاظ التي اسند بها
في كلمات الشارع معانيها العرفية كالقضاء والقصاص والالتقاط ونظائرها لكن يشترط على التقديرين كون المعنى مما يتصف بالصحة
والفساد فلو نقل لفظ الى معنى غير متصف بهما لم يجر فيه النزاع وكذا لو استعمل مجازاً في معنى كذلك ومن ذلك لفظ الايمان والكفر
العدالة والفسق والطهارة والنجاسة والجنابة والحدث بناء على مغايرة معانيها الشرعية لمعانيها العرفية واما ما لا اختصاص

في بيان محل النزاع بين الصحيحي والاعمي

بها فهو ان يكون للمعنى اثر شرعي او عرفي مقصود للفاعل مترتب عليه تارة وتختلف عنه اخرى بنقصان ببعض ما يعتبر فيه من الاجزاء و الشرائط واحترزنا بالاثر الفاعل عن الحكم الشرعي اذ لا عبرة بالاتصاف بالوصفين ولذا لا يفهم مثل الملواط البهائم مع عدم استتباعه لاحكامه الكلية والوضعية احترازا وينقدح من تخير محل النزاع على هذا الوجه امور احدها خروج الفاظ المعاملات عن محل النزاع بناء على ما حققنا في المسئلة السابقة من عدم استعمال الشارع اياها في غير معانيها اللغوية وان جعل اثر ما اثارها المقصودة شروطا مقررة وذلك لان معانيها العرفية امور لا تتصف بالتصحيح والافساد مع قطع النظر عن الشروط الشرعية اذ البيع مثلا على تحقق عرفا باستتباع اثر الذي هو النقل العرفي فليس لافساد البيع العرفي فرد لا يترتب عليه ذلك الاثر حتى يتصف بالفاسد نعم لو ثبت استعمال الشارع اياها في فرد خاص من ذلك المعنى العرفي وهو الجامع للشرائط المقررة كلا او بعضا جرى فيه النزاع المتقدم ايضا لكن الثابت انما هو الاستعمال في فرد ذلك المعنى العرفي وكون الزيادات شروطا خارجية مستفادة من الادلة الخارجية على نحو تعدد الدال والمدلول وفرق بين استعمال المطلق في المقيد وضعا ومجازا وبين استعمال المرفق المطلق وافادة المقيود من الخارج فان قلت اذا جعل الشارع المعنى البسيط عرفي بعض الشروط في حصول اثره المقصود العرفي اقتضى ذلك اضافة بالتصحيح والافساد شرعا لان جعل الشروط لشئ يوجب اتصافه بالمشروط في نظر الجاعل الى صحيح مترتب عليه الاثر وفاسد غير مترتب عليه ذلك فما ذكرت من عدم جريان النزاع في الموضوعات العرفية مطلقا غير صحيح قلت لو كانت الشروط الشرعية شروطا لحصول الاثر وهو الملك في البيع والزوجية في النكاح حتى ان العقد الفاقد لها لا يترتب الاثر المقصود وانعدام ما ذكرت من جريان النزاع لثبوت ملاك التصحيح والافساد في المستعمل فيه الشرعي ح ولكن القائل ان يقول انها شروط لترتب الاحكام على ذلك الاثر شرعا بان يدعي حصول الملك الواقعي بالبيع الفاسد برجوع الفاسد الى سلب الاحكام عرفا فان بنى على ان بيع الخمر مثلا يفيد اثره المقصود للبايع لكن ذلك الملك ليس بمحترم واقعا لكن الشارع لم يجوز ترتب الاثر الملك عليه لم يتصور في المعاملات ذلك النزاع لان مناط التصحيح والفساد في الاشياء ليس على كونها بحيث يترتب عليها احكامها الشرعية او العرفية او لا يترتب بل على ما حققناه من ترتب الاثر المقصود الفعلي على عدمه ومن هنا اوردنا على من زعم جريان اصل التصحيح في الالفاظ المشكوك في كونها واجدة الشرائط احكام اللفظ اذ فائدتها الاتية عرض الملفوظ ليس هو التوصل الى احكام الملفوظ بل التوصل الى الملك العرفي وهو من لوازم ذات الالفاظ الواقعي الخارجي سواء كان على شروط احكام اللفظ ام لا وان شئت توضيح الفرق بين الاثر المقصود والحكم لاحظ الموضوعات التي رتب الشارع عليها احكاما تختلف عنها احيانا كالجنابة ونحوها فانها تمام ما رتب الشارع عليها احكاما منها الغسل مع ان الجنابة غير المترتب عليها وجوب الغسل مثلا لا تتصف بالفساد كما لا يخفى وهذا من بدايع الفوائد التي يجب حفظها واعتبارها حتى ان الاقوى في النظر كون الشروط شروطا للتاثير خصوصا على القول بعدم جعل الاحكام الوضعية وان العقود اسبابا فغير كشف عنها الشارع فالمجعول هو القول بدخولها في محل النزاع ومرجعه الى سقوط اشتراط نظر الشارع لفظا او معنى الثاني ان الموضوعات العرفية غير المركبات كالفاظ مما لا يتصور فيه مثل هذا النزاع فلا يتاتى في لفظ النار مثلا هو موضوع للتصحيح والفاسد لان اثارها المقصودة لا تنفك عن وجودها الواقعي نعم لو كان المعنى العرفي مما يتصف بالتصحيح والفساد باعتبار كونه معدا للاثر المقصود تارة وغير معد له اخرى جرى فيه النزاع حتى فيما كان من الفاظ الاثر المقصود من الابارج اسهال الصفراء فكل ما يفيد ذلك الاثر من افراد الابارج فهو صحيح والا فهو فاسد وهذا جيد وقد يقال باسقاط الاول لان الذاتي للشئ لا يختلف عنه فكل ما يترتب عليه الاثر المقصود لابد ان يكون لاجل وجود مقوماته او فقد شرطه كقابلية المحل ومثل ذلك لا يعد فسادا لان صحة الشئ ان دخل في طبعه كان معدا للاثر مع استكمال الشرائط كقابلية المحل وغيره وبعد تعذر شرائط الاقتضاء فلم تكن مفقودة فهو في هذه الحالة غير مؤثر فالمعتبر في التصحيح المتنازع فيها هي القصة الفعلية دون الشانية نعم الظاهر ان الموضوعات العرفية غير الشرعية على تقدير صحة انقسامها الى الصحيح والفاسد موضوعة للصحيح الشاني الذي هو اعم من الصحيح الفعلي فلو قيل بكونها اسامي للاعم كان له وجه كما انه لو قيل بانها اسامي للصحيح كان وجيها ايضا وسيأتي توضيح الحال فيه في التنبيهات انتهى وما ذكرنا امكن اسقاط اعتبار نظر الشارع لفظا او معنى في محل النزاع كالفاظ المعاملات على تقدير بقائها في المعاني اللغوية في استعمالات الشارع ورجوع الزيادات الى شروط تحقق ما يقصد بها من الاثار كالملكية والزوجية لا الى ترتب الاحكام كما مر تفصيله الثالث ان مذهب الخاصة في الحقيقة الشرعية ان كان هو بقاء الفاظ العبادات والمعاملات في معانيها اللغوية كما فهم ذلك جماعة من دليل الخاصي على النقيض وان كان في غير محله على ما عرفت وجهه فقد ظهر وجه الجريان في عدة من الفاظ المعاملات واما الالفاظ العبادات فعلى هذا القول تخرج عن قابلية الجريان لان معانيها اللغوية ليست مما تتصف بالتصحيح تارة وبالفساد اخرى اما عرفا فواضح واما شرعا فلان الزيادات الشرعية عند هذا القائل شروط لاستتباعها الاحكام الشرعية

المجعول لها لا لاثارها المقصودة للفاعل اذ الطهارة والغسل مثلا لبست شرطين لصحة الفرض المقصود من الدعاء بل سقوط التكليف المتعلق ببرو باموره واخروا لافرق في ذلك بين القول بان تقييد المطلق مثلا او منفصلا مجاز كما ذهب اليه المشهور وعدمه فانه يخيل من جريان النزاع على التقدير الاول لكون المعنى مما اعترف فيه الشارع وهو المناط في جريان النزاع ليس على ما ينبغي لان هذا النحو من التصرف لا يوجب الفساد المعنى المصطلح فيه بالتصحيح والفساد **الرابع** ان التسمية بين محل النزاع في هذه المسئلة وبين ما ثبت في الحقيقة الشرعية عموم من وجه فقد يكون اللفظ مما ثبت في الحقيقة الشرعية ولا يجري فيه هذا النزاع مثل لفظ الجنابة والظاهر ان لفظ اللعان من قبيل لفظ الجنابة فانه ليس مما يترتب عليه اثاره المقصودة ثانية ولا يترتب اخرى وان كان مختلفا من حيث ترتب الاحكام الشرعية وعدمها فما ذكره بعض المحققين من جريان النزاع فيه بناء على استعمال الشارع له في غير معناه اللغوي غير واضح **الامر الثالث** ان الصحيح بطلوق القرء على معنيين احدهما تمام الاجزاء وبقابل الفاسد بمعنى الناقص وهذا الاطلاق يختص بالمركبات والثاني ما يترتب عليه الاثر وبقابله ما لا يترتب عليه فذلك وهذا يجري في المركبات وفي البسائط التي كان فاقدها لاثارها مشروطا بامور خارجة عن حاق المعنى **واما** العلماء فالمتكلمون منهم يريدون بالصحة في العبادات موافقة الامر والفقهاء اسقاط القضاء وليعلم ان اطلاق الصحيح في هذه المسئلة مبني على ملاحظة اطلاقه العرفي فلا بد ان ينزل على احد المعنيين الاولين والادنى بكلماتهم والاخير بادلتهم هو المعنى الثاني فالصحيح يدعى الوضع مثلا للماهية المفيدة للاثر المقصود ولان مرادهم الماهية بجميع الاجزاء والشرائط والاعم وضعها للاعم من المفيد وغير المفيد سواء كان عدم الافادة باعتبار نقصان الجزء او انتفاء بعض الشرائط خلافا لما ذكره الرئيس البهبهاني قدس سره في حاشية المعالم حيث جعل النزاع في الشرائط خاصة بعد التسالم على اعتبار الاجزاء كلا في المسمى ومرجعه الى اعتبار المعنى الثاني واخراج بعض افراد الفاسد عن مفهوم اللفظ بانضمام القرينة بين ما كان عدم حصول الاثر المقصود فيه باعتبار نقصان الجزء وبين كل ذلك الصريح كلام غير واحد في مبحث المجمل والمبين من عد الاجمال في مثل الصلوة الآتية فتح الكتاب على تقدير كون الصلوة موضوعة للصحيح فانها لو كانت للاعم كان مجملا حيث ان الاجمال على تقدير كونها للاعم مبني على مشي الماهية مع عدم الفائدة حتى يرجع النفي بحكم دلالة الالتزام الى صفة الصحة او الكمال ونحوهما ثم يمكن ارجاع النفي المسلط على الفاسد في المركبات كونها فاقدة الاجزاء والشرائط او فائدة بعضها ومن اجل ذلك لم يفرقوا في الثمرة بين الاجزاء المشكوكة والشروط واتما قلنا ان الصحيح المتنازع فيه هو المعنى العرفي لان التصحيح بمعنى موافقة الامر واسقاط القضاء لو كان معتبرا في الماهيات الشرعية لزم توقف الموضوع له على الحكم المتوقف عليه الامر وهو الطلب حكم من احكام الصلوة مثلا فلو اخذ بها لزم المحذور واسقاط السيد بهجته ولذا قلنا ان اوامر العبادات الاولية على القول باعتبار قصد القربة في مسمياتها اوامر مقصود بها حين بها للتوصل الى الامر الحقيقي الثابت بالاجماع فقوله ايتوا الصلوة امر صوري متعلق بذات الصلوة الغير المعتبر فيها بعد موافقة الامر والامر الحقيقي هو المتعلق بها هية الصلوة المقصود بها امتثال ذلك الامر الصوري فصار الحاصل غيرا **والعجب** من غفلة بعض المحققين حيث ذكر في شبهة المسئلة ان الصحيح المتنازع فيه هل هو الموافق للامر الواقعي خاصة او الاعم منه والامر الظاهري ومنشأ الغفلة حسبما ان المراد بالصحة والفساد في المقام ما جرى عليه اصطلاح العلماء تنزيلا للالفاظ الصادرة من كل عرف على مصطلحهم ادعى تخيل ان الصحيح ما كان مستتبعا للاثر ومفيدا للفائدة كما هو مقتضى الاطلاق العرفي والعبادة الغير الموافقة للامر الشرعي باعتبار عدم كونها مأمورا بها لغو محض لا فائدة فيها اصلا لو لم يكن فيه مفسدة او المنزل على ظاهرها استدل به بعض المقصرين على كون الالفاظ موضوعة للاعم من انها لو كانت موضوعة للصحيحة للزم التكرار في مثل قولهم ايتوا الصلوة فان مقتضى هذا الاستدلال اعتبار الطلب في المسمى وكون الصحة المتنازع فيها موافقة العبادة للامر الفعلي الصادر من الشارع ويندفع الاول بان الاصوليين ليس لهم اصطلاح في لفظ الصحة فلا بد من تنزيل كلامهم على المعنى العرفي مضافا الى عموم النزاع للمعاملات كلا او جلا او بعضا فلا بد من التفكيك بين الصحة فيها والصحة في العبادات والثاني بان كون المسمى صحيحة نافعة منشأ لترتب الاثر المقصود لا يستلزم اعتبار موافقة الامر في المسمى لانا نقول ان لفظ الصلوة مثلا موضوعة لذوات الاجزاء الجامعة للشرائط المقررة التي كان مأمورا بها وموافقة للامر بها من غير مدخلية الموافقة الامر في المسمى فالمسمى بها ذات العبادة الموافقة للامر من غير اعتبار صفة الموافقة فيه مفهوما او مصداقا في المسمى وهذا ليس تفسيرا للصحة بمفهوم موافقة الامر ومصداقها حتى يرد ان المراد بذلك الامر ما ذا لان ان الامر الفعلي من الامور التي يختلف بالعلم والجهل بخلاف ذوات تلك الافعال الجامعة للشرائط فانها امور واقعية لا اختلاف فيها الا الاختلاف الواصلة من الشارع بحسب احوال المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض **واستوضح الحال** بملاحظة وضع الالفاظ المعاجين التي يخترعها الاطباء فان هذه العبادات المركبة معاجين الهيئة وضعت لمعالجة امراض المعاصي والنقائص

فى ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم

التى هى من لوازم دار الدنيا الخ رجحها المحكم التحقيق للفاظ العبادة ترجيحا عليهم فكما ان الفاظ المعاجين موضوعة لامور مركبة عديدة مقررة بالشرائط المقررة على العقول بكونها اسامى للصحيح منها فكذلك الفاظ العبادات مثلا موضوعة عند الصحيحى لافعال عديدة جامعة للشرائط المقررة فكما ان الحاجة الى اكل المعجون ليس من الامور المعتبرة فى مدلول الفاظها كذلك الحاجة الى فعل العبادات المقتضية لمعلق الطلب الامر بها ليس معتبرا فى مدلولها وما يقصد من الفاظها وانما الفرق بينهما فى شئ وهو ان شرائط الامر بالعبادات لما كانت شروطا للصحة المامور بها بخلاف شرائط الوجود فلا جرم يمنع تحقق مدلولها اذا لم يكن مامورا بها انما العدم تحقق بعض شروطها شبيها وخاصتها بخلاف المعاجين فان شرائط الحاجة الى شربها واكلها لما لم تكن شروطا للوجود وخاصتها فلم يتوقف حفاظتها على تحقق ما ان الحاجة الى اكلها دام الطبيب لدشاذا باكلها **والحاصل** ان مراد الصحيحى ان الالفاظ موضوعة للشئ الذى وجوده موافقة الامر دون الاثر من غير مدخلية لصفة الموافقة مفهوما او مصداقا فى المسمى وكذا ترتب الاثر ولا ملازمة بين كون الشئ لائقا للمعنى فى الوجود الخارجى وكونه معتبرا شطرا وشرطا فى مفهوم اللفظ فموافقة الامر وترتب الاثر وان كانا بلا زمان للمعنى المقصود من لفظ الصلوة عند وجودها الا انهما غير معتبرين فى المعنى شطرا وشرطا وهذا مع وضوحه يدل عليه امور احدها ان موافقة الامر لو اعتبرت فى مدلول لفظ الصلوة لزم ان يكون وضع لفظ الصلوة عند الصحيحى مثل وضع اسماء الاشارة لاشخاصها على معنى حرفى هو الطلب وموافقة كاشتمال اسماء الاشارة على معنى الاشارة ونحوه مع وضوحه يظهر من ملاحظة الاستعمالات لفظ الصلوة فى المعنى العام الكلى كما فى قولهم الصلوة عمود الدين وقولهم الصلوة خير موضوع وقد سبق فى مبحث الاوضاع انحصار هذا النحو من الوضع فى الالفاظ التى لم تستعمل فى المعانى الكلية ابدا **وثانيها** ان اعتبار الطلب فى مفهوم الصلوة مثلا يوجب التزام الصحيحى باستعمالها فى مخولهم نعم افهموا الصلوة فى الفاسدة وارى صحيحى يلتزم بذلك بل الظاهر انه مما يذكر على الفريقان اذ الاعميون مصرحون بان المراد بها فى سبأن الامر هو الصحيح ولو بطريق نقد الدال والمدلول كما سيأتى التنبيه عليه ان شاء الله فتأمل واما الملازمة فواضحة لان اعتبار موافقة الامر المتعلق بها فى مفهومها يستلزم المجاز والمشاركة اعنى توقف الحكم على الموضوع المتوقف عليه وهو ظاهر بين فلا بد ح من تجريد الصلوة عن الطلب حين تعلق الامر بها والتزام كون المامور به هى الفاسدة وهذا هو المدعى **فان قلت** لا مخرج فى الالتزام بفساده بهذا المعنى ضرورة ان متعلق الاوامر انما هو نفس الافعال المقرونة بالشرائط عند شرط الطلب وهو مما يتسالم عليه الفريقان وانما المنكر هو كون المامور به فاسدا باعتبار فقدان بعض الاجزاء والشرائط **قلت** اولا ان الطلب ايضا من شرائط الصحة فى العبادات كسائر الشروط فلا فرق بين الفساد الناشى من فقد هذا الشرط وسائر الشروط **وثانيا** ان نسبة الكلام المذكور وحمل الصلوة مثلا على معنى ثم الخروج عن معناها اللغوى والشرعى انما على مذهب الاعمى فلا يخفى ضرورة كون المعنى الشرعى عنده هو الاعم لا خصوص الافعال المجردة عن وصف الطلب واما الصحيحى فلان المسمى بالصلوة شرعا على مذهبه هى الافعال المقرونة بالشرائط والطلب فحملها على مجرد الافعال مع الشرائط التزام بما شئنا لها فى سبأن الاوامر فى غير المعنيين **وثالثها** ان اعتبار قيد الطلب فى مدلول الالفاظ حيث لا طائل تحته اذا الغرض من ملاحظة شئ فى الموضوع له كشف اللفظ عنه بالمطابقة او بالتضمن او الالتزام ومعلومية ان لفظ الصلوة بنفسها ولو بعد تصريح الشارع بملاحظة الطلب فى مسماها لا يدل عليه بل الدال عليه بدان يكون شيئا اخر هذا ويمكن الذب عن هذا الوجه والوجه الاول بدعوى ان المعتبر فى لفظ الصلوة مفهوم الطلب لا مصداقه كلفظ المطلوب من غير فرق فى الامر بين العموم والخصوص فى الصلوة موضوعة للمطلوب خاصا فى المفهوم مجملا مقرونا بمفهوم الطلب كمعنى المطلوب فلا يرد كون هذه الالفاظ من المبهمات والحروف فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له ولا كونها مشتملة على معنى حرفى نسبى كما يظهر بالتأمل ولا كونها قاصرة فى الدلالة عليه لا بمؤونة التصغير لان الموقوف على التصغير هو المقصود بحيث لفظ الطلب لا تصور مفهومه لا تحصل من نفس اللفظ المفرد واما الوجه الثانى فالظاهر عدم ابتنائه على ذلك لان الامر بمفهوم مأخوذ فيه الطلب يبتنى على سبق وجود الطلب مثلا اذا قال المولى افعل مطلوبى او مطلوبا فى فهذا القول انما يصح اذا كان قد سبق منه طلب شئ والا كان لغوا محضا لا طلب سابقا كما هو المفروض فى الاوامر الابتدائية فلا بد من تجريدها عن اللفظ الواضع فى جزئها عن بند الطلب فى هذا الحد ولا يلتزم احد الفريقين **وفيه نظر** اما فى قدح من نعم ان لازم مذهب الصحيحى لزوم التكرار فى قولهم نعم افهموا الصلوة لكن الدعوى المذكورة لكمال ركاكتها وسخافتها لا ينبغى المصير اليها اذ الظاهر على تقدير اعتبار الطلب فى مفهوم الصلوة اعتبارا ومصداقا فى حقيقة المخترعة لانها التى يتوقف عليها صحتها كما لا يخفى وبالجملة لا استرابة على ان الصلوة عند الصحيحى لم توضع لمعنى اعتبر فيه الطلب شطرا او شرطا بل انما وضع لمعروض الطلب من غير مدخلية له فى المسمى باحد الوجهين لعدم مساعدة شئ من ادلة على ذلك خصوصا

المتبادر الذي هو اشهرها وافواها الى المتبادر من لفظ الصلوة ليس سوى الماهية المخترعة الجامعة التي هي المعروضة للطلب ملزوم لهذا مضافا الى قيام عباده موافقة الامر الظاهري في المستحبي يرجح الى القول بالتصويب في موضوعات الاحكام كما سيتبين في التنبيهات انشاء الله فلا وجه للوسوسة في ان المراد بالصحيح هو الموافق للامر الواقعي او الاعم منه ومن الظاهري **فان قلت** ليس من شرائط صحة الصلوة قصد القربة التي هي عبارة عن قصد موافقة الامر فكيف يمنع اعتبار موافقة الامر في مدلول اللفظ **قلت اولا** ان اعتبار قصد موافقة الامر لا يوجب اعتبار الموافقة نفسها حتى يلزم ان يعتبر في مفهوم الصلوة معنى جزئي نسبتي اعني الطلب فتامل **وثانيا** انما نمنع توقف صحتها على قصد القربة بالمعنى المزبور اعني بنية موافقة الامر ونتدعي ان المعتبر في الصلوة مطلق القربة ولو بان يكون الداعي اتيان العمل حسنا للثواب او محبوبيته عند الشارع حتى لو وصلنا الى تلك المحبوبية بلفظ اخر غير الامر مثل لفظة الصلوة فربما ان كل نفي ونفي كانا في ايجاد العبادة الصحيحة ايثانها بداعي كونها محبوبة للمولى تم من وجوه القربة كون الداعي موافقة الالزام وامر المولى ولكنها غير منحصرة في ذلك على ما حققنا في محله وانما اشتهر تفسيرها بها لكونها اسهل وجوه تحصيلها للعوام والخواص واحوطها في الانظار القاصرة هذا ثم ان شرائط الصحة منها ما يوجب الاخلال بها لدى العبادة المشروطة بها اداء وقضاء ومنها ما لا يترتب على فوته شيء من الامرين ولا اشكال في دخول طائفة الاولى عند التصحيحي تحت مدلول لفظ العبادة شطرا وشرطا **واما الثانية** فهي على قسمين لان عدم المدارك فيها يكون لاجل كفاية الامتثال بالامر الظاهري وجعل الشارع اياه بدلا عن امتثال الامر الواقعي وحاصل امضاء الشارع لذلك العمل الفاسد على فساده باعتبار مصلحة راعيه في ذلك مثل كفاية الصلوة المستصحبة الطهارة اذا ذكرها في خارج الوقت على القول بعدم القضاء عن الصلوة الواقعية الجامعة للطهارة الواقعية فقد يكون لاجل اختصاص شرطيتها بحال العلم والالتفات كالطهارة الخبثية فان الصلوة مع نجاسة البدن او الثوب لا تعاد ولا تقضاء عند جماعة لكن عدم الاعادة ليس لاجل اتمام امر ظاهري مقام الامر الواقعي انا لفاقد الامر له بل لاجل اختصاص شرطيتها بحال العلم والالتفات والفرق بينهما احسن الاعادة احتياطا في الاول دون الثاني لان المفروض في القسم الثاني وقوع العبادة جامعة لجميع الشرائط الواقعية فيخرج المقام عن موارد الاحتياط **واما الطائفة الاولى** فلا اشكال في دخولها تحت المستحبي كالقسم الاول **واما الثانية** فقد يقع بعد اعتبارها نظرا الى تمامية العبادة بدونها وانتفاء هذا والاظهر عدم الفرق لان الشرط في القسم الثاني انما هو القطع بوجوده لا نفس الوجود فتعلم هنا ان تمام المعلوم في القسم الاول في كون كل منهما معتبرا في صحة العبادة وبه يمنع شرطية القطع ايضا في القسم الثاني فلو غفل المصلي عن النجاسة ودخل في الصلوة غير ملتفت اليها كانت الصلوة صحيحة تم بعض الشروط العلمية كذلك يعني يعتبر في العبادة احرازها قبل الدخول فيها بحيث لو دخل فيها وهو غافل لم يجز كعدالة الامام في صلوة المأموم فانها ليست على حد تحقق القسم الاول عنها بوجب الاخلال باعادة العبادة لا من قبيل الطهارة الخبثية حتى يكون شرطيتها منحصرة في صورة العلم والالتفات بل الظاهر انها تشترط في صحة صلوة المأموم احرازها بعدالة الامام قبل الاقتداء سواء وافق الواقع ام خالف على القول به نظير الاسلام فانحى التفصيل وجعل ما هو من قبيل الطهارة الخبثية خاصا عن المستحبي دون ما هو من قبيل عدالة الامام واسلامه وانكان قد يشكل في ذلك بان اخراج القسم الاول بقيد يخرج الاجزاء والشرائط الركنية رأسا لان جزئيتها ايضا منحصرة في حال العلم والالتفات ولذا لا يحسن الاعادة لنسيان القراءة والسورة مثلا وهذا مما لا يمكن نسبته الى التصحيحي لانا سبكلنا لهم في مثل الصلوة الا بقاء محل النزاع حيث بنوا امرهم على كون الصلوة موضوعة للصلوة المنحصرة والفرق بين الجزء والشرط لا يرجع الى محصل فلا اظهر عدم الفرق بين الشروط من هذه الجهة اعني جهة كونها شروطا واقعية وعلمية نعم يمكن الفرق بينهما بما يفرق بين الشروط الاختيارية وبعض الشروط الاضطرارية كما بانا الاشارة اليه انشاء الله لكن الفرق من هذه الجهة لا مساس له بجهة العلمية والواقعية **الامر الرابع** وهو انه الامور التي الاجزاء والشرائط مما تختلف في العبادات المختلفة بحسب اختلاف احوال المكلفين من حيث الصحة والمرض والسفر والحضر والعلم والجهل والذكورية والانوثية ونحوها من الاحوال التي لها مدخلية في كيفية العبادات وكيفها بل الامر في المعاجين والمركبات الطبية ايضا قد تختلف باختلاف المرضاء والامراض فقد يكون الشيء جزء لاحد ونا خر في وقت دون وقت او في حال دون حال وهكذا فالصلوة مثلا بحسب انواعها وافرادها ما هيات مختلفة شطورا وشروطا وليس بينها قدر مشترك يكون ملحوظا في حال الوضع والاستعمال لعدم معقولية الجامع في المفاهيم المتفاصلة كالواحد والاثنين بحيث يصدق على كل واحد منهما ومن الواضح ان حقيقة الصلوة ليست سوى عدة افعال مرددة بين الاقل والاكثر بحسب اختلاف الاحوال فقد تكون حقيقتها ثلثة اجزاء وقد تكون اكثر او اقل والجامع المشترك بين الزائد والناقص منها من غير ان يرجعا الى عنوان يكون كل واحد منهما مصداقا له لا يكاد يتعقل فاذا تبين ذلك فاشكال الامر على كلا الفريقين انما على الاعم

في الشروط العلمية

العفو في نصف الوضوء على الذاهبين

توضيح لابناء مذهبه على وجود قدر مشترك جامع بين نفس تلك الافعال الخارجية المختلفة الاجزاء زيادة ونقصانا حتى يكون ملحوظا في حال الوضع ويكون هو الموضوع له فهم تلك الافعال الخارجية المختلفة عموم الكل لافراده **والعجب** ان المحقق القمي رحمه الله اخذ التصحيح بهذا الاشكال مع ان رده عليه واضح لان التصحيح اولى بابداء القدر الجامع بين العبادات الصحيحة كما سنعرف من ابداء الاعمي بين الافراد الصحيحة والفاسدة ولا اقل من التساوي فكيف يتصحح ابطال مقالة التصحيحي باستلزامها القول بالمناهية للصلوة وعدم استلزام مقالة الاعمي لذلك واما على التصحيح فلما عرفنا بنا من عدم معقولية القدر المشترك بين الواجد والفاقد الناقص او بين الماهيتين المتباينتين مختلفان بالقيود المتضادة او المتناقضة اذ بعد اخراج الافراد الفاسدة عن مفهوم لفظ الصلوة مثلا واختصاصها بالافراد الصحيحة لابد ابتداء من تصوير القدر المشترك بين تلك الانواع الصحيحة والالتزام باوضاع متعددة والذي يمكن ان يصحح به مقالة التصحيحي احد امور **الاول** ان يلتزم باشتراك لفظ الصلوة مثلا بين الانواع الصحيحة لفظا وهذا هو الذي عده المحقق القمي رحمه الله وفسر به التصحيح **والثاني** ان يلتزم باختصاص الوضع والاستعمال ببعض تلك الانواع ويجعل الباقي ابدا لالذلك النوع فائدة ومجازات عنها كما في كلمات الشارع بان يدعى اختصاص الوضع بالعبادة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المقرونة في حق المكلف الحاضر العالم القادر المختار وكون باقي الانواع الصحيحة ابدالا عن تلك العبادة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء ويجوز عنها في مقام الامتثال وسقوط التكليف وان استعمال لفظ الصلوة فيها في لسان الشارع مبني على ملاحظة المناسبة بينها وبين الموضوع له الاولي **والثالث** ان يدعى الوضع للقدر المشترك بين الانواع الصحيحة ويجعل ذلك القدر المشترك معنى بسيطا ساريا في جميع تلك المصاديق المختلفة حتى يكون الاختلاف الحاصل في تلك المصاديق اختلافا ناشيا من خصوصيات الافراد ويعبر عن ذلك القدر المشترك بملزوم الطلب او معروضه المقرب وهذا مثل وضع الانسان لمعنى بسيط خارجي وهو الحيوان الناطق مع اختلاف افراده الخارجية بحسب الاجزاء الخارجية زيادة ونقصانا ولئن طالبهم الاعمي بتحديد ذلك القدر الجامع الذي هو ملزوم للطلب تاما او ناقصا **اجابوا** عن ذلك بان التحديد غير لازم بل يكفي تصوره بالعنوان المشار اليه بما عنى كونه مقربا وملزوما للطلب كما ان هذا المقدار من المتصور كاف في الاستراحة عما في المقام من الاشكالات وليس يلزم عليهم معرفة تفصيلا بكنهه اذ اللازم في مقام الوضع معلومية الموضوع له عند الواضع لا عند غيره كيف واحتمال القدر المشترك بين الافراد الصحيحة هنا ليس ابعد من وجود القدر المشترك بين افراد الواجب التخييري الشرعي كخصال الكفارة على ما يقضي به صريح العقل والبرهان وقد يعبر عن ذلك الجامع بمطلوبية الشئ وبان اللفظ موضوع لشئ مطلوب له وهو مفهوم واحد بسيط لا تركيب في نفسه اما التركيب في افراده الخارجية وهو غير قادح بل الامر كذلك في جميع اسماء الاجناس لان مصاديقها الخارجية مختلفة من حيث الاجزاء قلة وكثرة وفي هما مر في الامر الشائع من ان اسماء الطلب في متداول اللفظ يستلزم التقدير اعني تقدم الطلب على غيره ويجرد لفظ الصلوة عن الطلب اذا كان واقعا في حيز الاوامر الايجابية او مطلقا فراجع وتامل **فان قلت** ظاهر كلمات القوم وصريح بناء المشتهر على تركب معنى الصلوة وان الحمد والسورة والاركان اجزاء لها نفسها وعلى هذا التصوير في اجزاء لمقدمات وجود الصلوة **قلت** مقدمية تلك الاجزاء لها على حد مقدمية الفرد للكلي وجزء الافراد يقع عدة هاجزء للكلي ولو بعد ملاحظة وجود الكلي في الخارج فتامل **لكن يرد على الاول** منافاة الى بداهة فساده انخلاعا نقاضا الكل لان القول بالاشتراك اللفظي وتعدد الوضع من الشارع مما لا يلتزم به التصحيحيون قطعا وكيف يلتزمون به مع ان اثبات الوضع الواحد ومن خرط القتاد فضلا عن اثبات الاوضاع المتعددة ودعوى النزاع غير متفرع على ثبوت الوضع كما سيجري على القول بمجرد الاستعمال بعد تعليه فلا مانع عن القول بتعدد الاستعمال حسب تعدد المعاني التصحيحية مدفوعة منافاة الى ما عرفت من ان المتنازعين في هذه المسئلة هم الاكثر القائلون بثبوت الحقيقة الشرعية ولو لم يكن متفرعا عليه النزاع فهو على تقدير عدم ثبوت الوضع ليس هو مطلق الاستعمال بل الاستعمال الخاص الذي يكون اصلا بالنسبة الى سائر الاستعمالات المجازية كما سيجئ ومعلوم ان التصحيحي غير ملتزم بتعدد مثل هذا الاستعمال فتدبر **وعلى الثاني** ان الالتزام بعدم كون صلوة المسافر مثلا حقيقة وجعلها بدلا عن صلوة الحاضر مما يقضي بفساده صريح الاثار والاخبار وهكذا القول بان صلوة المرئة ليست مندرجة تحت اسم الصلوة المجعولة عند الشارع حقيقة وانما هي بدل عن الصلوة المجعولة اعني صلوة الرجل ويجوز عنها في حق المرئة والظاهر ان هذا ايضا مما ينقض الكلية على بطلانه وبطلان الاداء على فساده وتناكر الفريقان لبعضه **وعلى الثالث** وهو وجه الامور ان الالتزام بوجوب القول بوجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية مع انه خلاف الكل والجل لان الاصل في الاجزاء والشروط المشكوكة عند الاكثر وهم التصحيحيون البراءة وجعل الملازمة بين المقصود بالامر بالصلوة مثلا ليس بنفس تلك

الامر

الاخبار

الافعال الخارجية بل حصول ذلك المفهوم المقدور المشترك وان كان حصوله في الخارج موقوفا على تلك الافعال ح فلا بد في تحصيل ذلك العنوان الجامع الذي هو عنوان الامر بالصلوة او الغرض الداعي اليه من الاحتياط في مقدمات حصول التي هي الافعال الخارجية كما سبق في مسئلة البراءة والاشتغال من ان اجزاء الاصل في اجزاء الماهيات المركبة وشرائطها انما يجزاء إلى كون الماهية المركبة محصلة لعنوان يكون هو المقصود من طلبها والا كان الشك في شرطها وجزء من اجزاء ذلك المركب شكا في المكلف به ركونه مورد وجوب الاحتياط مثلا اذا علم العبد ان مولاه امر بشرب دواء مركب من اجزاء معلومة وشك في اعتبار جزء اخر ولم يعلم المقصود من هذا الأمر كان له الاقتصار على شرب الاجزاء المعلومة بعد العجز عن تحصيل العلم والظن باعتبار ذلك الجزء المشكوك فيه اتكالا على فتح مؤاخذة المجاهل واما اذا علم ان مقصود المولى من الامر بشربها انما هو التبريد او اسهال الصفراء مثلا فيجب عليه الاحتياط باتيان جميع الاجزاء المشكوكة تحصيلا للبراءة اليقينية بعد العلم بثبوت التكليف بذلك العنوان اعني التبريد والشك في حصوله بالاجزاء المعلومة ولذا ابطلنا مثل المحقق الخونساري في اجزاء الوضوء والغسل من اجزاء اصل البراءة بان الغرض من اوامر الوضوء والغسل هو نفس الغسلات الخارجية بل حصول الطهارة المعنوية والنظافة الباطنية فمع الشك في حصول الطهارة وجب الاحتياط في مقدمة وجودها اعني الوضوء والغسل **ويمكن ان يجاب** عن ذلك بعد النقض به على جميع المذاهب عامة المسالك في وضع الفاظ العبادات من القول بالوضع للأعم والصحيح بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز او بكل طريق بيده في المقام نظرا الى ان المقصود من اوامر العبادات ليس هو حصول نفس الافعال الخارجية كاوامر الواجبات التوصلية بل المقصود منها شئ يتوقف حصوله على تلك الافعال مع صدورها على وجه الطاعة نظير توقف التبريد على الافعال الخارجية في المثال المشار اليه وهذا لا يتفاوت فيه بين القول بوضعها لذلك الامر الذي هو المقصود بالامر او شئ اخر يكون مقدمة لحصوله ووجوده بان العلم بحصول ذلك العنوان الذي هو الموضوع له في الخارج على وجه الاحتياط ولو باتيان جميع الاجزاء والشرائط المشكوكة امر غير ممكن لاحتمال توقف حصوله في الخارج على اتيان الاجزاء والشرائط الواقعية مع العلم بكونها اجزاء وشرائط نظير توقف علم اتيان الافعال بعنوان الاطاعة والتقرب ومع هذا الاحتمال يستحيل العلم بحصوله في الخارج ولو باتيان جميع الاجزاء والشرائط المشكوكة وح فاما ان يقال ببقاء التكليف بالنسبة الى نفس الافعال او بسقوط التكليف رأسا بناء على ان تعذر بعض محتملات الواجب قبل تعلق الوجوب به موجب لسقوط التكليف كما تقرر في الشبهة المصورة الوجوبية والثاني خلاف الضرورة فضلا عن الاجماع والاقل لا يمنع من اجراء الاصل في اجزاء تلك الافعال لان اثر التكليف بالصلوة مثلا انما يتنجز الى نفس تلك الافعال فكانها المقصود بالامر دون العنوان العقلي المشكوك وهو حسن هذا وقد يوجه مذهب الصحيحي بالتزام البدلية في بعض الاشتراك في الباقي معنى ولفظا بقال ان صلوة الغراء والمطاردة وصلوة الخوف وصلوة المستلقي والمضطجع ونحوها مما لم يحفظ فيه صورة الصلوة وصورة الاركان بدال عن الصلوة الواقعية مجزية عنها في حق هؤلاء المضطرين واما صلوة المسافر وصلوة المريض ونحوها مما اشبهها في محافظة الصورة الصلوتية فهي على حد سواء في الاندراج تحت المسمى لفظا ومعنى وفيه بعد انه التزام بما لا يقول به احد في المجمل اذ الاشتراك اللفظي ولو بين نوعين من الصلوة الصحيحة مما لا يقول به الصحيحي ولا يساعد عليه شئ من الادلة الاتية والاشتراك المعنوي بين الباقي بتمامه الخصوص المتعلم انه اذا لم يقدر بين سعة دائرة ذلك القدر المشترك وضيقه مصداقا الى ان جعل ما ذكر من الصلوة ابدال الاناس لظاهر ادلتها فانها ظاهرة في كونها صلوة لا ابدالا **وهنا تحقيق اخر** يتبين به صحة مذهب الصحيحي قد سبق ذكره في مبحث الوضع وهو ان بناء اشتراك لفظ الصلوة بين الانواع اشتراكا لفظيا ناشيا من تشرع المشرع ولو في زمان الشارع بان كان الموضوع له عنده اخص هو الفرد الكامل المجعول في الخارج الحاضر في الحال في زمان الشارع على غيره من العبادات المأمور بها اثر ذلك المجعول الاتي اعني التقرب توسعا وتسامحا نظير مسامحة اهل العرف في اطلاق الفاظ المقادير المتصلة كالمن والرطل والذراع ونحوها على ما يناسبها وحقائقها الاولية في حصول الغرض والاثر من الاوزان والمقادير الناقصة والزائدة بالزيادة والنقصان الغير الفاحشين فيطلقون على الرطل الاسقاطا لاسم الرطل وعلى الذراع الاقطع لفظ الذراع فاطلاق لفظ الصلوة بعد اختصاص وضعه بفرد خاص من الماهيات الصحيحة على بقية الافراد كاطلاق لفظ الرطل على ما ينقص من المقدار المعهود بيسير من غير فرق الا في بلوغ المسامحة في اطلاق لفظ الصلوة الى حد يحقق في زمان الشارع او المتشرع وعدم بلوغ المسامحة في الفاظ المقادير الى ذلك الحد ولذا ينصرف عند الاطلاق الى المعنى الاصلي حضوصا في الاوامر الشرعية **وان شئت** مثالا اخر فعليك بما نحن فيه فانظر الى الفاظ المركبات العرفية كلفظ السكنجبين فان الملحوظ في حال وضعه كان هو المركب من الخل والعسل

بالاوامر

فشائع فيه رعيته الواضع وبنعته فاطلقوه على كل مركب بنفع فائدته من رفع الصغراء والبلغم الى ان وصلت المسامحة الى درجة الرفع حتى صاروا يطلقون على المركب من الخل والعسل وبالجملة هذه طريقة معهودة عند العرف في الفاظ المقادير المتصلة اذا وضع واضع لفظ المقدار متصل فسحبته رعية الواضع على اطلاق ذلك اللفظ بما دون ذلك المقدار في الفائدة من المقادير الاخر المقاربة مع المقدار الموضوع له في الاجزاء والخاصية مسامحة ثم ان المسامحة قد تبلغ درجة الحقيقة فيصير اللفظي بنصف التبعة وتوسعهم كما في لفظ المتكيفين وتظائره وقد لا تبلغ اليها كما في الفاظ الاوزان والمقادير هذا وذلك ان تصور سراية الوضع الى ما عدى المعنى الاولى على وجه التشريح من الاشتراك اللفظي وهو ان يكون المعنى الملحوظ في حال الوضع قد يكون جزئيا حقيقيا وقد يكون الموضوع له مع ذلك كليا وذلك كما اذا كان ذلك المعنى الجزئي فيه فائدة واثر كان الملحوظ في حال الوضع ذلك الجزئي باعتبار اشتماله على تلك الفائدة وحيث فالوضع يسري الى كل ما يوجد فيه تلك الفائدة على وجه الاشتراك المعنوي لان الوضع لمثل هذا الجزئي بحقيقته وضع لذلك المعنى الكلي الموجود فيه فهو من قبيل خاص الوضع وعام الموضوع له ونظيره في الاحكام الشرعية المستنبطة العلة وقد سبق منا توضيح كلا الوجهين في مبحث الوضع كما سبق ايضا احالة الجاهل هذا والعالم المحقق الشريف لمثل هذا الوضع اعني ما كان المعنى الملحوظ في حال الوضع خاصا والموضوع له عاما وان شئت توضيح المقام على وجه يرتفع منه غواشي الاوهام حتى نتعرف بما ابدينا من يقين فارجع الى ذلك المبحث فانا بينا هناك بيانا **فان قلت** سراية الوضع لفظا او معنى على احد الوجهين الى غير المعنى الاولى الملحوظ في حال الوضع يستلزم اندراج الافراد الفاسدة ايضا تحت المسمى فيثبت مذهب الاعمى فلم يكن ذلك تصويبا لمذهب المصحح لان اطلاق لفظ الصلوة على الافراد الفاسدة انما نشأ من حدا الاحتشام من عصر الشارع الى زمن المشرعة فان كان الوضع سريا لجميع المعاني المقاربة للمعنى الاولى كانت الافراد الفاسدة ايضا صلوة حقيقة ولو بنصف المشرعة وبتوسط التبعة في زمان الشارع والا فلا وجه لسراية الوضع الى الافراد المصححة الخارجة عن المعنى الحقيقي الاولى بشئ من الوجهين **قلت** اولا ان مسامحة العرف كون المسامح فيه مثل المعنى الاولى في الفائدة والخاصية اذ ما لا يترتب عليه فائدة المعنى الموضوع له لا يصور فيه المسامحة اعني التنزيل ثم يتصور فيه الاطلاق للمشابهة المصورة وهذا لا يؤول الى الوضع حتى يكون سببا لاشتراك اللفظ لفظا او معنى كان هذا الاستعمال على حد سائر الاستعمالات المجازية المبنية على ملاحظة المناسبة والمشابهة ونصف فائدة التبعة انما تؤثر في حدث الاشتراك اللفظي وصيرورة المعنى الثاني مثل المعنى الاولى في صحة الاطلاق اذا كانت مبنية على التنزيل والمسامحة والتنزيل الادعائي لا يصلح من العارفين بموارد التنزيل وهم اهل العرف الا بنا اذا كان المعنى الثاني من جميع الوجوه مقاربا للمعنى الاولى كما ذكرنا وفائدة فجوة التقارب في الكيفية والصورة ليس تما يكون منشأ للاستعمال الا تأمل الى الوضع سواء كان مع القرينة او بدونها بل يوقفنا قوله الى الوضع على تجرده عن القرينة المتصل على انوى الوجهين والقولين كما نقلناه وهذا القرن هو الذي يصحح محسن تصرف التبعة في اللفظ وتوسعهم دائرة الوضع وجعل المعاني الاخر مسامحة للمعنى الاولى في اطلاق اللفظ فانهم لما وجدوا الافراد المقصودة مثل المعنى الموضوع له في الاثر المقصود المنفعة المتصورة ولم يجدوا لها لفظا او الفاظا في العرف واللغة لكونها معاني بأكوة ومعاني محتاجة فاضت حاجتهم الى التعبير عنها بلفظ من الالفاظ كسائر المعاني المحتاج في تعبيرها الى الالفاظ فعبروا عنها باللفظ الموضوع لما يقاربها وجاورها كما ذكرنا وخاصة ناشئا بالوضع وابتناء من طريق نادرة المرور بخلاف الافراد الفاسدة فان حالها كحال سائر المجازات المغايرة للمعنى الموضوع له في شرط الاستعمال اعني لزوم ملاحظة المشابهة او نحوها من العلائق المعهودة ونصب القرينة وغير ذلك تما يعتبر في صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي **والحاصل** ان الافراد المصححة باعتبار كونها مشتملة على الفرض المقصود من المعنى الموضوع له صارت محلا للتنزيل والمسامحة بخلاف الافراد الفاسدة فانها على حد سائر المجازات في توقف الاستعمال فيها على ملاحظة العلاقة وعدم صلاحيتها للاستعمال على وجه التنزيل **وثانيا** ان الغرض في المقام تصوير المذهب المصحح وهو لا ينافي جريانه في المذهب الاعمى ايضا غاية الامر ان النزاع يرجع حينئذ الى سراية المسامحة الى الافراد الفاسدة كما يدعيه الاعمى لا كما يدعيه المصحح لكن الظاهر ان الاعمى لا يلتزم بذلك لانه يقتضي اجمال اللفظ عند الاطلاق ومن هنا يظهر ان الاوفق بمذاق المصحح هو الوجه الاول من كون الصلوة مشتركا معنويا بين الافراد المصححة لا مشتركا لفظيا بتوسعات المشرعة ونصف فائدة صلوة الحاضر والمسافر على مذهب مرتبة واحدة من حيث صدق الصلوة عليها ولبس صدقها على احد الصلوتين مثلا بتبعة صدقها على الاخر كما هو لازم للطريقة الثانية من سراية الوضع الى الافراد المصححة لعظم جهة المسامحة والتنزيل وبه يلزم المصحح حينئذ ان يتوقف عند اطلاق اللفظ في كون المراد به هو الفرد الكامل او فرد اخر من بقية الافراد المصححة فضلا بحكم الاشتراك في زمان الشارع والظاهر عدم التزامه

بذلك بل الاستعمال المجرد عنده محمول على المعنى الكلي الا ان بيّن ان الاصل في هذا النحو من الاستعمال استعمال اللفظ عند الاطلاق على الفرد الصحيح الموضوع له الاول لكونه اصلا بالنسبة الى الباقي ولانه مرجع لفظ الصلوة عند عدم قرينة المراد على صلوة المختار الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط وفيه تامل ومنع هذا بناء على مذهب المصنف واما على مذهب الاعمي فيتصور على وجوه **الاول** ان يقال ان الصلوة مثلا موضوعة لعدة اجزاء معينة مفصلة كالركوع والسجود والقيام ونحوها من الاركان واما باقي الاجزاء كالسورة والطهارة والتشهد فانها اعتبرت شروطا كالطهارة لا شطورا فلا يقدح فواتها في صدق اسم الصلوة ولا بضرابتمال اعتبارها في المسمى بالاطلاق مثل سائر الشروط وهذا هو الذي يلزم المحقق القمي من مجموع كلماته فراجعه بعد ما صرح بان بعض الاجزاء عند الاعمي من مقومات الماهية بحيث تنتفي بانتفائه فان اخر المسئلة ان ظاهر الاصحاب كونها الاركان من هذا القبيل ويرد عليه **اولا** ان لازم القول الالتزام بعدم صدق الصلوة حقيقة على صلوة المسافر والمضطجع ونحوهما مما ليس فيه صورة الركوع والسجود محفوظة لان الايماء ليس ركوعا ولا سجودا كما لا يخفى وكذا بناء القول بعدم صدق الصلوة على الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط عدا القيام المتصل بالركوع او تكبيرة الاحرام او بعض الاركان خاصة والبداهة قاضية بانهم لا يلتزمون ذلك فكيف يلتزمون مع ان المدار في الموضوع له عندهم على الصدق العرفي وغير خفي ان الصلوة المشتملة على جميع الاجزاء سوى تكبيرة الاحرام صلوة عرفا ولو كانت فاسدة وهكذا غيرها مما لا يخفى **وثانيا** ان تسمية فاتحة الكتاب مثلا جزء للصلوة غلط بيّن لانها غير معتبرة في الموضوع له لا حقيقة ولا عرفا فكيف تسمى بالجزء وتسمى الطهارة بالشرط ومما يدل على ما نبهنا عليه من انها جزء لفرد الصلوة وهو الصحيح لا لنفسها ولا مناقاة بين كون شئ جزء الفاضل وعدم كونه جزء للعام كالناطق فانه جزء لمفهوم الانسان دون الحيوان فقد تعرف الفاتحة والسورة ونحوهما معدودة عند الفقهاء والمشرعة من اجزاء الصلوة ضرورة ورجاع جزئيتها لفردها المتحرك من القول ومصاديقه المبدئية ومناقيضه لما هو المركوز والمعهود في اذهان المشرعة والفقهاء فاطبة من كونها اجزاء للصلوة نفسها **فان قلت** قد ذكرت انفا ان جزء الفرد يصح عده جزء للكلي ولو مع ملاحظة وجوده الخارجي لان الكلي الموجود عين الفرد الخارجي ولذا لا يتناكران على من يعد جوارح الانسان الخارجي اجزاء للانسان **قلت** هذا جيد فيما اذا اتحد الكلي والفرد الخارجي في الخارج ومن الواضح ان الركوع والسجود وسائر الاركان غير متحدة في الخارج مع العمل المركب منها ومن اجزاء اخر فتدبر هذا وربما توهم في هذا الوجه بان استعمال لفظ الصلوة في تمام الاجزاء يكون مجازا لان المركب من الموضوع له وغيره خارج عنه خروج المتباينين على وجه لا يمكن تصحيح كونه حقيقة ولو من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حسن وان كان للنظر فيه مجال يظهر بالتامل **والثاني** ما يستفاد من كلمات المحقق القمي ره وهو ان الصلوة موضوعة للمركب من جميع الاجزاء لكن التسمية عرفية وانكاك والمسمى شرعا بعض اعتبار جميع الاجزاء الواردة فيها في مفهوم اللفظ شرعا لا بنائي الصدق العرفي على الناقص فاللفظ موضوع للجامع الا ان الطرد بالتسمية في المركبات على العرف فقد يكون انتفاء الجزء سببا لسلب اسم الكل وقد لا يكون وفيه ان انتفاء الكل بانتفاء الجزء مقتضية عقلية لا يمكن القول بخلافها عقلا ولا شرعا ولا عرفا لان القواعد العقلية محكمة لا يطرق اليها ظهور بوجه من الوجوه وهذا نظير القول بانتفاء التهي في العبادات الفساد عرفا عقلا في الخلو عن الفصل ثم ربما يناسح عرفا في الفاظ المركبات فتطلق على ناقصة الاجزاء توسعا واكثر مبني على نحو من المسامحة والتنزيل وهذا مما لا ينكر في الفاظ العبادات ايضا ومنافي ظاهرها الاعمي ايضا ومخالف لمحل الاطلاقات المجردة على الاعم واما صدق اسم الانسان على مقطوع اليد مع كونها من اجزاء الانسان فقد ظهر انه غير مطابق لما نحن فيه لان اليد وغيرها من الاجزاء اخذ لفرد الانسان لان مفهوم الانسان امر بسيط بحسب الخارج مركب بحسب الذهن **الثالث** ان يقال بانها موضوعة لمطلق الاجزاء وهي التي لا تنثلم الهيئة الخارجية بدونها من غير مدخلية لخصوصية جزء دون جزء وعنايته الاخرى الاوضح ما اشار اليه بعض المحققين فقال في جواب الاعمي ان اللفظ موضوع لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرة كان ذلك كلا ايضا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير ماخوذة في معنى اللفظ وقد وضع ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به الهيئة المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والسقوف والابواب والاخشاب ونحوها وقد تقوم بدون بعضها مع بقاء اسم البيت ووجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران على اختلاف وجوده الا ان وجود الاركان ونحوها فقط اعتبرت في تحقق مفهوم لتقوم الهيئة بها لا حصول الهيئة بدونها **واما** الباقي فغير ماخوذ في الوضع بالخصوص فان حصل كان جزء لقيام الهيئة بها حينئذ والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شئ منها غير ماخوذة في الوضع وانما اعتبرت على وجه

يتم الجميع ونحو هذا الكلام فى الاعلام نظرا الى عدم اختلاف المسمى مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الماخوذ فى وضعها مختلف فى نفسه جدا من البدو فى زمان الوضع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارى عليه والمسمى على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا ان يكون الوضع فيها على ما ذكرنا الى اخر ما اطال فى المقام اقول يرد عليه انا لا نتعقل قدرا مشتركا بين الامور التى يقوم بها الهيئة ومنشا هذا التخيل ما ذكره الفاضل المجلى فى وضع الاعلام حيث ضاق عليه الامر فى تصوير كونها معانيها جزئية لاكلية من ان الملحوظ فى وضعها ليس هو الشخص الموجود فى حال الوضع حتى يكون اطلاقها على المستقبل بعد زوال ذلك الشخص الى شخص اخر مجازا ولا الكلى المقارن عن جميع المشخصات حتى يكون المسمى كليا بل المركب مع احد المشخصات ونحن قد نضاف هذا الكلام ووضعنا وضع الاعلام على احسن تقدير ونصور على وجه يسلم عن الاشكال المذكور بين من دون سلوك هذا المسلك المتعسف فى تفهيم الوضع الى العام والخاص فنرجع الى ذلك المقام فنطلع على حقيقة وضع الاعلام فلو بنينا على ان وضع لفظ الصلوة مثلا كما للزم ان يكون مدلولها مثل مدلول المركب على هذا التقدير موضوعة لمجموع من الافعال خير معينة نظير ما فى الاعلام للذات مع احد المشخصات على قول المجلى وهذا من خواص المركب وليس فى الالفاظ ما يدل بجوهره على الفرد الغير المعين اذ الدلالة عليه من خواص الطوارى عند الاكثر ومن مقتضيات الكلام على الاقوى كما سيوفى مبحث الاوضاع وظاهر الفاظ العبادات عند الفريقين من اسماء الاجناس الدالة على الماهية وحملها على غير معينة من الافعال متفاوتة بها هيئة العبادة ومصداق من المصاديق الخارجية على غير وجه التعيين فهو شبيه بالمبهمات فى كون الموضوع له هو الفرد دون الكلى وان يفارقها من حيث التعيين وعدمه واما وضع المركبات المعربة كالدار ونحوه فهو على احد الوجوه المتصورة فى مذهب التصحيحى فيقال انا نرى ان لفظ الدار موضوع لمعنى بسيط كالمسكن والمنزل وما اشبههما والمركبات الخارجية مصاديق لذلك المفهوم كمصاديق الانسان المركبة من اجزاء خارجية المنسبة الى مفهومه مثلا نرى انه وضع اولا لاول مخترع من الدور ثم سرى وضعه الى جميع ما يساويه فى الصورة والفائدة المقصودة نوعا وشخصا من العرف ومعلوم ان الاعم لا ينطبق على شئ من الوجهين اذ المفهوم الغير المشترك قد عرفت عدم تعقله على مذهبهم بخلاف مذهب التصحيحى سارية الوضع الى جميع الافراد المخترعة بالاطلاق كما اوضحناه سابقا كل ذلك مضافا الى خروجه عن طريق جعل المركبات لانا اذا جعلنا مركبا موضوعا لفظا فانما نضعه لفظ المجعول لا للمعظم والى ان القول به التزام بخروج الاجزاء الغير المقومة عن حقيقة العبادة ونفى دخلها منزلة الشروط وانكان جزءا للفرد وهو ما يمكن استظهاره لفظا فى كلمات المشهور على خلاف ما تقدم بعد ان الظاهر انه جزء للمصلوة حقيقة لا جزء لفردها ونسبتى الرابع ان بنيانها موضوعا لتمام الاجزاء لكن الوضع قد يتعلق بالمركب المشتمل على المعظم الذى يحصل به قوام الهيئة باحد الوجهين المذكورين فى مذهب التصحيحى اعنى الاشتراك اللفظى الناشى عن الاشتراك المعنوى او المعنوى كما هو احد الوجوه فى وضع الاعلام فان زيدا مثلا موضوع للبدن الموجود فى حال الوضع مع ما بها من الاجزاء كلا لكن من حيث اشتمال المعظم الاجزاء الرئيسة فيشير الوضع تبعا الى ذلك البدن فى جميع الحالات المحفوظ فيه ذلك الاجزاء المعظم وهكذا يقال فى وضع لفظ الدار والاباريج والسكنجبين وسائر المركبات والفرق بين هذا وسابقه هو ملاحظة معظم الاجزاء فى حال الوضع وعدمه والاول مبنى على الاول ولذا قلنا بخروج الجعل والوضع والثانى مبنى على الثانى بمعنى على عدم ملاحظة معظم الاجزاء كذلك فتصير الاقوال اجمالا فى حال الوضع مع كونه هو المناط والملاك فى الموضوع له وهو احسن الوجوه سلامة عن الاشكالات الواردة عليها طرا غير الاشكال الاول الوارد على الثانى وحاصله ان وضع اللفظ لمفهوم الاجزاء فهو باطل وان اريد المسمى فهو امر غير منضبط قلة وكثرة مع عدم معقولية الجامع فى المفاهيم المنفصلة مع كون الجامع اية من المفاهيم وكما يرد ذلك على مذهب التصحيحى كذلك يرد على مذهب الاعمى ان الجامع فى حال الوضع للماهية الناشئة من الاجزاء على مذهب التصحيحى مفهوم بسيط من غير جنس الافعال الخارجية وهو المعنى الذى طلب الافعال معنونة بحصوله كما مر تحقيقه انه على الوجه الاول من وجهى السراية عن الاشتراك اللفظى الناشى من المساحة مما يقطع بعدم قول الاعمى به لارجاعه الى اجمال اللفظ مع عدم القرينة كما ذكرناه فى مذهب التصحيحى انه لعدم الفرق بينهما بناء على هذا الوجه الاتى سعة دائرة الاشتراك الناشى من المساحة على مذهب الاعمى لسريانها الى الافراد الفاسدة ايضا وضعفها على مذهب التصحيحى واما على الوجه الخامس ان يجعل الموضوع له قدرا مشتركا بين معظم الاجزاء وتمامها او بين جميع الاجزاء على وجه يكون امرا بسيطا خارجيا عن جنس المقادير وهو جيد وانسب بمقالة الاعمى من جميع الوجوه وافق بالثمرة المقررة على مذهبهم الا ان ذلك الجامع امر غير متعقل لنا الا ان يعتذر الاعمى بما اعتذر التصحيحى من ان تحديده ليس بلازم وانما الجدة امكانه فى مقام تصوير المذهب ولم نجد لذلك اسهل الا فى حكم العقل بامكان احتمال كونه شيئا معقولا عند الشارع الواضع وفيه ان العقد الجامع مع الغرض يعلو

العقد

العدم على مذهب الاعمى بخلاف امر على مذهب التصحيحي اذ الامر المتعرب بها لابد ان تكون مندرجة تحت عنوان يكون هو المعرب نظير الفرد الجامع بين الواجبات التخييرية في العقل بعد ما كان قاضيا بذلك فلا بد عند علمنا به تفصيلا ومن المقررات الاشتراك المعنوي يستكشف جامعا قريبا الا ان يدعى الجامع القريب بينه بين الافراد الفاسدة والتصحيحي ولو احتمالا او كان معزولين عن ادراكه والله الهادي هذا كله في الاجزاء الواجبة **واما الاجزاء المستحبة** بنظر حالها من حيث دخولها تحت المستحب شطرا او شرطا تماما ذكرنا فعلى مذهب التصحيحي تكون خارجة عن حقيقة المستحب كالاجزاء الواجبة واجزاء لافراده الخارجة على احد الوجهين داخلة تحت الموضوع له على الوجه الاخر المبني على الاشتراك اللفظي الناشئ عن المسامحة وعلى مذهب الاعمى تكون كالاجزاء الواجبة الغير المقومة يجري فيها ما مر فيها هذا اذا كان الجزء المستحب غير مطلوب في نفسه وكان استحبابه باعتبار كونه مقدمة لتحصيل الكل المشتمل عليه والا كان خارجا عن حقيقة المستحب والفرد على جميع المذاهب **توضيح** هذا الاجمال يقتضي بسطا في المقال وهو ان الاجزاء المستحبة على ضروب ثلاثة **احدها** ان يكون مستحبا نفسيا في جميع الاحوال التي منها حال الاشتغال بالصلوة وذلك كتلاوة القرآن والذكر ونحوها من الامور التي ثبت حسنها على كل حال وهذا القسم في الحقيقة خارج عن حد الجزء وتسميته جزء للصلوة مبني على التوسع والمسامحة **والثاني** ان يكون مستحبا نفسيا في حال الصلوة سواء كان مستحبا في خارجها ايضا ام لا والمراد باستحبابه النفسي ان الرجحان الشرعي انما ثبت له في حال الصلوة بحيث لو كان الاشتغال بالصلوة معدة منه للموصل اليه هذا مثل الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله بعد الركوع والسجود فانها في جميع الاحوال مستحبة الا انا استحببنا بها في اثناء العبادة آكد ورجح منه في غيرها على هذا الاستحباب يرجع الى الكل المشتمل عليها معدة منه فتكون الصلوة المشتملة عليها مستحبة غيرية وهو لا ينافي وجوبها التخييري لان الوجوب التخييري يجتمع مع الاستحباب العيني كما تحقق في محله اما الاجزاء الواجبة فهي كما تتصف بالاستحباب الغيري كما ضانها بالوجوب العيني الغيري وقد تقرر ان الوجوب العيني لا يجامع سائر الاحكام ولو الاستحباب **والثالث** ان يكون مستحبا غيريا المستحب نفسي كرفع اليدين في حال التكبير مثلا فان رجوعه مستحب في معنى كونه كذلك ان الصلوة المشتملة عليه مستحب فيستحب حينئذ معدة منه لتحصيل تلك الصلوة فهذا والثابت منها كان من حيث الغيرية والمقسم لان الاستحباب في القسم الاول عارض لنفس الجزء اصالة وعرضا للكل المشتمل عليه عرضا غيريا بخلاف في هذا القسم فان الاستحباب النفسي فيه عارض في الحقيقة للكل وعروضه للجزء عروض غيري وربما يختلفان في بعض الاحكام مثلا اذا قلنا بان التسليم مستحب بان استحببنا به من قبيل الاول لغى الشك الواقع في حال التسليم لانها شكوك قد عرضت بعد الفراغ عن الصلوة ولو قلنا انه من قبيل الثاني وجب العمل بمقتضاها لانها شكوك في حال الصلوة على هذا التقدير وربما يحمل الركعتان الاخيرتان من التمام في مواضع التخييرين القصر والاتمام من القسم الاول ويلزم ترجح عدم جواز اختيار التمام في تلك المواضع لمن عليه فريضة بناء على عدم جواز نفل النافلة لمن كان عليه فريضة **قال** في محكي المنتهى من كان عليه فريضة لا يجوز له الاتمام في مواضع التخيير لانه لا صلوة لمن عليه الفريضة **قلت** وهو جيد بناء على كون الركعتين الاخيرتين مستحبة مستقلة لعدم توقف صحة النافلة على الافتتاح بالتكبير مستقلا واما على تقدير كونهما من القسم الثاني على ان يكون الرجحان ثابتا للاتمام نفسا ويكون عروضه للركعتين عروضا غيريا ففي ما ذكره اشكال ومنع واضح لان الاشتغال بالفريضة لا يمنع عن فعل مستحبات الصلوة كالاذان والاقامة والقنوت ونحوها تماما هو مستحب غيري بمعنى كونه معدة منه لوجود الكل الذي هو اصل الفريضة كالصلوة المنعقدة للاقامة مثلا وربما يظهر الثمرة بين القسمين انفا في شرطية فعل الصلوة دون الاكوان فيجب مراعاتها في الجزء المستحب اذا كان من القسم الثاني لكونه فعلا من افعال الصلوة وجزء من اجزائها ولا يجب اذا كان من القسم الاول لكونه فعلا اجنبيا غير منوط به الهيئة الوجوبية ولا الهيئة الاستحبابية فلا تجب مراعاتها فيها ومن هنا يظهر ان تسمية ذلك القسم جزءا مسامحة لانه ليس مقوما للفرد الواجب ولا للفرد المستحب لان الفرد حينئذ معدة منه لوجوده لا انه مقوم به فتدبر ورد على ذلك فمن يقول بوجوب مراعاة شرائط الافتتاح الواجبة في الاجزاء المستحبة استحسن انه لو اتى بالجزء المستحب باء بطل صلوته فعلم الفرق بين الاجزاء المستحبة وعدم اطراد القول به في سائر المستحبات وهذا مبني على اشتباه الشامل في تمييز كون الجزء من اي القسمين بعد معرفة ان الشرط من شروط الافتتاح لا الاكوان اذ الخطب حينئذ سهل لانتفاء الاخلال بها هنا والعبادة في القسمين كما لا يخفى هذا ثم انه لو شك في كون الشيء شرطا للعبادة او جزءا لزم التوقف على المذهبين والرجوع في الاحكام الثابتة للشرائط او الاجزاء الى الاصول فيدفع احتمال اعتبار وعند الغير الثابت لاجزاء العبادة باصل البراءة والله الهادي **الامر الخامس** في ثمرة المسئلة وهي ثلاثة اشهرها واسدها الاجمالي والبيان توضيحه ان الالفاظ على القول بوضعها للماهيات التصحيحية الواقعة الجامعة لجميع الاجزاء

فيما يتعلق بالشرائط على قول التصحيحي والاعمي

والشرائط

والشرائط بکون مدالیلها مجملة فلابد عند الشک فی شرطیة شیء وجزئیته من الجری والاجتهاد ثم الرجوع الی ما یقتضیه الاصول العملیة لان الالفاظ حینئذ بمجاری الادلة البینة فی عدم الاطلاق واما علی القول بوضعها للاعم فهی کالفاظ المعاملات مدالیلها امور مبینة من حیث الصدق العرفی فیرجع الی اطلاقها عند الشک فی الشروط والاجزاء بعد احراز صدق الماهیة ثم ان فوائد البیان والاجمال ای الاطلاق وعدمه لاتحصی منها ما یرجع الی الحکم التکلیفی وهو البراءة والاشتغال فعلی القول بالاحتیاط عند الشک بین الاقل والاکثر الارتباطیین وجب الاحتیاط بانها ان کل جزء مشکوک او شرط یحتمل علی مذهب المصحیح ویشک بالاطلاق وصدق الماهیة فی فاقد الجزء المشکوک او شرطیته تکلیفا علی مذهب الاعمی ومنها ما یرجع الی الحکم الوضعی فعلی مذهب المصحیح لابد ان یبنی علی عدم ترتب ذلک الحکم الوضعی من التسبیبیة والشرطیة عند فقد الجزء او الشرط المشکوکین بناء علی ان الاصل الحکم فی الاحکام الوضعیة العدم والمفروض عدم نهوض ظاهر اللفظ فی العدول عن ذلک الاصل واما علی مذهب الاعمی فیشک بالاطلاق فی فقد الجزء والشرط المشکوکین ویلتزم بثبوت ذلک الحکم الوضعی مع فقدهما اتکالا علی ظاهر الاطلاق والصدق العرفی فلو ورد ان الصلوة مثلا فی المسجد بمنزلة القبض فی الوقف لزم ان یراعی فی الصلوة المقصود بها القبض تحصیل جمیع الاجزاء والشرائط علی مذهب المصحیح واما علی مذهب الاعمی فهو غیر لازم لصدق الصلوة مع العلم بالفساد مع محافظة معظم الاجزاء فضلا عن الشک فیه نعم لو ثبت ان القبض انما یحصل بالصلوة الصحیحة وجب مراعاة الاجزاء والشرائط المعلومة واما المشکوک فیشک بعد بالاطلاق علی عدم اعتباره کما یشک به علی عدم اعتبار المشکوک فی المطلوب وان الامتثال یتحقق بدونه وفیه نظر للفرق بین التکلیف والوضع وعدم الملازمة بین نهوض الاطلاق هنا لنفی اعتبار المشکوک ونهوضه هنا بذلک بل الظاهر هنا الحکم بعدم ثبوت ذلک الحکم الوضعی الا مع مراعاة الاجزاء المشکوکة لان اطلاق اللفظ صار مقیدا بقید مجمل وهو المصحیح فیرجع عند الشک فی حصول سبب الوضع الی اصالة العدم هذا اذا کان الحکم الوضعی غیر مترتب علی الحکم التکلیفی والا کان کل من المصحیح والاعمی فی الحکم بترتب ذلک الاثر الوضعی کالقبض مثلا سواء علی القول بجواز جریان اصل البراءة فی الماهیات المرکبة المجملة لان اصالة البراءة ینفی وجوب الجزء او الشرط المشکوکین فیحصل البراءة ولوظاهرا بالنسبة الی ما یترتب علیه ذلک الاثر الوضعی وکذا اصالة الاطلاق فی مذهب الاعمی فلو ثبت ان کل صلوة مبرئة للذمة یحصل بها قبض المسجد حکم بحصوله بالصلوة الفاقدة للجزء او الشرط المشکوکین بالجملة ثمرة القولین هو الاجمال والاطلاق واما ثمرات الاطلاق والاجمال فلا تحصی عند الخبیر العارف بحقائق الظن هذا وقد ورد علی هذه الثمرة تارة بعدم لزوم الاجمال علی مذهب المصحیح واخری بعدم الاطلاق والبیان علی مذهب الاعمی اما الاول فلان الماهیات المخترعة المجعولة کالصلوة والوضوء والغسل ونحوها معرضة فی الاخبار بالبیانات القولیة والفعلیة علی وجه یقع منه الاجمال فی التخصیص بالاجزاء والشرائط والمستفاد من تلک التعریفات والادلة الواردة فی بیان حقیقة الصلوة وکیفیتها ان کل جزء یقتضی الصحیح بحکم باعتباره فی العبادة وکل ما هو خارج عنها بحکم بعدم اعتباره سواء قلنا بوضعها للصحیح او الاعم وکذا الحال فی اجزاء الوضوء وشرائطها فان الوضوء ان البیانیة تکفل ببیان اجزائه وشرائطه سواء قیل بوضعه للصحیح او الاعم وفیه بعد الغض عن خصائص البیان القولی والفعلی ببعض العبادات فلا یأتی فی جمیع العبادات فضلا عن غیرها ان البیانات الواصلة البنا باعتبار اشتمالها علی الاجزاء المندوبة والسنن المرغب فیها بعنوان مرجحات مرجب علی تشخیص المستحب عن الواجب مضافا الی ان البیان المنفصل غیر البیان الثابت لنفس الالفاظ وکون اللفظ عن المطلقات العرفیة والمدعی هو اجمال الالفاظ بالمعنی الثانی لا ان بنی انه لیس تلک الثمرة لان البیان المنفصل انما یکفی التفصیة فی مقام الاستنباط والعمل وفیه انما یکفی فی مقام سقوط التکلیف وحصول البراءة واما فی سائر المقامات فقد لا یجدی شیئا کما فی الشبهة المصداقیة فان الاعمی یبنی فیها علی حصول الماهیة ولو کانت فاسدة وبترتب ما ثبت لها من الاحکام مع قطع النظر عن کونها صحیحة کحصول القبض المستحب اذا فرض کونه من احکام مسمی الصلوة بخلاف المصحیح فان البیان الوارد فی الروایات غیر مجد فی هذا المقام فلابد من التوقف والرجوع الی الاصل العملی لاحراز مسمی الماهیة عند احتمال نقصان بعض الاجزاء والشرائط المعتبرة وهکذا الی غیر ذلک من مواضع ظهور الثمرة بین کون اللفظ من المطلقات العرفیة علی مذهب الاعمی وکونه من المجملات الذاتیة المبینة بالبیان الطاری الموضوعی واما ما عن بعض الاعلام من ان السر فی الروایات الواردة فی شرح الاجزاء وشرائط العبادات مضافا الی ملاحظة عموم ابتلاء المکلفین بها مانعان عن الشک المستقر فی الاجزاء والشرائط بل لو حصل الشک فانما هو شک بدوی زائل بمجرد الالتفات الی عموم البلوی فیتأتی بانه لو کان جزءا او شرطا لوصل الینا فلا فرق حینئذ بین القولین فی وجوب البناء علی العدم عند الشک ولذا استقر طریقة المجمل والمبین

على اجزاء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها مع تولم بمذهب المصحح فهو من غرائب التحقيقات اذ يرد عليه مضافا الى ما في هذا بنا
المسترشد بن من الايرادات الاربعة انه ان اراد بنفي الجزئية والشرطية عند الشك بالظن الحاصل من عموم البلوى فمع ابتنائه على
اعتبار مطلق الظن ومنافاته للاستظهار يا ستلزم طريقة الاصحاب على اجراء الاصل في العبادات لان نفي الجزئية بالظن الحاصل من
عموم البلوى غير المعمول على الاصل في نفيها انه لا مساس له باطال الثمرة التي هي اجمال الالفاظ على مذهب المصحح وبيانها على مذ
الاعمي لان حاصل الظن من عدم النقل بملاحظة عموم البلوى لا يجعل مدلول الالفاظ المتنازع فيها مبينا على مذهب المصحح فان اراد
نفيها بالاصل على مذهب المصحح اينه فهو رد على الثمرة الا انه لا على هذه الثمرة **واما الثاني** فمن وجوه **احدها** ان العقل
والاجماع قاضيان بان الاوامر المتعلقة بالعبادات المخترعة انما تعلقت بافرادها الصحيحة لان الفاسدة غير قابلة لعروض الطلب الشامل
عليها فعلى القول بوضعها للاعم تكون من المطلقات المقيدة بالعبد المجمل التاسي اجماله الى المطلق فلا واحدا فلا وجه لما عامله الاطلاق
مع تولم انهم الصلوة مجردا القول بوضعها للاعم بعد فرض كون المراد بها خصوص فرد مبهم في نظرنا معين عند الشارع وهذا الابراد
انهم مردود **اولا** بالنقض بالفاظ المعاملات ضرورة ان امضاء الشارع انما تعلقت بالصحيح منها اجماعا مع جميع الاجزاء
وشرائط التاثير سواء كانت موضوعة للاعم او للاخص على المصحح مع ان التمسك بها سار من ظريات الفقهاء وضروريا تهم **و**
ثانيا بالحل وهو ان الاجماع والعقل انما يقضيان بان مطلوبية الشارع ما هيا صحيحة يترتب عليها حصول الغرض والاولى ان يرد هذا
من كون الصلوة المطلوبة هي الافراد الصحيحة الواقعة ونظر المورد الى ان الصلوة المامور بها في نحو الابر المذكورة مقيدة بالصحيح
وان الصحة معتبرة في المامور بها فقوله ثم افهموا الصلوة معناه بعد ملاحظة الاجماع والعقل افهموا ما كان صحيحا من افراد الصلوة
اي هذا المفهوم **ونحن نقول** ان معناه على مذهب الاعمي افهموا ما يصدق عليه انه صلوة وان المراد بكونها صحيحة ان ما تعلق به الطلب
وهو كل ما يصدق عليه انه صلوة عند بعض الافراد الثابت خروجه بدليل صحيح مقيد للاثر المقصود لان طلب الفاسد فاسد والترتيب لذلك
هو ان التخصيص والتقييد اذا لم يكن من جانب المتكلم بل هو من جانب العقل كان تقديريا موقوفا على وجود عنوان المخصص في افراد العام
لمن شك في الوجود شك في التخصيص فاذا قال المولى صل والمفروض ان الصلوة مطلقة كما اطلاقه دليلا واما رة على كون جميع الافراد
مقيدة للاثر المقصود وصحيحة بهذا المعنى وان علمنا من العقل ان غير المقيد من انواع الصلوة غير داخل تحت الاطلاق لان العلم بذلك
غير مستلزم للحكم بان المراد بالصلوة المامور بها هو الفرد دون الكل حتى يكون مقيدا بالحمل الامكان ابقائه على كليته والحكم بعدم
وجود عنوان المقيد وهو الفاقد لشرط الشارع في افراده **ثم** اذا قال المولى مثلا لا تصل في البحر علمنا تقييده بغير الواضح في الجملة
وناخذ بهذا المقيد ونجري الكلام بالنسبة الى المشكوك منه من الاجزاء والشرائط الى اخره وهذا نظير قول الامام ع لعمار بن ياسر فانه
في شمول الحكم لجميع افراد بني لعبد الامانة وصلاحيتها لان قرينة العقل في هذه الموارد خارج عن عموم هذا الحكم فكما ان هذا
الخطاب امثاله ليس من المجملات العرفية مع ثبوت التخصيص العقلي واحتمال وجود الخارج في افراد العام الخارجية فكذلك خطاب
افهموا الصلوة خطاب مطلق بالنسبة الى كل ما يصدق عليه انه صلوة وهو لا ينافي ثبوت الملازمة بين الطلب والصحة لانها من عوارض
المطلوب الواقعي فيستدل من احدهما اعني الطلب على وجود الاخر فيقال ان هذه صلوة وكل صلوة مطلوبة **ثم** يقال انها صحيحة
لانها مطلوبة وكل مطلوبة صحيحة فلو منع احد كبرى القياس الاول دفعناه باطلاق الاول ولو منع عن كبرى الثاني دفعناه بحكم
العقل والاجماع وبالجملة الخلط بين تقييد الصلوة لمفهوم الصحيحة وبين كون الصحة من عوارض المطلوب او وضع المورد في حسبة الاجمال
على مذهب الاعمي وهو خطاء واضح نقضا وحلا وربما يقتضي في الجواب وبان الصحة ليست الا موافقة المامور به وهو من الامور الاضافية
المنتزعة من الامر بسبب كونها مكثرة ومقيدة للمامور به ذات الوجود المكثرة ما كان من صفاته قبل الامر والا فيلزم الدور كما لا
يخفى وهو حسن لكنه مبني على تفسير الصحة بموافقة الامر وقد عرفت ما فيه فلو فسرناها بتمامية الاجزاء والشرائط نعتبر الجواب بما
قلنا فافهم **وثانيها** انه قد ورد في العبادات الشرعية مقيدات مجملة مثل قوله ص في الصلوة صلوا كما رايتموني اصلي لانا لا ندري
كيفية الصلوة التي صلاها النبي ص وفي الحج خذوا مناسككم عني ومن المعلوم ان المطلق كالمقيد بالعبد المجمل مجمل وغير بعيد الغفلة
عن عدم المراد هذا النحو من التقييد خصوصا مع بعض العبادات ان نفس المقيد اذا كان مجملا وكان له قدر متيقن فاجماله لا يسري الى
المطلق في كل ما شك في جزئيته للعبادة حتى يرجع فيه الى الاطلاق اذ لم يثبت من قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي جزئية الشئ المشكوك
ولم يعلم اشتمال صلوته التي صلاها عليه فيرجع في الى اطلاق الصلوة هذا مضافا الى العلم القطعي باشتمال صلوته ص على جملة
من الاداب والاجزاء المستحبة فلا يتم الامر بها للدلالة على وجوب شئ جزء عند الشك ويمثله يجاب عن الثاني ايضا فان مناسك النبي

عنوان منتزع

كانت مشتملة على السنن والآداب قطعا وهو فرينة على حمل قوله خذوا مناسككم على الاستحباب او على الفرد المشترك فيكون مجملا
نعم في الصلاتين اللتين لا ثالث لهما كالجمعة والاضحى لا يبعد الرجوع الى الاطلاق بعد ملاحظة المفيدين المذكورين كما هو واضح فلا
وجه لتعطيل الاطلاق مطلقا وقد يجاب عن قوله صلوا كما رايتموني اصلي بانه مجمل من جهة دوران صيغة الماضي فيكون اخبارا عن حال
الصلوة التي صلاها الانبياء والاولياء السابقون وبين صيغة الامر وهو حسن لو لم يدع ظهورها في الامر الا ان بين ظهوره غير
لفظي فلا يجدي في رفع الاجمال فتدبر **وثالثها** كثرة التقييدات الواردة على هذه المطلقات فانها توجب وهنها وسقوطها
عن صلاحية الاستدلال بها في القيود المشكوكة وغيرها مع عدم اطرادها بنفسها كما لا يخفى ان كثرة التقييد ليست ككثرة التخصيص
توهين العام الآن بلوح منها عدم ورود المطلق في مقام البيان وهو ظاهر من ملاحظة كثرة التقييد فلا بد له من بيان اخر **ورابعها**
ان معاني الالفاظ المتنازع فيها معان جديدة مخترعة من الشارع غير معلومة ولا معهودة عند المخاطبين ومن المعلوم اشتراط العلم
بالمعنى في صحة التمسك بالاطلاق وهذه المناقشة من الاغلاط المبتنية لان ادعاء جهل المسلمين المخاطبين بها في جميع استعمالاتها على
كثرتها ودلالها في السنين متمادية البعد بل خصوصا مع ملاحظة مساس حوائجهم الى معرفة معانيها علما وعملا في كل يوم وليلة او في
كل سنة فلا اقل من العلم بها في جملة من الاستعمالات وهو كاف لنا في الاستدلال ولو بمؤونة ما علم في بعضها من تاريخ الصادر وكونه
في اثناء البعثة واواخره المعلوم وضوح معانيها للمسلمين عنده مع امكان ادعاء علمهم بها في اول استعمالاتها لا بد دعوى سبق
البيان النبوي قبل التكلم بها **فان قلت** العلم بوضوح معانيها في بعض الاستعمالات غير كاف لاشتباه منشأ الوضوح
المتوقف **قلت** بعد ثبوت اتضاح معانيها في الجملة يتجه التمسك باطلاق الباقي بحمل على ذلك البعض الذي فرض علم المخاطبين بها
وغيره تامل والاولى ان يقال ان ذلك البعض الذي حمله قد ينقطع وهو ما قارن اواخر البعثة فيكفي عند المخاطب اطلاقه كل ذلك في
كلمات النبوة واما كلمات الائمة فانكار وضوح معانيها عند معاصريهم من المسلمين لا سبيل اليه عند من له مسكة **وخامسها**
ان مطمح انظار الكتاب اما ان تكون قد وردت في مقام تشريع اصل العبادات على نحو الاجمال وبعد العلم ببيانها ومعرفة اجزائها
وشرائطها تفصيلا فهي اما قضايا مهملة مسوقة لبيان حكم اخر غير الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها على تقاصيلها وهو اعلان اصل
التشريع وافهام جنس التكليف او واردة في مقام الحث والترغيب والاهتمام عليها على وجه يجري مجرى المعهود الخارجي ومن الاول
نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
وللرسول ولذي القربى وغير ذلك من الايات والاخبار المتصدي بها تشريع الاحكام ومن الثاني قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
واستعينوا بالصبر والصلوة والحديث ان صلوة فريضة خير من عشرين الف حجة ونحوها لا تحصى عددا وهذا الاحتمال مما يورد في الغاية
الا ان اطراده في جميع العبادات كالوضوء والغسل والتيمم والصوم والاعتكاف وغيرها من سائر العبادات ايهم محل نظر على ان
ثمرة الاطلاق غير مختصة بالكتاب فيجري في السنة والاخبار الائمة **وسادسها** ما ذكره المحقق القمي قده في اوائل المسئلة
من ان المراد بالفاظ العبادات في كلمات الشارع هو القول بالاعم ليس هي الماهيات المخترعة بنفسها على ان تكون ملحوظة مع ما لها
من الاجزاء والشرائط على وجه التفصيل بل هي مرادة منها على وجه الاجمال الراجع الى ملاحظتها بجنسها التي توجب تميزها عن غيرها
كجنس ذات الركوع عن ذات السجود وهو لا يصلح للاستناد الى الاطلاق في الاجزاء والشرائط هذه خلاصة ما حصلناه ونحن بعد
اشباع الكلام فيها فنقول اما ما ذكرناه في الوجه الخامس من دعوى الاجمال في تلك المطلقات وعليك بالتامل لعلك تفهم منه شيئا
اخر **وسابعها** ان المتبادر من الالفاظ المذكورة هي الماهيات الصحيحة بالفعل في الفريقين اذا علم ايقاعها معروفة بهذا التبادر ولكنه
معذور بانتفاء من جهة كونها اكمل وافضل فتكون المطلقات كلها مجملة لانصرافها الى امر مجمل وهذا الايراد على تقدير تسليم التبادر
وارداذ لا فرق في الاجمال بين عدم انضباط المعنى الموضوع له والمعنى المنشأ منه بعنوانه كالكمال ونحوه **والثمرة الثانية**
جواز اجراء الاصل او الاصول في اجزاء العبادات وشرائطها المشكوكة على مذهب الاعم ووجوب الاحتياط والبناء على الجزئية والشرطية
على مذهب الصحيحي وغيره على فرض صحتها ما عرفت في الثمرة الاولى من انها من ثمرات تلك الثمرة فليست ثمرة اخرى معها نعم يمكان
من الضعف والسقوط لان الاكثر مع قولهم بمذهب الصحيحي كما ستعرف قائلون بعدم الاحتياط في اجزاء العبادات وسائر المركبات كما
سيتحقق في موضعه واقل من احدث القول بالاحتياط في مقابل الاكثر منهم المحقق التبريزي وعلى ما نقل عنه الحاقا للشك بين الاقل
والاكثر الارتباطيين بالشك بين المتباينين وقد زيفناه وابطلناه وافسدناه بما لا مزيد عليه في محله وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله ثم
تبعه غير واحد من المتاخرين منهم الرئيس المعاصر في تقريراته ذكر هذه الثمرة فمبنى على مختاره في مسئلة البراءة والاشتغال جيدة واما

على مذهب الاخر الاشهرين من تقدم ومن تاخر فتنبه لهذا وتدبر تعرف ما يرد عليك وما يمكنك ان تجيب عن ذلك بما بيناه لك على ذكره اصناف الطلاب وهو ان اجمال مدلول لفظ الصلوة مثلا على مذهب المصحح لا يمنع عن الرجوع الى القدر المتعرف عند المشرعة في تعيين المامور به لان الوضع عند الشارع شئ وصدق الماهية عند المشرعة شئ اخر ولا منافاة بين الجهل باحدهما والعلم بالاخر وظهر ان اجمال معنى اللفظ عند الشارع مع امكان احراز صدق الصلوة عند المشرعة لا يجعل الا بمغايرة معناه الشرعي لمعناه الثابت عند المشرعة بنقل ونحوه ومع ذلك فكيف يجعل امكان الارتفاع في سقوط التكليف باتيان ما هو صلوة عند المشرعة مضافا الى ابتنائه على مغايرة الاصطلاحين وهو خلاف ما عليه بناء الفريقين فان كلا منهما يستظهر في دعواه بالمتبادر في عرف المشرعة ولعل المجيب ذهب الى ما ذكرنا غفلا وبظاهر بعض كلمات المحقق القمي حيث انه ذكر في الرد الثالث من الردود التي اوردها على من حكم بالاحتياط عند الشك في الاجزاء لاختياره مذهب المصحح فيها دون الشرائط ولعله الرئيس البهبهاني ما يوهم ظاهره هذا الوهم التضعيف وانت لو تاملت في كلامه حق التامل ارجعته الى ما ذكرناه من عدم اقتضاء الجامع لدليل العبادات سقوط اصل البراءة واصل العدم في اجزائها وشرائطها المشكوكة هذا

والثمرة الثالثة هي التي افادها المحقق القمي اعني جواز اعطاء النذر لمن شك في صحة صلوته على الاعمي وعدم الجواز على المصحح فان ما حاصله ان الاطلاق والتقيد على مذهب الاعمي يتضمنان باثبات صحة الصلوة المشكوكة فيحصل البرء باعطاء المنذور مباشرها واما على مذهب المصحح فلا شئ يوجب جواز الاعطاء مع الشك في التقيد والصحة وربما بنا فيما ذكره من الدليل وان كان اصل المدعى حقا بان الاصل اللفظي كاصالة العموم عند الشك في المصداق المخصص ساقط في نظر المحقق فكيف عن اصالة الاطلاق التي من الاصول اللفظية على الوجه الاظهر فالاولى تبديل الاطلاق بالاصل العملي وهي اصالة الصحة فيقال انه اذا شك في صحة صلوة المصلي حكم بالصحة عملا باصالة الصحة على الاعمي لان صدق الصلوة محرز واحتمال الفساد مدفوع بالاصل المزبور ولا يحكم بها على المصحح لعدم احراز صدق الصلوة التي هي موضوع للنذر ومتعلقه واصالة الصحة انما يثبت بها الصحة لو كانت واقعة لا الموضوع كما تقرر في محله وربما يشعر بعض كلماته بان اصل الصحة لا يثبت الصحة الواقعية فلا ينفع في صورة الشك على مذهب المصحح لان متعلق النذر هو الفرد الصحيح الواقعي الذي يعتقده الناذر فاورد عليه بان مؤداها الحمل على الصحيح الواقعي وهو فاعل وهو الاتيان بكل ما يعتبر فيه لبنائه عن الرجوع الى ما قلنا فتدبر فيما سقط الايراد كما لا يخفى

الأمر السادس في تأسيس الاصل في المسئلة **واعلم** انا لا اصل يختلف حاله باختلاف الوجوه المقررة في تصوير المذهب الاعمي فكان الوضع للاعم ابتداء نشا من ملاحظة القدر المشترك بين الصحيح والفاسد اعني معظم الاجزاء ومن ملاحظة تمام الاجزاء من حيث اشتماله على المعظم كان اللفظ من باب دوران الامر بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز فقد سبق الكلام في اولويته احدهما على الاخر في مسئلة دلالة الاستعمال على الحقيقة ومحتملة عدا الاولوية بحسب مقتضى الاصول لانا صالة عدم الوضع للخصوصية معارضة باصالة عدم القدر المشترك وليس هنا قدر متيقن معتبر في الموضوع له حتى يرجع فيها وزاد الى اصالة العدم واما بحسب الغلبة فقد ذكرنا انها تقتضي ترجيح الاشتراك المعنوي في بعض المقامات لا مطلقا ولعل محل البحث من جملتها لان الغالب في اللفظ المستعمل في الجامع والخصوصيتين وضعه للجامع لكن الكلام في اعتبار هذه الغلبة حتى يكون القول بالاعم اصلا في المسئلة الا ان يؤيد تلك الغلبة باستلزام القول بالوضع لاحدى الخصوصيتين جعل الاستعمال في الجامع من باب عموم المجاز الذي هو فرد نادر مضافا الى اصالة الحقيقة في استعمال اللفظ في الخصوصية الاخرى **والحاصل** انه اذا كان اللفظ مستعملا في الخصوصيتين وفي القدر المشترك بينهما وجب الالتزام بالاشتراك المعنوي لغلبته واكثريته في خصوص هذا القسم من اقسام الدوران بينه وبين الحقيقة والمجاز ونندرة عموم المجاز واصالة الحقيقة في استعمال اللفظ في الخصوصية الاخرى ومن الواضح ثبوت استعمال لفظ الصلوة مثلا في القدر المشترك بين الصحيح والفاسد ثم على تقدير عدم الغلبة وعدم نهوض الاصل بشئ من المذهبين فقد بقي بان الوضع للصحيح فقد وقفنا على تقدير وهو كما ترى فهم يجب ترتيب اثار الحقيقة على الفرد في مقام العمل في كثير من الموارد ولكونه مشتبها على تقدير الوضع لهما والقدر المشترك لكنه عرضها ذلا يتم في مثله دوران صيغة الامر بين الوجوب والقدر المشترك بينه وبين الندب الا ان يمنع كونه من هذا القبيل بناء على كون وضع الامر بحسب الهيئة من قبيل وضع الحروف وانحاء الوضع وضعا نشا من السامح على الوجه المتقدم انقلب الاصل فيكون موافقا لمذهب المصحح لان بلوغ المسامحة في حد اندراج الافراد المتسامح فيها تحت الاسم وهي الافراد الفاسدة يدفع بالاصول والاصول التي لا تخفى والله الهادي اذا عرفت هذه الامور التي مر بعضها من مقدمات الخوض في المسئلة فنقول ان الاقوال فيها ثلثة **احدها** الوضع للصحيح

الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في المقصد بالمعنى المتقدم وهذا محكي عن الاكثر وهو مذهب عبد الجبار من المعتزلة حيث انهم في عداد الاجمالي في قولهم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب او لا صلوة الا بطهور بان المراد نفي الحقيقة لكون المنفي اثرا شرعيا او نفي الشيخ قدس سره في العدة في باب المجمل والمبين واستظهره وعلى هذا النمط مشى العميدي في ذلك الباب من المنية وكل من ذهب الى عدم الاجمال في الموضوعات الشرعية التي دخلها حرف النفي وان الموضوعات اللغوية **وثانيها** الوضع للاعم من تمام الاجزاء والشرائط وهو ظاهر المقنعة او صريحه وظاهر كل من ذهب الى الاجمال في مثل لا صلوة الا بطهور وبه صرح العميدي في باب دلالة النهي على الفساد مستدلا عليه بما يأتي الاشارة اليه انشاء الله **وثالثها** التفصيل بين الاجزاء والشرائط ففي الاول اختار قول المحقق في الثاني مذهب الاعم وربما نسب الى الرئيس البهبهاني وقيل انه من محدثاته **قلت** والذي يظهر من قدماء اصحابنا ان الفاظ العبادات موضوعة للاعم يقولون به في الشرائط خاصة وهذا هو الموافق لما في حاشية المقصد للفاضل الباغنوي وهو اول من اشار الى الخلاف في هذه المسئلة فيما عثرت بحثت فانك في مسئلة دلالة النهي على الفساد وعدمها ما حاصله ان هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة لتمام الاجزاء والشرائط او للاعم من تمام الشرائط وفاقدها وجعل القول بالاعم بالمعنى المذكور مذهب الجمهور وظاهره اختيار هذا القول ومما ذكرنا يحصل التوفيق بين نسبة جماعة القول الاول الى الاكثر وبين ما سمعت عنه من كون القول بالاعم مذهبا للجمهور لان المفهوم من حيث الشرائط لا ينافي التخصيص من حيث الاجزاء فيتراءى القول بالصحة الذي حكي عن الاكثر على الصحة في الاجزاء لكن المحكي عن عبد الجبار الذي استظهره الشيخ في العدة كما نقلناه بأبي عن هذا التنزيل مضافا الى ان نائب القول بالصحة مطلقا الى الاكثر ممن يعتد في حفظ الاشتباه والمخالط بين الاجزاء والشرائط **حجة القول الاول** وجوه اقواها امور **الاول** التبادر وذلك يتضح من ملاحظة اطلاقات لفظ الصلوة والوضوء وغيرها في عرف المتشرعة الكاشف عن حال تلك الالفاظ في الكتاب والسنة مثل قول القائل صليت الصبح وتوضأت وحججت وصمت ونحوها ومنكر التبادر مكابر وهو اية الوضع عند المتشرعة فيلحق بها استعمالات الشارع او الوضع الشرعي للافناء على ان المعاني الثابتة عند المتشرعة هي التي وصلت اليهم من الشارع وان اختلفوا في قدم الوضع وحدوثه **اقول** فيه اولا ان المقدمة التي هي مبنى الاستدلال بعلائم الوضع من التبادر وغيره في هذه المسئلة ممنوعة اذ لا ملازمة بين العرفين والافناء المدعى على فرض تسليمه كما يجدي في المقام كما لا يخفى ولذا استظهر بعض المحققين على بطلان الاستدلال بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية نظرا الى عدم نهوض التبادر في عرفهم الا باثبات الوضع عندهم فان جاز مغايرة معنى لفظ الصلوة مثلا بحسب زمان الشارع والمتشرعة لم ينفع اثبات الوضع للصحيح في عرف المتشرعة في اثبات ذلك عند الشارع وان لم يجز المغايرة وبقي على كون عرف المتشرعة مرآة للمراد من هذه الالفاظ في لسان الشارع كان التبادر نافعا في اثبات الحقيقة الشرعية مع انه يمكن ان يمنع عن الصغرى في نظر المحققين وان يتمسك بعض فضلاء اعصارنا في ذلك بما مر من ان الاصل عدم النقل والتغيير الا ان يفرق بين المقامين وبقال ان ثبوت الوضع في عرف المتشرعة لا يستلزم ثبوته في زمان الشارع ولذا لا يصح الاستناد الى التبادر في المسئلة السابقة واما بعد ثبوت الوضع في زمان الشارع والبناء عليه كما هو مبنى الخلاف في هذه المسئلة عند من تعرض لها من القوم فالظاهر اتحاد المعنيين وان المعنى الذي يراد منها في العصر الاول حقيقة ومجازا هو الذي آل امره الى الوضع في الازمنة المتأخرة وهذا الفرق وهن شئ في المقام مع ان التعويل على هذا الاستظهار في اثبات المرام غير مما لا يخفى ويجوز ان ثبوت الحقيقة عند المتشرعة لما كان غير مستلزم لثبوت الحقيقة الشرعية فعند الشك في ثبوتها يرجع الى اصل العدم ولو على تقدير ثبوت الحقيقة عند المتشرعة لاصالة التأخر في المسئلة السابقة لا يجدي شئ من علائم الوضع بخلاف هذه المسئلة فانها بعد الفراغ عن ثبوت الحقيقة الشرعية وان المعنى الشرعي هو ما ثبت عند المتشرعة انه الموضوع له فيها اصالة عدم النقل والتغيير يثبت انه هو المعنى الشرعي ولذا صار المرجح في هذه المسئلة علائم الوضع عند الفريقين دون المسئلة السابقة لا يقع في ذلك عند تفرع النزاع على ثبوت الحقيقة الشرعية لان النزاع الواقع انما هو بين المثبتين مضافا الى امكان اجراء بعض الامور على تقدير عدم الثبوت بالقياس الى المستعمل فيه **وثانيا** بالنقض بالمعاملات فان المتبادر من قول القائل بعت هو انه باع فلان هو البيع الناقل الصحيح مع انها موضوعة في العرف للاعم وانما هي حقيقة في الصحيح عند الفقهاء **وثالثا** بالحل وهو ان تبادر الصحيح من الاخبار بها انما هو لاجل قضاء العادة وشهادة العقل والاعتبار وبعد اقدام العقلاء على الافعال الباطلة فمن البعيد جدا ان يراد بالصلوة التي اخبر بانها الصلوة الصحيحة الناقصة وان كان الصادر منها في الخارج محتملا للطاعة للواقع وعدمها في نظرنا فلو جرد المقام عن جميع القرائن امكن منع تبادر الصحيح لو لم يدع تبادر الاعم خصوصا بالنسبة الى الشرائط

هذا وربما اورد على التبادر تارة بعدم العلم باستناده الى حاق اللفظ وهو المعتبر فيما يستدل به على الوضع واخرى بانه تبادر بدوي ناش من كون التصحيح اكمل من الفاسدة فيرد في ثاني النظر كتبادر ذي راس واحد من لفظ الانسان وتبادر الماء من لفظ الماء ويؤيده ان التبادر من الامثلة المتقدمة الصلوة المشتملة على بعض المستحبات ايضا كالقنوت والتكبيرات المتعارفة مع كون الموضوع له اعم منه بالاتفاق ويرد على الاول ان المقام ليس مما يظن فيه احتمال الشك لان المدعى التبادر بعد احالة الكلام الى اهل العرف مجردا عن القرينة وانما يظن احتمال الاستناد الى القرينة في المحاورات الجارية بين الناس كما اذا رأينا احدا يتكلم بلفظ فسبق الى ذهن مخاطبه معنى فانه مما يحتاج فيه الى الفحص باصالة عدم القرينة في اثبات كون التبادر وضعيا وما نحن فيه اجنبي عن ذلك كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت في باب التبادر من ان صفاء اذهاننا بالاصل كان التبتجة الحاصلة منه من تلك الصغرى من الامور الثابتة بالدليل بناء على ما استقر عليه طريقة السلف والخلف والعرف من الاتكال على الاصول العدمية مطلقا وفي خصوص الالفاظ كما اسلفنا الكلام فيه في طرق الوضع وعلى الثاني المنع اذ التبادر في الامثلة المذكورة مما لا يدانيه ارتياب على وجه الاستقرار وعدم الزوال بالتامل بل الامر كذلك بالنسبة الى الفرد الكامل والمشتمل على بعض المستحبات الا ان الشريفة هو ما قلنا من استقرار العادة وظهور حال العاقل فالثانية قرينة عامة على ارادة التصحيح والاولى قرينة على ارادة التصحيح الكامل وهي المشتملة على المستحبات المتعارفة فهنا دوال ثلثة بدل كل واحد منها على شئ فاللفظ اتما بدل على ان المخبر به هي الصلوة دون الصوم مثلا وظهور حال العقلاء يدل على كون المراد بها الصلوة التصحيحية واستقرار العادة والتعارف يدل على ارادة الكامل هكذا ينبغي فهم المقام ثم الفاصل في هذه الدعوى صحة سلب الصلوة عن الفاسدة وعدمها فالاول يكشف عن كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ والثاني يكشف عن استناده الى القرينة او كونه تبادرا بدويا والثاني صحة السلب عن الفاسدة مع العلم بالفساد لان ضرورة الوجدان قاضية بان الصلوة الفاقدة للطهارة او القربة او بعض الاجزاء خصوصا اذا كان ركنا يصح سلب الصلوة المشروعة عنها في عرف المتشرعة وكذا الوضوء الفاقد لبعض الاجزاء كمسح احد الرجلين او بطهارة الماء المستعمل ومنكره ومكابر وقد يعارض ذلك بصحة صدق الصلوة على صلوة اليهود والمخالف بديهة من غير تقييد بالصحة وستعرف الكلام فيه في حجة القول الثاني والثالث ظواهر الايات والاخبار الدالة على فضائل الصلوة مثل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر وكونها قربان كل تقي وكونها كبيرة الا على الخاشعين وكونها عمود الدين وكونها كتابا موقوتا وكونها خير من الدنيا وما فيها وكونها خير من عشرين حجة وغيرها من الاثار ونحوها ما ورد في الصوم وسائر العبادات من المثوبات الشاملة لطبايعها من غير تقييد بالصحيحة فان الفاسدة مما لا يترتب عليها شئ من تلك الفضائل والاثار بالضرورة فلا تكون صلوة بقاعدة عكس النقيض وفيها ما ورد في ذكر فضائل العبادات ومثوباتها فضايا مهملة وقد في بيان ما يترتب عليها من الفوائد فلا اطلاق فيها حتى يستدل بها بطريق العكس على خروج الفاسدة عن حقايقها وقد يصحح ان قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر اذا لم يكن كلية بمعنى ان كل فرد من الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لم يفد احدا افرادها في التصحيح بطريق العكس لان عكس بعض الموجبة الجزئية جزئية مثل الاصل والمفروض انه ليس في الكلام شئ من ادوات العموم الا الاطلاق الذي يشترط في دلالته على العموم شروط غير محرزة في المقام سلمنا بناء على ان المطلق في بيان الاحكام الوضعية ولو لم يكن في مقام البيان وكذا النهي بعد العموم مثل قوله تعالى خلق الله الماء طهورا واحل الله البيع ونحو ذلك وان كان فيما هو غير خفي على المخبر المتدرب كما حققناه في محله لكن نسبتها الى ادلة الاعم كنسبة الاصل الى الدليل فعلى تقدير عامتها يجب تقييدها اطلاقا بالتصحيح فتجيء الرابع ما ورد في الشرع من نفي حقايقها لفقد بعض الاجزاء والشرائط وذلك مثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا صيام لمن لم يبيت الصيام وامثال ذلك مما هو مذكور في محله فان ظاهرها بحكم اصالة الحقيقة في كلمة لا انتفاء الحقيقة بانتفاء الامور المزبورة وهو المطلوب ودعوى عدم انها على كونها اسامي للصحيحة بل على اعتبار خصوص تلك الاجزاء والشرائط المخصوصة في المسمى كما في الفوائد غير نافعة فهو ضعيفة في ابطال مقالة الاعمي فتعين القول بمذهب الصحيحي عقلا بعد فساد احتمال كونها اسامي للفاسدة بالضرورة فلا حاجة الى التعلق بالاجماع المركب بالنسبة الى باقي الاجزاء كما فعله غير واحد نعم لو اريد التعدي من الصلوة الى غيرها فلا بد من دعوى الاجماع الا ان الاستناد اليه في مثل المسئلة كما ترى ويرد عليه بعد الغض عن عدم قابلية المعارضة مع ادلة الاعمي لكونه اصلا بالقياس اليها كما مر في السابق اولا ان اصالة الحقيقة عند الشك من غير جهة نصب القرينة ولو كان في المراد دليل على

انا نقدر بالثابت من مجراها ما اذا كان الشك فى المراد من جهة احتمال القرينة لا مطلقا واما الشك فى المراد من جهة الشك بالوضع فهو وان لم يكن محل وضوح السقوط مثل مسألة الحقيقة مع العلم بالمراد والشك فى الوضع كما يقوله السيد قدس سره الا ان هذا ايضا غير معول عليه عندنا خلافا لبعض الاعاظم **وثانيا** انا لا نرى فيها دائرا بين المجاز والتخصيص لوضوح طرو التخصيص عليها بل الظاهر ان خارج بعضها كالاول اكثر من داخله لان صلوة المأموم وصلوة المطاردة والغرقى وسائر المضطرين كالجاهل والناسى وما اشبههما خارجة عن عموم الاول **والعجب** ان بعض المحققين استراح عن لزوم تخصيص الاكثر على مدعى التصحيح بان المستهجن والمستبشع المستظهر من اللفاظ بالنسبة الى حالة الذكر اول قليل وفيه ان المناط فى تخصيص الاكثر القبيح اكثرية الخارج نوعا ولذا لو كان الخارج نوعا واحدا لم يقبح ولو كان الموجود من افراده اكثر من افراد الباقى وكيف كان فلا ترجيح للتخصيص على المجاز اذا علم كما عليه غير واحد وفى خصوص المقام لان استعمال الاولى فى نفى الصفة حضوصا فى كلمات الشارع من المجازات الشائعة حتى قيل انه حقيقة ثانوية ونحن وان لم نقل بذلك ولا يكون من المجاز المشهور المصطلح لكنا نقول انه ارجح من التخصيص الذى بوده خصوصا بعد ملاحظة كثرته لا اكثريته نوعا **والتحقيق** فى البعض هذا **والتحقيق** ان هذا الايراد ساقط لان التخصيص لازم على المذهبين بناء على نفى الصحة او رجوع النفى اليها ما يؤدى مؤداها كقولهم لا علم الا ما نفع تنزيلا لغير النافع من العلم منزلة الجهل لعدم الانتفاع به فيدور الامر بين المجاز والتخصيص الآزمين لمذهب الاعمى وبين التخصيص وحده اللازم لمذهب الصحيحى والثانى منعين ورجوع النفى الى الكمال وان يوجب الاستراحة عن التخصيص لكنه منافى لظاهر بناء الاصحاب ومحكم باشال هذه التراكيب فى الاجزاء والشرائط كما شهد به بعض المحققين هذا كله اذا كان اللفظ على الصحيحى موضوعا للقدر المشترك بين الافراد الصحيحة او للقدر الجامع للشروط والاجزاء الاختيارية من حيث اشتماله على خاصية مخصوصة واما لو قيل بوضعه للجامع وسريانه الى الباقى بالتوسعة والتسامح فى التعبير امكن الجمع بين نفى الجنس وعدم التخصيص بناء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة الادعائية عند الاطلاق فى حالتى النفى والاثبات انا نقدر ان الحقيقة بالتوسع والتسامح كما مر لكن عرفت فيما تقدم ان هذا احد الوجوه المقررة لمذهب الصحيحى فالاولى الاقتصار فى الايراد على الوجه الاول وهو عدم نهوض مسألة الحقيقة اذا كان الشك فى المراد من جهة الشبهة فى وضع بعض الالفاظ وربما اجيب عن هذا الدليل بوجوه اخر مثل ما ذكر فى القوانين وغيره طوينا الكلام عنها كشفا لوهنها وظهور حالها بالتامل فيما ذكرنا **والخامس** ما نقل عن بعض المحققين من ان العبادات توقيفية دون المعاملات وهو لانهم الاعلى القول بوضعها للصحيح حتى تكون حقائقها مجملة غير معلومة من المراجعة الى عرف المتشرعة والا لكانت كالمعاملات فى كون الحكم فيها هو العرف وبطلانه ضروى واتفاقى ومحتمل على ما افاده بعض المحققين واستقربه انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى العرف المتشرعة كافيا فى معرفة تفاصيل معانى العبادات المقررة فى الشريعة مع انه ليس كذلك بل لا نعرف تلك المفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة فى الكتب الاستدلالية **قلت** والجواب ان توقيفية العبادات مبنية على القول بوضعها للصحيحة وقول الاكثر بها انما هو لاجل كونهم قائلين بوضعها للصحيحة فدعوى التوقيفية قول صدر من هؤلاء كيف لا مع ان ارباب القول الاخر بنا دون باصولهم ان المرجع فيها ليس الى عرف المتشرعة وهل هذا الا الثمرة المعروفة المشار اليها هذا اذا كان المراد بالتوقيفية عدم المراجعة الى مطلق العرف فى احراز حقائقها واما لو كان المراد بها عدم المراجعة الى خصوص العرف العام الذى هو المرجع فى المعاملات كما يقتضيه قرينة المقابلة وصرح به بعض من اعترض الجواب عن هذا الدليل فالامر واضح واما ما ذكره المحقق المحشى فهو من الزلات الناشية من طغيان القلم حيث ان القول بعدم التوقيفية لا يقضى بالغناء عن المراجعة الى الادلة اذ العمل بظواهر الادلة واطلاقاتها وعمومها يتوقف على الفحص عن المعارض والقرائن الصارفة عن الحقايق والاطلاقات كما لا يخفى هذه خلاصة ما استدل به على قول الصحيحى وقد عرفت عدم سلامة كلها وجلها عن المناقشة وان كان الاول والثانى يظنان فى قوة **حجة القول الثانى** وجوه ايضا منها علائم الوضع كالتبادر فيقال الوضع للاعم فلان يصلى وعدم صحة السلب وصحة التقسيم والتقييد والاستثناء وحسن الاستفهام والجواب اما عن التبادر فبان الاخبار والحكم بالتبادر مبنى بالامور المشتملة على امور عديدة ووجوده فى خصوصية خصوصا اذا كان فعلا للغير بعيد عن مجارى العرف والعادة فلا بد من التعرف فى الخبر بحمله على صورة كصورة الصلوة فى المثال المذكور وفى جهة الاخبار بمقتضى الطرق الشرعية والعرفية المقررة لاستكشاف حقيقة مثل اصل الصحة واصالة عدم الغفلة والتسهو ونحوها كسائر الاصول والامارات المعول عليها فى الاخبارات المتعلقة بالامور الخفية الغير المحسوسة مثل الملكية والزوجية والنسب ونحوها فقول القائل فلان صلى كقوله فلان ابن زيد وفلان تزوج

بحمل على الاخبار صح

الجهل بم

فى ان الصحة والفساد امران اضافيان

دامت ال

وامثال ذلك مما يتعلق الاخبار عنه بالواضع معولا فيه على الاصول والطرق العرفية التي امضاها الشارع وهذا باب شائع في اخبار اهل العرف في خصوص المنشر عند سالم عما في الوجه الاول من المجوز غير منكر عرفا وشرعا وليس مبنيا البتة على المسامحة والتنزيل الذي ذكره في اطلاق المقادير والمركبات العرفية على ما يقاربها بمقدار زيادة او نقصان بل على وجه التحقيق في الاخبار والمخبر به وبمحتمل الجوابات الاعمى يدعى ان المتبادر من الصلوة في المثال المذكور هي الصورة والتبادر آية الوضع والصحيحي يدعى ان تبادر الصورة انما هو لاجل قرينة الاخبار لتعذر الاطلاع على السرائر فيكون الاستعمال مبنيا على المجوز بعلاقة المشابهة الصورية او على المسامحة والتنزيل على الوجهين اللذين تقدما في المقادير اراد بدعى تبادر الصحيح وبجعل الاخبار بها اخبارا معولا فيه على الاصول والامارات الشرعية من دون ارتكاب تخالف اصلي في الاخبار او في المخبر به وهو الاوجه لما في الاول من شائبة الانكار فافهم

واجاب عنه بعض المحققين بعد المساعدة على ما ادعينا من كون المتبادر هي الصحيح مستظهرا باعترافه الاعمى بقوله واعتذاره بانه تبادر بعد تتبع ما حاصله ان المخبر به هي الصلوة بزعم المصلي فاذا اراد نصلي بزعمه وجعله من قبيل التسمية في اللغات مثل استعمال الفارسي لفظ العرب شبثا للعرب وغيره مما لا يخفى

اما اولا فلان مدعى التبادر بعد تسليمه فيما الوجه بزعم العامل بقي الآن بتمامه فاحرازه بما ابديناه في تبادر الصحيح من استقراء حال العقلاء على عدم الاقدام الا على الافعال المفيدة فتدبر

واما ثانيا فلان اعتبار الزعم ان رجع الى المخبر به فهو مجاز لا شاهد عليه لان قرينة الاعتبار اعم من ذلك مضافا الى ما فيه من المصادرة لصريح الوجدان لانا لا نشاهد في هذا الاستعمال شبثا من خواص المجاز وجعله من باب التسمية في اللغات فيه ما لا يخفى من البعد مع ان استعمال الصلوة في صلوة زعمه استعمال في غير الصحيح التي وضع اللفظ بازائها فلم يكن المتبادر هي الصلوة الصحيحة الواقعية فلا وجه لان يعول في منع تبادر الاعم على ما ذكرنا

والجواب عن الثاني بانه ان اريد عدم صحة السلب مع الشك في صحة الصلوة فغير مجد لما عرفت في الجواب عن التبادر من ان الاصول والامارات الشرعية ناهضة باثبات كونها صحيحة مضافا الى ان عدم السلب اذا لم يرجع الى قضية حملية فلا عبرة به لان الشاك لا يسعه الاثبات ولا النفي كما ان النفي عند صحة السلب اعم من العلم بالفساد والشك فيه وان اريد عدم صحة السلب عن الصلوة المعلومة الفساد انجر المنع حضوريا اذا كان فساده معلوما للفاسد بل عرفت ان السلب عن الفاسدة صحيح وكيف يدعى عدمه وقد يصطلح بين المدعيين بعد الاعتراف بهما كما لا يخفى على العارف باللغات انها ليست بصلوة كذلك يقال احيانا انها ليست بصلوة بان مرجع الاول الى الاطلاق والاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز اللغويين واما نحن فيه فالامر فيه دائر بين الغلط في احد القضيتين من غير تردد في احدى الطريقين فاما ان يقال ان السلب مبني على التنزيل والادعاء نظير قولهم لا علم الا ما نفع او ان عدم صحة السلب من العرف كما يتوهم فاطلاق المقادير على ما يقاربها حقائقها الاقلية مغائرة غير واضحة وكل منهما شائع مستفاض على وجه يظن او يظن معه ثبوت الوضع الثانوي العرفي حتى قيل ان كلا من التاء للجنس حقيقة عرفية في نفي الصفة وان الفاظ المقادير حقائق عرفية فيما يعم معانيها الاقلية

والجواب عن الثالث ان صحة التقسيم انما تدل على ان المراد بالمقسم هو الاعم واما كونه على وجه الحقيقة فلا يدل عليه من القياس دليل اخر كظهور الاستعمال ونحوه هذا اذا اريد الاستدلال بمجرد التقسيم واما لو انضم اليه ادعاء كون التقسيم هو المعنى الحقيقي ولو لم نعلم تفصيلا كما حملنا عليه كلام من جعل من اماراته الوضع من الاعلام فيجيء المنع الواضح ومنه يعرف الحال في الباقي

ومنها صدق الصلوة على صلوة المخالفين حقيقة بل على صلوة اليهود والنصارى ايضا مع وضوح فسادها وفيه منع كون صلوة المخالفين فاسدة وان لم تكن مقبولة منهم في حال الخلاف بل ظاهرها وردت في عبارات من اعطاء ثوابها الا هل الولاية هو الصحة اذ الفاسدة لا اثر لها ولا ثواب ولذا لا يجب عليهم القضاء بعد الاستبصار واما صلوة اليهود فقد عرى صدقها عليها حقيقة مصادرة بل الظاهر صحة السلب لو علم مذهب الاعمى فتدبر

ومنها اطلاق الفساد على الفاسد في الاخبار وكلمات الاخيار في مقامات عديدة بحيث يبعد الالتزام بمجازيتها على كثرتها وشيوعها

والجواب عنه واضح لان مجرد الاستعمال لا يدل على الوضع كما تقدم ولو كان كثيرا اذا كان غير المستعمل فيه المعلوم دخوله تحت الوضع ايضا مما استعمل فيه اللفظ فلا وجه لاستبعاد كونها مجازات نعم قد يقال ان مصب تلك الاطلاقات خصوصا في كلمات العلماء ليس مصب الاستعمالات المجازية من البناء على ملاحظة العلاقة ونصب القرينة ونحوها وقد عرفت في المسئلة المتقدمة ان استعمال

اللفظ فی المعنی اذا لم یکن مبنیا علی بعض وجوه التجوز فلا بد ان یکون مبنیا علی الوضع وقد عرفت ان هذا الاطلاقات من وجوه المناسبة
العربیة فی الفاظ المرکبات وبقضاء تحتی لمادة المراد بلفظ اقربی اخصر ومراعاة ملاحظة العلاقة وسایر مزایا المجاز انما یجب فی غیر
المجاز المسامحی فان المفاهیم المتقاربة لمعانی المرکبات الحقیقیة غیر محصورة لا یسع لاهل العرف التعبیر عنها الا بالفاظ تلک
المرکبات وهو لیس مجازا مرسلا واستعارة وادعائیا حتی یلزم ان یکون معروفة بالاغراض المجازیة بل هو نحو اخر من المجاز
تابع من المسامحة وفرض غیر الموضوع له یمتنع لان الموضوع له وجعلهما مشترکین فی الاسم لضرورة التعبیر وعدم وجود لفظ اخر
کاشف عن ذلک الغیر مجازا ولذا لا ینفک هذا النحو من الاستعمال عن القرائن الحالیة والعقلیة ولا یعول فی شیء منها علی القرائن اللفظیة
اللفظیة المتصلة والمنفصلة کما هو الشان فی سایر المجازات فافهم وتدبر واکثر ما استدل به القائلین یرجع الی هذا التالیل فنقول
ومنها الامر باعادة الصلوة باخلال بعض ما یعتبر فی بعضها من الاجزاء والشرائط ومرجع هذا الاستدلال الی التمسک باصالة
الحقیقة فی لفظ الاعادة لاثبات المدعی بظهور الاستدلال علی القول الاول بمثل لا صلوة الا بفاتحة الکتاب لتوقف حقیقة الاعادة
علی کون الصلوة اسما للاعم لیتصور فیها اثبات جمیعها ثانیا فیتحقق معنی الاعادة والا فیکون المراد بالاعادة اتیان غیر ما فعله
اولا والجواب عنه بما یتضح من غیر حاجة الی الجواب بعض المحققین فی حاشیة المعالم مع ما فیه من بعض الغفلات وعدم المساس
بالاستدلال ان المراد بالصلوة فی موارد الامر باعادتها هی الافعال المأتی بها طلبا ومعه یلزم فی متعلق لفظ الاعادة مجاز لاستعمالها فی
اتیان ما فعلوا کما مع زیادة ولو انتفض التخصیص باثبات المراد بالاستعمال یرجع الی الاستدلال المتقدم وفیه ما فیه مع زیادة وهی ان
الامر بالاعادة صحیح من دون الاتیان بهیئتها المعتبرة کمن فسد صلوته بعد التکبیر فلا بد فیه ایضا من الالتزام بالتجوز لان المراد
بالصلوة المامور باعادتها هی الصلوة الکلیة دون الافعال المأتی بها فمعنی الاعادة حینئذ اتیان فرد اخر منها ولا ریب فی انه لیس
باعادة حقیقة بناء علی مذهب الصحیحی بخلاف مذهب الاعمی فیحتاج فی الجواب الی ما ذکره فانه من مدعوی مدفوعها بمجرد الشروع فی
الفعل لانا نقول ما ذکر دعوی بلا برهان ومع التسلیم یکون الاستدلال بصرف اوامر الاعادة من دون توسیط ذلک الذی هو اسم
فان قلت مقتضی اصالة الحقیقة حمل لفظ الصلوة علی معناها الکلی دون الافعال الموجودة المأتی بها فلا مسرح فی الجواب
علی القول بوضعها للماهیة الصحیحة الا بما ذکره فانه من ان نسبة الاعادة الی الصلوة انما هی لاجل دخول المصلی فیها لا لاجل حصول الهیئة
کملا قلت یفهم معنی الاعادة حتی یشمل ما لو کان المأتی به بعض المعاد لیس بها دلی من دعوی ان متعلق الامر الاعادة هو الفرد
المأتی به وانت المراد بلفظ الصلوة مع ان الظاهر من قول القائل اعد صلوتک هو اعادة ما فعله من الافعال جامعا للشرائط التی
صار فوته سببا للامر بالاعادة ومنها ما استدل به العضدی من قولهم دعی الصلوة ایام اقرائک ونظائره من النواهی المتعلقة
بالعبادات وتقریب الاستدلال بها من وجهین احدهما ان المراد بالصلوة المنهی عنها هی الصلوة الفاسدة قطعا اذ الظاهر
ان المنهی عنه ما یسمی بالصلوة قبل النهی عنها بمعنی ان المتکلم قد لاحظ الافعال المعهودة مع قطع النظر عن وقوعها فی حال الحیض
وعدمه فنهی عن الاتیان بها ومن الواضح ان الافعال الفاقدة لشرط الطهور صلوة فاسدة والاستدلال بها علی هذا الوجه ظاهر
علی القائلین قال وادعاء ان التسمیة واتیان الشرط قد حصلا بجعل واحد بکفی بالوجدان التسلیم لتقدم التسمیة وضعا وطبعا وما
ذکرناه یصح اذا قیل بمعناه ان الارکان المخصوصة التی هی جامعة لجمیع الشرائط لکونها فی غیر هذه الایام واسمها صلوة علی القول
بکونها اسما للصحیح لا تفعلها فی هذه الایام والمفروض ان کونها فی غیر هذه الایام انما استفید من قولهم لا تفعلها انتهی قلت
المراد بحصول التسمیة والشرط بجعل واحد هو ان یقال ان المتکلم قد تصور افعال الصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط المقررة ثم تصور
عدم وقوعها من المخاطب ای الحائض فنهی المفهوم المجمل من الملاحظتین باسم الصلوة حین الفاء النهی عنها الی المخاطب فالمنهی عنها حینئذ هی
الصلوة الصحیحة ای الافعال الملحوظ بها جمیع الشرائط حتی شرط الطهر وهذا المعنی وان کان بعیدا عن الاعتبار والصحیح ومخالفا لظاهر اللفظ
اوصریحه کما ذکره فانه الا ان الاوجه فی بطلان ان یقال انه مستحیل عقلا لما فیه من تاثیر الحکم ومدخلیته فی عنوان الموضوع وهو دور بین ومن
تعلق التکلیف هو النهی بامر حاصل کما لا یخفی الا ان یقال ان معنی حصول التسمیة والشرط بجعل واحد هو ان یلاحظ المتکلم الافعال
المعهودة الجامعة لما عدی الطهر من الاجزاء والشرائط ومطلق الجامعة لسایر الشرائط سواء کانت جامعة لشرط الطهر ام لا ثم
یلاحظ النهی عنه ثم ینتزع من النهی والمنهی عنه مفهوما ینطبق بالصلوة حال الفاء النهی وهذا غیر مستلزم لشیء من المحذورین اذ غیر
هذا طلب الترک المتعلق بالکون محصلا للحاصل ولا اعتبار للحکم فی الموضوع لیکون دورا محالا الا انه مخالف للوجدان لما فیه من
التفکیک بین المنهی عنه والمنهی عنه فظهر ان الاحتمالات المذکورة فیما استعمل فیه لفظ الصلوة حال وقوعها فی حین النهی ثلاثة احدها

بیکون مجازا تم

بعد

ان يراد بها الصلوة الفاسدة وهي الافعال الفاقدة لشرط الطهارة الاعم منها ومن المتحفظ ويراد بها الافعال الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط حتى شرط الطهور وهي الصحيحة ثم يوجه النهي اليها معبرا عنها بلفظ الصلوة **وثالثها** ان يراد بها الصلوة الصحيحة ايضا لكن مع ارجاع النهي الى غير المسمى اعني الافعال المعهودة حتى يكون التسمية والنهي مرتبة واحدة بان كان المسمى مفهوما ملفقا من ملاحظة النهي عنه حال كونه منهيا عنه **والاول** معلول ومثبت لاستعمال الصلوة في الفاسدة او الاعم **والثاني** غير معلول من جهتين احدهما انه يرجع الى تحصيل الحاصل وطلب ذلك الممتنع وثانيهما انه دون ما هو واضح لان اعتبار السلامة عن النهي في المنهي عنه اعتبار للشئ في الموضوع بعد الحكم فهو **والثالث** مما لا غائلة فيه سوى التفكيك بين المراد من لفظ المنهي عنه وبين نفس المنهي عنه الواقعي وهو بعيد ومكذب بالوجدان ولذا اقتصر المحقق الخوانساري في رده على المنع بالوجدان دون البرهان ويحتمل ان يكون قوله وضعا اشارة الى الوجه الثاني فتدبر ولعل في قوله طبعا اشارة الى الاستحالة من الجهة الثانية قوله والمفروض اراد به بيان عدم اعتبار شرط الطهر في المراد من لفظ الصلوة باعتبار كونه غير معلوم للمخاطب قبل هذا النهي فان الفعل المنهي عنه لا يجوز ان يكون محبوبا للمخاطب فلا بد ان يحمل الصلوة على معنى يحتمل علم المخاطب به قبل النهي وليس هو الا نفس الاركان والافعال مطلقا او مع الاقتران بالشرائط المعلومة سابقا والجواب عن الاستدلال به على هذا الوجه ما مر من ان الاستعمال اعم من الحقيقة **والثاني** ان المنهي عنه في المثال المذكور وامثاله مما تعلق النهي فيه بالعبادة انما هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي ضرورة عدم حرمة الدعاء مثلا للحائض فلا بد ان يكون المعنى الشرعي هو الاعم من الصحيح والفاسد لان العبادة الصحيحة ملزومة للطلب فكيف تكون معروضة للنهي ولو جاز ذلك لكان النهي دليلا على القصد كما زعمه ابو حنيفة **توضيح ذلك** ان القول بان الصلوة موضوعة لتمام الاجزاء والشرائط التي يوجب فعلها سقوط الامر بها لزم القول بدلالة النهي عنها على فسادها وان كانت محرمة من حيث اقتضاء النهي التحريم بيان الملازمة ان النهي عن الشئ يدل بالالتزام العقلي على كون المخاطب قادرا على فعل المنهي عنه وتركه ذلك لان لا يكون صدورها من غير المخاطب من شرائط وجوده مع ان هذا الرأي يجعف عند ذوي الآراء المتصحيحة حيث ان الكل والجل بين القول بدلالة النهي على الفساد وبين القول بعدم دلالته لا على القصد وهذا لا يقتضي الا على تقدير كون المعنى الشرعي لتلك العبادات هو المعنى الاعم ولذا نقتصي العضدي عن دلالة النهي على القصد كما عليه ابو حنيفة باختيار قول الاعم حيث راى امكان الجواب في ذلك **والجواب عنه** ايضا ما مر من ان قرينة العقل قاضية بان المراد بالشئ المنهي عنها مثلا هي نفس الاركان والافعال مطلقا او مع الاقتران ببعض الشرائط غير الطهر فعلى القول بمذهب التصحيح لا بد من حملها على الفاسدة وهو بعض معنى شرعي وان كان مجازا فليس الاستدلال به الا من جهة قيام القرينة على استعمال الصلوة في غير الصحيحة فترجح الوجه الاول وربما يجاب عنه بعد المساعدة على كون المراد بالصلوة المنهي عنها هي الصحيحة تارة بحمل النهي على مجرد الارشاد وبقال ان مفاد النهي عن العبادة عدم امكان حصولها من المخاطب فتكون صيغة النهي وما دته مقصودا بها محض الارشاد الى الفساد ويؤيده ان القول بحرمة ان كان بالعبادات الفاسدة ذاتا مشكل بل الظاهر ان حرمتها تشريعية وهو كاف في تمام النهي عنها ارشادا والا لزم القول بحرمة الصلوة الفاسدة كالغائطة للطهور بين ونحوها ذاتا كشرب الخمر وهذا الوجه من سوانح بعض المحققين مع توضيح وزيادة واخرى بما ذكره العضدي وغيره منهم المحقق المذكور وهو ان قضية النهي امكان صدور المنهي عنه من المخاطب قبل النهي لان ذلك يكفي في صحة النهي ويخرجه عن اللغوية وعدم الفائدة واما استمرار امكانه الى ما بعد النهي ايضا فليس بلازم فقد ينقلب الامكان الى الامتناع بسبب النهي وقد يكون الانقلاب المذكور هو الغرض المذاعي اليه اذ لا يجب ان يكون فائدة النهي ترك المنهي عنه اختيارا فلو تسبب به الى تركه اضطرارا بعد ما كان مقدورا كفى ذلك في الغرض المسوغ للردع كما في قضائه الفساد اذ لا ينفي بالا كون المنهي عنه غير متاتي على المامور به وهو مع طرو الامتناع يكون اظهر هذا توضيح الحال في الجواب المذكور ثم ان المحقق المذكور استشعر اعتراضا فقال **فان قلت** انا نسلم امكان صدور ذلك من المكلف عن الامور الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشئ في نفسه وليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه بل تعلقه به فاجاب عنه بان ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة **قلت** وهذان الجوابان تمام الاكرامة منهما في المقام **اما الاول** فلان النهي الارشادي انما يستدعي محلا قابلا كالنهي الشرعي اذ الارشاد انشاء من المرشد متعلق بترك المنهي عنه ولذا يصح ان يقال للاعمى لا تبصر ولو على وجه الارشاد وانما يرد بالارشاد النهي الغيري فمع ما فيه لظاهر التظلم بالنواهي الواردة في اجزاء العبادات وشرائطها ومواقعها مما لا وجه له اصلا في المقام لان محل الكلام عن الصلوة مثلا ليس بها مقدميا للتوصل الى الغير وما اكثر اشتباه الحال عليه واختلاط المقامات فتفهم لو حمل النهي على ظرف

الاخبار وكان معنى قوله لا تصل ان صلوتك فاسدة ثم ما ذكره فيستفيم حمل الصلوة المنهى عنها على الصحيحة ولكنك خبير بان تحقق النهى الاخبارى ممنوع ليوجد له شاهد الآن فى كلام متكلم فضلا عن صحته وحكيم وعلى تقدير صحته كما ذكره جماعة منهم العلامة فان هذا من استعمال الصلوة فى الافعال والاركان المسأخرة على وجه كما تقدم وهل هو نوع للعارف بوجوه نادرة الكلام والتخبير بطل ابو الحنيفة والمجاز العادل من الثانى الى الاول **واما الثانى** فغير مبتنى الا على بنائه على اصول الاشاعرة من جواز امر الشئ بكل نحو شيء وعدم قبحه عن كل حسن وكل فلا وجه لما بعده بعض اصحابنا للعضدى ان طريق الفساد بسبب النهى ودورانه مدار النهى والحكم بالصحة فى صورة انتفاء النهى كحال الغفلة والنسيان مع انهم غيرقائلين بذلك فى مثل الطعام مما يتعلق النهى به بنفس العبادة بل يحكمون فيه بالفساد مطلقا وهو معنى التزام كون النهى عنه فاسدا كشف عن فساده النهى الشرعى **توضيح ذلك** ان امتناع المنهى عنه بعد النهى طريق الفساد من اجل النهى كما وجد بعد البناء على امكان صدق الفعل المنهى من المخاطب قبل النهى اذ غاية ما يلزم من النهى التحريم وهو لا يقتضى الفساد والامتناع يحقق المنهى عنه فى المعاملات واما فى العبادات فهو وان كان يقتضيه على التحقيق الآتى الا ان مرجعه الى التخصيص وخروج المنهى عنه عن اطلاق الاوامر وهذا اعم من الالتزام بتعلق النهى على الفاسدة واستعمال اللفظ فيها بقرينة النهى **والحاصل** ان الالتزام بكون العبادات المنهى عنها هى الصحيحة الواقعية التى ليس فيها شر الحسن الملزم مع القول بانتفاء النهى الفساد شاهدين بل لا يرجع الى محصل الا فى العبادات على بعض الوجوه وهو ان يكون الفساد ناشيا من جهة تزاحم التحريم والوجوب كما اظهر الوجهين عند اجتماع الامر والنهى فان النهى متعلق بالصحيح الواقعى وسبب لطرو الفساد عليه بعد النهى طريقا واضحا لا اثر سبب العلم بالفساد بان يكون كاشفا عن خروجه عن المامور به واما على الوجه الاخر وهو ان يكون الفساد الذى يقتضيه النهى فى العبادة من جهة التصحيح وخروج المنهى عنه عن اطلاق الاوامر كما عليه ثلة من افاضل المتاخرين فلا وجه للالتزام المذكور وبما تامل فيما ذكرنا يظهر سقوط السؤال والجواب الذين اوردهما قده واما السؤال فلانه مبنى على كون النهى كاشفا عن الفساد لا مؤثرا فيه وقد عرفت فساد التصحيح الجواب المذكور بناء على الوجه الثانى بان يكون النهى سببا لطرق الامتناع وعروض الفساد واما الجواب عنه اولا بان الاوامر لا اطلاق لها على مذهب التصحيحى فكيف يحكم بثبوت الصحة قبل العثور على النهى وثانيا بانه ليس الكلام فى الصحة الظاهرية الثابتة عند الاطلاقات بل فى الصحة الواقعية فان لازم مذهب التصحيحى هو القول بان الفاظ العبادات اسام للصحيح الواقعية منها والعبادات الواردة فى حيز النهى لا يمكن حملها على الصحيح الواقعية لا قبل النهى ولا بعده اذ لا يختلف الحال باختلاف علم المجتهد بالنهى وعدمه لان ذلك انما يؤثر فى الصحة والفساد الظاهريين دون الواقعيين نعم يتم ما ذكره بناء على المشهور فى الموضوع واما بناء على ما هو الصواب من الخطئة فلم اجد وجها لما ذكره قده والله الهادى **ومنها** انها لو كانت اسامى للصحيح لا فسد باب الاخبار بها بعد الاطلاع على التاثير وعدمه كثيرا ما يتعذر الاطلاع عليه من الافعال الظاهرة وضد الاسم الذى هو المخبر به وجوابه فظهر مما حققنا فى التبادر المستدل به على القول الاول ومحصله ان الاخبار بمثل هذه الامور المشتملة على بعض الاجزاء والشرائط المخبر مبنى على احراز وجودها بالطرق العرفية والشرعية من جواز ان يرجع الى المجاز فى المخبر به او التنزيل فيه كما فى اطلاق المقادير على ما ينقص عن مقاديرها الا اذا بلغ حدا يتسامح فيه عرفا فسقط ايضا ما توهم انه على مذهب الصحيحى لا بد من ان يكاب مجازات فى تلك الالفاظ الواقعة فى حيز الاخبار فتظهر سقوط ما توهم من عدم جواز الاخبار بها بمجرد الشروع فيها على مذهب الصحيحى بل لا بد من الانتظار الى انقضاء العمل وذلك لان نسبة الفعل الى الفاعل لا تتوقف على وقوع الفعل تاما بل يكفى فى النسبة مجرد الاشتغال كما يقال سافر زيد بمجرد الخروج عن البلد وهذا مثل نسبة الرؤية الى زيد فى قولك رايت زيدا وانت رايت راسه **ومنها** انها لو كانت موضوعة للخصوص الصحيح لما صح تعلق الطلب بشئ من العبادات معلقا عليه اسامها والتالى ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة حينئذ لا تدل بانفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان يقول ارد منك العمل الذى هو مراد وهذا الدليل ابداه بعض المحققين الاعمى ثم حكى عن استاده العلامة الطباطبائى قده **واجاب عنه بوجوه** لا يخلو كلها او جلها عن المناقشة وقد ظهر فساده مما تلونا فى الامر الثالث ومحصل المنع عن اعتبار الطلب فى معانيها الالفاظ ثم على تقدير الاعتبار فالمعتبر هو مفهوم الطلب لا مصداقه فالصلوة مثلا موضوعة للافعال المطلوبية نظير المطلوب لا للافعال حال تعلق الطلب بها فعلا والا لكان مشتملا على المعنى المنسوب الحرفى وكان من قبيل الحروف والمبهمات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له وهو مع وضوح بطلانه لان لفظ الصلوة والصوم وغيرهما من الموضوعات الشرعية يجرى عليها ما يجرى على سائر الاجناس مما لم يدل دليل يلتزم به

احد الاستدلال مبني على اعتبار المصداق وكذا الاجوبة لوضوح ان اعتبار مفهوم الطلب في مفهوم الصلوة لا يقضي بدلالة لفظ الصلوة
على طلبه الطلب حتى يحصل من تعلق الطلب بها تكرار في المقام لان اعتبار مفهوم في مفهومها لا يزيد على اعتباره في مفهوم لفظ
المطلوب ومن البين ان قول القائل افعل مطلوبي ليس فيه تكرار ولا تاكيد وانما يكون كذلك لو دل لفظ مطلوبي على سبق من طلب المتكلم
وهو اشتباه بين نشأ من الغفلة عن معنى المشتق وحسبان دلالته على وقوع المبدء وان لفظ مضروب مثلا يدل على وقوع الضرب
في الخارج فقول القائل اكرم مضروبي مثلا بمنزلة قوله اكرم من ضربته قبل هذا الكلام وهو بين البطلان اذ ليس المشتق الا كسائر
الجوامد في الدلالة والكشف التصوري عن عنوان من العناوين فمفاد ضارب ومضروب انما يدلان على وجهين من وجوه الذات وعنوانين من
عناوينها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج وعدمه فلفظ الصلوة مثلا على تقدير اعتبار الطلب في مفهومها يكون كلفظ مطلوب
من غير فرق الا في العموم والخصوص وكون الصلوة اسما للمطلوب مخصوص من الافعال لا لكل فعل مطلوب فكما ان لفظ مطلوبه اذا
وقع في حيز الامر لا يدل على سبق طلب من الامر بشيء فكذلك لفظ الصلوة فاذا قال صل كان معناه افعل الافعال المطلوبة ولهذا
النسبة الناقصة مشتملة على الاخبار بوقوع الطلب ولذا لا تتصف بصدق وكذب في نظر المحققين مع ان اعتبار الطلب في مدلول
لفظ الصلوة لا يجعلها من المركبات المشتملة على النسبة الناقصة كما لا يخفى **والحاصل** ان توهم لزوم التكرار وعدم افادة
الاوامر المتعلقة بالعبادات مبني على غفلة في غفلة لعدم كون الطلب من الامور المعتبرة في المفهوم وان كان لازما لها كما مر بيانها
وعدم كون المعتبر هو المصداق على تقدير الاعتبار حتى يلزم التكرار والمحال في الاوامر الابتدائية كما لا يخفى نعم يتوقف تنجز هذا
التكليف على صدور طلب اخر سابقا او لاحقا من المولى كما هو كذلك في جميع الاوامر المتعلقة بالعبادات حيث انها بين مجملات
ملحوقة بالبيان او مؤكدات لما علم تفصيلا قبلها على ما فصلنا في البحث عن ثمرة المسئلة لكن القاضي بذلك انما هو عدم استقامة
موضوع المامور به الا به كالامر بالاطاعة واين هذا من دلالة اللفظ على المطلوبية وصيرورة الاوامر المتعلقة بها تكرارا غير مفيد
ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم اعتبار وصف الصحة في مفاهيم تلك الالفاظ وهو بين الفساد لان الصحة من عوارض
الوجود الخارجي والالفاظ انما وضعت على التحقيق للماهيات المعراة عن جميع انحاء الوجودات والجواب عنه ما مر في المقدمة
الثالثة من ان المسمى على هذا القول ماهية اذا وجدت وجدت صحيحة واين هذا من زعم المستدل ثم ان هذا الاستدلال لا اختصاص
له بالعبادات بل يجري في جميع الالفاظ المتنازع فيها حتى المعاملات **ومن هنا** يظهر مغايرته للاستدلال السابق لاختصاصه
بالعبادات من ان الطلب على تقدير دخوله في المسمى فانما هو داخل في مسمى العبادات دون المعاملات بخلاف الصحة ومن
غرائب الغفلة في المقام ما صدر عن بعض الاجلة الاعلام حيث اشتبه عليه مغايرة الدليلين فذكر في جواب الاول ما ذكرناه
في جواب الثاني **ومنها** انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم عدم انعقاد النذر والحلف على تركها وبطلان التالي معلوم
فكذا المقدم بيان الملازمة ان النذر الصحيح ما يجب الوفاء به ويترتب عليه الحنث بعدمه مستحيل في النذر المتعلق على ترك العبادة
على المذهب المذكور لانه يلزم من وجوب الوفاء به حرمة فعل العبادة ويلزم من حرمتها فسادها فيمتنع صدورها على وجه
الصحة ولازمه عدم ترتب الحنث فيلزم من وجوب الوفاء به عدم وجوب الوفاء به وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال والجواب
عنه **اولا** بالنقض بما لو نذر او حلف على ان لا يصلي صلوة صحيحة بناء على مذهب الاعمي بل على جميع المذاهب فما هو الجواب
عن ذلك فهو الجواب عن الدليل المذكور وعندي ان هذا النقض ساقط لان الاعمي يدعي امتناع انعقاد النذر على ترك العبادة
الصحيحة عقلا كيف والاستدلال مبني على ذلك اذ لولا بطلان النذر على ترك العبادة الصحيحة كان الاستدلال فاسدا من
جهة فساد المقدمة الاخيرة اعني بطلان التالي فمحصل الاستدلال ان الاجماع منعقد على انعقاد النذر على ترك العبادات
والعقل مستقل باستحالة انعقاده على ترك العبادة الصحيحة فينتج ان كونها اسامي للاعم بالاجماع **وثانيا** بالحل فانه على
بطلان التالي ممنوع فساد النذر اذ لا دليل على انعقاد النذر على ترك العبادات بقول مطلق ودعوى الاجماع على ذلك ممنوعة
بان ثبوته باجماع الاعميين فغير مجد وان اريد باجماع الكل حتى الصحيحيين فممنوع والمسلم هو ان انعقاد النذر على ترك العبادة
ليس له دليل خاص حتى يستدل به على فساد مذهب الصحيحي استدلالا انيا بل هو مما يتحقق بملاحظة قواعد النذر وعمومات لزومه
التي لا تجري في الامور المتعذرة فكيف يلزم الصحيحي بتحقق النذر المذكور واخرى بمنع الملازمة وهو من وجهين **احدهما**
ما سلكه بعض المحققين وغيره من متأخري المتأخرين في هذا المقام بما ذكروه في مثل دعي الصلوة ايام اقرائك كما مر وهو انه
لا مانع من انعقاد النذر على ترك العبادة الصحيحة اذ المانع من الانعقاد هو كون متعلق النذر امرا غير مقدور والتارك

هو مقدور

هو مفقود فى المقام لان ترك العبادة المقصود منه حصل قبل النذر والفرض انما جاء بالنذر وهذا يكفى فى انعقاد النذر واذا لا يعتبر فيه استمرار امكان المنذور الى ما بعد النذر لعدم الدليل عليه غاية ما فى الباب امتناع حنثه وانحصار فائدته واثره فى انه ما كان صحيحا من العبادة **قلت** يمكن المناقشة فيه بان صحة النذر حكم وضعى مستفاد من وجوب الوفاء به لما الدليل صلاحية الوفاء وقابلية الحنث لا دليل على حصولها وانما الدليل على اثبات حجية ظهور صيغة النذر فى وجوب الوفاء بمتعلقه وهو لا يجدى فائدة لرفع الحنث كان ذلك دون اثباتها لان الالتزام بتلك الفائدة والحكم بثبوتها على المنذور موقوف على صحة اذ الفاسد لا يترتب عليه فائدة اصلا فاثبات الصحة يترتب تلك الفائدة وهى انما دار العبادة فى المقام دورى كما لا يخفى فتدبر نعم لو قام دليل خاص فى انعقاد النذر المذكور كان ما ذكرناه وجها للصحة عملا **وثانيهما** الالتزام بامكان حنث هذا النذر وامكان مخالفته وهو ظاهر مما ذكر فى الشهيدة فى محكى القواعد من لزوم الحنث بالدخول فى العبادة مع القول بوضع الالفاظ للصحيحة وهذا ما يقال من ان متعلق النذر ما كان صحيحا قبل النذر فيحصل الحنث بفعلها بعد النذر ولو كانت فاسدة واجاب عنه المحقق القمى بان اعتبار التقرب قبل النذر لا يوجب اتصاف العبادة بها بعد النذر فى نفس الامر حتى يتصور امكان الحنث **قلت** ولعله نظر فى ان القائل اذا اثبات صحة العبادة بعد النذر انما هى مقدمة لحصول الحنث فاجاب عنه بما اجاب والا فلا اساس بين السؤال والجواب كما لا يخفى وكيف كان فتوجيه ما ذكره الشهيدة من حصول الحنث على مذهب الصحيحى يمكن باحد امرين **احدهما** ان يقال ان متعلق النذر ولو على قول الصحيحى هو ترك الافعال الجامعة بجميع الشرائط عدى الظهر تطبيقا لمتعلق الاوامر الواردة بها فى العرف والشرع فان المراد بالصلوة المامور بها شرعا فى قولنا اقيموا الصلوة هى نفس الافعال الجامعة للشرائط عدى الظهر وهكذا سائر العبادات المامور بها فعلا او تركا فالمراد هى الافعال الجامعة للشرائط عدى الظهر **وحاصل ذلك** ان اللفظ وان كان موضوعا للعبادة المقررة بجميع الشرائط حتى الظهر الا ان مقام النذر كمقام الطلب يصرفها الى نفس الافعال مجازا بطريق الاطلاق الشائع وهذا على مذهب الصحيحى واما على مذهب الاعم فهو واضح ويشكل ذلك بما لو صرح الناذر بترك العبادة الجامعة للشرائط حتى الظهر فان هذا الجواب لا يجدى فى تصحيح هذا النذر وانما يجدى فى النذر المتعارف بين المتشرعة لكنه يصلح توجيها للقول الشهيد بالحنث لان نظره الى ما هو المتعارف بين الناس من النذر وكذا يصلح ابطالا للتالى على بعض الوجوه بان يقال ان المراد بالتالى بطلان النذر المتعارف بين الناس بناء على مذهب الصحيحى فهو ممنوع لما ذكر وان اريد بطلان النذر على ترك العبادة الجامعة بجميع الشرائط حتى الظهر كما يقتضيه ظاهر اللفظ على هذا المذهب فهى صحيحة لكن بطلان التالى وح ممنوع والسند تام **وثانيهما** ان يقال ان متعلق النذر وان كان هى العبادة الصحيحة لكن مخالفة هذا النذر عرفا يحصل بانيان الفعل المقدور من الاجزاء والشرائط بان يدعى ان المرجح فى مخالفة النذر هو حكم العرف بها وهى عند العرف لا تنطبق الا على فعل ما تعلق به النذر بتركه كملا بل يحصل بفعل ناقصا اذا كان النقص حاصلا من نفس الناذر **لو صحة** ان من حلف او نذر على ترك فعل مركب فان بنى ذلك الفعل بعد النذر وعدم امتناع جميع الاجزاء وان عرضه امتناع بعض الاجزاء والشرائط فان كان ذلك مستندا الى شئ اخر غير النذر لم يحصل الحنث بنفس البانى لانه ليس تاركا بالمعنى المتعلق للنذر على تركه وان كان مستندا الى نفس الناذر باعتبار ثبوت المنافاة بينه وبين بعض الاجزاء والشرائط اذا حصول الحنث وعدم مدار ما يبقى من الاجزاء والشرائط المقدورة فان الاجتناب عنها فضلا عن اتيانها غاية ما يقتضيه من الحلف او النذر هذا ثم لا يذهب عن اولى فى الجواب عن الدليل على الوجهين الاولين فهو وان اولنا على الوجه الثالث وهو الالتزام بالحنث فانا نقول ان العبادة الفاسدة حيث حرمها ولو قلنا بان حرمة العبادات الفاسدة تشريعية لان الحرمة هنا انما جاءت من قبل النذر ومخالفة النذر حرام ذاتا كمخالفة سائر الواجبات ويحتمل ان لا يتفاوت الحال بينها وبين سائر العبادات الفاسدة بناء على استناد الحرمة الى انتفاء الشرط وهى القربة وان كان انتفائها مستندا الى النذر ولا يخفى ضعفه **فرع** ذكر الشهيدة فى القواعد الماهيات المجعولة كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسدة الا التجوز لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى فيه بمسمى القصر وهو الدخول فيها ولو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد **قلت** وفيما ذكره من الحنث بمجرد الدخول نظر واضح ولم اعثر بوجه لذلك ويمكن ان يوجه بان النهى عن عمل شئ مركب خارجى يوجب حرمة الاشتغال به عرفا ولو لم يتم فلو نهى المولى عن صنع القمقم او بناء الدار او نحو ذلك من المركبات عد عاصيا عند العرف والعقلاء بمجرد الشروع ويمكن على بعد بناء المسئلة على حرمة مقدمة الحرام اذا اقترن بقصد التوصل اليه ولكنهما على تقدير صحتهما انما يجديان فى حصول الاثم والعقاب لا فى حصول الحنث وترتب الكفارة اذ لا ملازمة بين الاثم والتكليف والوضع كما

في المثنى شرب الخمر مثلا فانه يعاقب عقاب الشارب على القول بقبح التجري ولكنه لا يترتب عليه حدود سائر الاحكام الوضعية لانها انما يعتبر لموضوعاتها الواقعية فلا بد في ترتب الكفارة بالحلف من تناول المحلوف على تركه والمفروض عدم حصوله في المقام بناء على مذهب المصنف الا ان يقال ان الكفارة خاصة تندرج بعدا والتكليف لا تترتب عفو به عاجلة ولذا ترتفع بالجهل والنسيان ونحوهما من شرائط التكليف والله الهادي **ومنها** ما تقرر من ان الاشتراك المعنوي خصوصا مع العلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك اولى من الحقيقة والمجاز والجواب عنه ما مر في تاسيس الاصل من منع كون ما نحن فيه من ذلك الباب الاعلى وجه بعيد تقدم ذكره كما تقدم ان الاصل مساعد لمذهب المصنف على ارجح الوجوه المقررة لتصوير مذهب الاعم مضافا الى ان نسبة هذا الدليل الى مستند القولين الاخيرين نسبة الاصل الى التدليل فتعين المصير اليه وربما اجيب باحتمال استعمال هذه الالفاظ في خصوص الصحيحة تماما لا يخفى فلا موضع للادلوية المدعاة وانت خبير بان هذا الكلام جار في جميع صور الدوران بين الاشتراك المعنوي والصحيحة المجاز فلو صح كان هدما للاصل المزبور بقول مطلق والتحقيق ما عرفت سابقا من وجوب البناء على ذلك الاصل ولو بحكم امتناع الحقيقة في استعمالات اللفظ في الخصوصيتين **ومنها** انها لو كانت اسامي للصحيحة لزم ان يكون لكل صلوة ماهيات متكثرة بحسب اختلاف احوال المكلفين وجوابه قد ظهر مما ذكرنا في المقدمة الثالثة من مؤيدات مختاره وهو ان الفقهاء قد اطبقوا على الركوع الفاسد اسم الركوع حيث يقولون ببطلان الصلوة بزيادة الركوع وزيادة غيره من الاركان عمدا وسهوا فظهر جوابه ايضا مما مر لان ذلك من الموارد التي استعمل فيها اللفظ في الفاسدة والغرض من تقييده بالذكر هو التنبيه على فائدة ناقصة وهي ان الركوع ليس مما يتصف بالصحة والفساد بالقياس الى الميزان الذي وصفناه في معرفة اصناف الموضوعات الشرعية بهذين الوصفين فارجع الى ما ذكرنا هناك **حجة القول الثالث** قضاء الوجدان وشهادة الرائي المستقيم بان من جعل مركبا داخترعا مخترعا مشتملا على اجزاء وشرائط ثم عين له لفظا كاشفا يعتبر به عنه فانما يجعل ذلك اللفظ بازاء ذلك المركب المشتمل على تمام الاجزاء من غير ملاحظة تقييدها بالشرائط المقررة وجودا وعدما وهذه الدعوى مع وضوحها عند اهل النظر الصائب يمكن اثباتها بالاستقراء في الفاظ المركبات ايضا اذ ما من لفظ من الالفاظ الموضوعة للمركبات الخارجية الا وهي موضوعة في اول الامر للكل المشتمل على تمام الاجزاء من غير ملاحظة الشرائط على ما هدى اليه ذلك بمشاهدة حال الوضع في بعض وبالاستصحاب الجاري وعلائم الحقيقة من التبادر وغيره في الاخر واكثر شئ ينفع في المقام ويرفع غواشي الاوهام هي الراجعة الى اوضاع الفاظ الادوية للمعاجين المعدة لمعالجة الامراض البسيطة فان احتمال اعتبار التاثير الفعلي الذي هو من خواص الفرد المقيد بواجد الشرائط في غاية البعد ظهورا والفاسد من الواضح ان تاثيرها الفعلية ومنافعها المهمة موقوفة على امور لا بد من احراز دخلها في المسمى وهي ترتفع خلو المعدة ونحوه من شرائط التاثير الفعلي الراجعة الى احوال المريض وكيفيات الشرب من حيث التسخن والبطوء والتدفيء والتبريد بحسب وقت دون وقت هل هي من مقومات مفهوم لفظ الاباريج مثلا في مصطلح الاطباء ثم شرائط المهيئة والكيفيات المعتبرة في تاثيرها الثاني كمضغها وتقسيمها وتخفيتها وقت الاكل والشرب يجري مجرى الاجزاء المؤلفة في دخول التقييد بها تحت المسمى واما سائر شروط التاثير الفعلي بعد تمام الماهية من حيث الاجزاء ومن حيث شرائط التاثير الثاني فهي خارجة عن مفاهيم تلك الالفاظ من حيث ذواتها ومن حيث التقييد بها ايضا وشروط العبادات كلها من القسم الاخير اذ الظاهر ان محافظتها انما وجبت شرعا لصيرورة المكلف بسببها قابلا للتقرب بالافعال المقررة فهي كالشروط الراجعة الى احوال المرض وكيفيات الشرب في الادوية فانها اعني الاستعداد وحصول القابلية المحل فتكون شروطا للتاثير الفعلي خارجة عن حقائق العبادات واما غير العبادات مما لها كمال نسبة المركبات المعتبرة من حيث دخول الاجزاء والشرائط الشائعة تحت المسمى دون الفعلية **ثم** ان مقتضى ما ذكرنا من الوجدان والاستقراء كونها اسامي للاجزاء في ابتداء الامر واما عدم طرق التغيير عليها بالتشاح والتوسعات في الاستعمال فهو على الاصل السالم عن المعارض لاختلاف المركبات في ذلك وعدم كونها على وتيرة واحدة **فمنها** ما سرى الوضع فيه بتوسعات المستعملين ودنا محلهم الى الناقص المشتمل على معظم الاجزاء وان لم يكن معتبدا للفائدة المقصودة من الجعل والاختراع المتعلقين به ويقرب ان يكون من ذلك لفظ الدار والحمام ونحو اشبههما **ومنها** ما اختص الشارع فيه بالاجزاء المفيدة شانا ولا يبعد كون وضع المعاجين من هذا القبيل **ومنها** ما هو باق على حاله الاولية فاذا حصل الشك في بلوغ التوسع الى حد سراية الوضع الى الاعم من المفيد وغيره كان المرجع هو الاصل وكذا اذا شك في السراية الى المفيدة مع بقاء معظم الاجزاء هذا وقد يستدل على الاصل بظاهر ادلة الشروط كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله ثم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله ع لا عمل الا بنية ولا

اذكر في بيان الفصلين

صلوة الابطهور ونحو ذلك حيث ان ظواهرها قاضية باستتمام حقيقة الصلوة مع قطع النظر عن تلك الشروط وبعد ملاحظة
عدم القول بالفصل بين العبادات والشرايط بتمام المقصود كملا ويرد على الاصل الاستقراء الذي لبس ايتم منه في طرائق الاوضاع لان
المحمود على الحالة الاولى وعدم الترايد رايتا في المركبات العرفية بعيد عن مجاري العادات اذ كل مركب غير شرعي الاوقد اتسع دائرة
وضعه الاول بتوسعات المستعملين ومساس حوايجهم الى التعبير عن الافراد الناقصة بالنقصان الغير الفاحش كما سلف توضيحه
نعم لو بنى على مذهب التصحيحي هل يظن بخروج مثل الصلوة عن دلالة سايط المركبات العرفية مع ثبوت المقتضي للوضع فيها على وجه
اتم واكد لكون الاختلاف الحاصل في اصنافها وافرادها بحسب اختلاف احوال المكلفين اشد واكثر من الاختلاف الموجود في
سايط المركبات فلا يرد على ما ادعي من الوجدان والاستقراء ان الاخذ بمقتضاهما خارج عن المذهبين كلاهما بمقتضيان باختصاص
الوضع بتمام الاجزاء وخروج ناقصها ولو كان صحيحا في الجملة وفي بعض الاحوال عن المسمى هذا مضافا الى ان الترايد الى الافراد الناقصة
الصحيحة اغلبية وانما الخلاف في الترايد الزايدة وهو يكون في سقوط الاصل كما هو واضح وهذا تفصيل قوي عندي ومحصل الفرق بين
شروط الاقتضاء وهي شروط تاثير التاثير وشروط ترتب المقتضي على المقتضي وهي شروط فعلية التاثير باعتبار التقييد بالاولى المسمى
دون الثانية لكن الخطب في التمييز بينهما في شروط العبادات لان معرفة كون الشرط من قبيل خلو المعدة بالقياس الى الاثر الاباريج المقصود
او من قبيل التصفي والتشهي مما هو شرط الاقتضاء لا يخلو عن اشكال ويمكن الفرق في شروط العبادات بين ما هو من احوال المكلفين
كالطهارة والستر والامور الخارجية كالقبلة والوقت بجعل الاول من شروط الاثر الفعلي والثاني من شروط اصل الاقتضاء ايمكن
وان كان لاحد سلم عن النظر فالله الهادي ولنرجع الى الكلام في تتميم ما اردناه من التنبيهات **التنبيه الاول** انه لا اشكال ولا غموض في خروج الاجزاء
عن الشرايط في المركبات الغير الشرعية كالمعاجين والمشروبات والمطبوخات والمصنوعات مثل السكر والدارصيني والسافرة واللباس والمسكن
مما يتوقف انارها المقصودة على مراعاة امور الخارجية وان كان في توقف الانتفاع ببعض هذه الامور المذكورة على شروط خارجة عن
الماهية نظر واما الفرق بينهما في المركبات الشرعية كالصلوة مثلا فلا يخلو عن غموض واشتباه ويقع الكلام هنا في مقامات **الاول**
في الفرق المفهومي الذي يجري مجرى التحديد وهو من وجوه متقاربة ومتلازمة **احدها** ان الشرط ما كان المقصود من اعتباره حدوث
فايدة في غيره والجزء ما كان المقصود منه فايدة متعلقة بذاته وهذا الفرق منطبق على الشروط والاجزاء في المركبات الخارجية لان
الغرض من تعفين الدواء قبل الشرب رؤية اثار الاجزاء وتحمل تلك الاثار والغرض من اعتبار نقص الاجزاء ما هو موجود فيها من الخواص
فان قلت حقيقة التركيب انما تحصل بعد اخذ كل من اجزاء المركب في الاخر والاخر الانتظام الخارجي من دون توقف لفايدة الشيء
على اثر كل من المنضمين في الاخر لا يحصل به حقيقة التركيب وان كان الغرض المدعى الى الضم موقوفا على الانتظام والا لكان اجتماع
عشرة على نقل حمل يقبل من المركبات الخارجية ضرورية قيام الغرض الباعث على اجتماعهم اعني النقل بافعالهم جميعا وبطلان التالي معلوم
قلت ما ذكرت صحيح في المركبات الحقيقية واما المركبات الاعتبارية فمعنى التركيب فيها ملاحظة عدة اشياء واحدا وهو امر اعتباري
مقوم باعتبار المعتبر سواء كان تلك الاشياء مستقلة في فايدة اثارها المقصودة وكان الغرض من الضم المتعلق بها التوصل الى
مجموع تلك الاثار كضم احد الرغيفين الى الاخر اذ توقف الاشباع على كلها او كانت اثارها المقصودة غير حاصلة الا بعد الانتظام
كما في المركبات الحقيقية التي يحصل من التركيب فيها مزاج اخر فلو لاحظنا افعال العشرة في المثال المذكور شيئا واحدا واعتبرنا منه
هيئة اجتماعية كانت من المركبات الاعتبارية لا بين بعد المساعدة على ان التركيب الاعتباري كالحقيقي توقف على تاثير الاجزاء بعضها
في بعض نقول ان المركبات الجعلية لا يجوز ان يكون كذلك لعدم الفايدة في الجعل حينئذ اذ يكون تصور الاشياء العديدة شيئا واحدا
هذا خاليا عن الفايدة ومن هنا يتكشف من اختراع الطبيب معجونا مدخلية التركيب في الاثر المقصود بتاثير كل من الاجزاء في الاخر
ولو على غير الوجه الاتم الى المزاج الحقيقي الموجب لانقلاب المركب الى البساطة الخارجية وانسلاخ صور الاجزاء فالمركبات الجعلية
الشرعية اولى بالكشف عن ذلك وح يبطل الفرق بين الركوع والسجود مثلا وبين الستر والقبلة لقضاء الضرورة بتوقف خاصية
الانحناء الركوعي مثلا على انتظام الحمد والسورة وسايط الاجزاء ولذا امكن سلب الخاصية راسا عن الانحناء المجرد لا يمكن ذلك لو
في الجملة في اكل الرغيف في المثال المذكور لانا نقول **اولا** ان المركبات الشرعية ممنوع كونها مركبات عند الشارع ولو بحسب الجعل
والاعتبار فمن المحتمل ان يكون الخاصية الموجودة في كل واحد من اجزائها مستقومة بذاتها من غير اعتبار جزء اخر وغايته ما يلزم ح
امران **احدهما** مخالفة ما هو المشهود من اعتبار التركيب في الماهيات الجعلية كالصلوة ولو اعتبارا **وثانيهما** وجوب الاتيان
بصلحة ناضرة في الاجزاء حال الانفراد بقدر لا غرض في شيء منها **اما الاول** فلان اطلاق المركب عليها افاهو في كلمات العلماء

خارجة عن حقايقها

واما كلمات الشارع فبمعزل عن الاشارة الى ذلك **واما الثاني** فلعدم تمام قاطع على عراء الاجزاء في حال الانفراد عن جميع ما
المصالح واما المعلوم عدم اشتمالها على مصلحة كامنة في الحكم الشرعي لو على وجه الاستحباب وهو لا بأس في الالتزام بالمصلحة الكامنة
التي اذا جامعها مصالح اخرى ومصالح اخر مثلها كانت كامنة في المحسن الملزم والغير الملزم **وثانيا** ان اختلاف خواص الاجزاء باختلاف
حالتي الانضمام والانفراد لا بأس فيما ذكرنا من وجه الفرق لان الاثر المفصول منها في حال الاجتماع مستند الى الانضمام لا الى ذوات
الاجزاء ولا ريب في كون الانضمام شرطا كيف ومن معظم شرائط الصلوة الهيئة الاتصالية **وثالثها** ان الشرط ما كان مقارنا
مع تمام العمل والجزء ما كان غير مقارن بمعنى بالمقارنة ان يكون زمان واحد جامعا لوجودهما كالاستقبال والطهارة فانهما
مقارنان للصلوة بالمعنى المذكور بخلاف الحمد والسورة والركوع والسجود فان وجوداتها الخارجية متباينة بحسب الازمان وح
فان جعلنا النية المعتبرة في صحة العبادة هي الداعي كانت من الشروط لكونه مقارنا لتمام العمل وان جعلناها عبارة عن الاخطار كانت
من الاجزاء الا ان الاستدامة الحكمية الحاصلة منها من جهة كونها مصاحبة لتمام الافعال تكون من الشروط **ورابعها** ان
الشرط ما كان صفة وحالة والجزء ما كان فعلا لان العبادة لما كانت مركبة من الافعال فلا جرم تكون اجزائها كذلك واما ان
الشرط لا يكون الا حالة فواضح بين لان شرط العمل لا بد ان يكون مقارنا ولا يتصور المقارنة الا في الحالة اذ الفعل وجوده تدريجي
فينصرم قبل وجود الفعل الاخر ومن هنا قلنا ان النية على تقدير كونها الاخطار فلا بد ان تكون جزءا لكون الاخطار من الافعال
وتما ذكرنا ظهر ان الشيء يمكن ان يكون مطلوبا من جهتين كما اذا كان فعلا موجبا لحدوث حالة مستمرة ابدا كالنية فمن حيث نفسه
جزء لكونه فعلا مطلوبا شرعا وعقلا ومن حيث ما قد تحصل منها حالة مستمرة مطلوبة كذلك وهي المعبر عنها بالاستدامة الحكمية شرعا

المقام الثاني في تمييز الاجزاء عن الشرائط بحسب المصداق فنقول اما النية فقد ظهر حالها واما الوضوء فلا اشكال في
خروجه عن القسمين اما عن الجزء فلانتفاء الامر عن الصلوة بجواز تخلل المنافي لها بينهما وجواز فعله قبل وقتها نعم الحالة الحاصلة منه
اعني الطهارة شرط لكونها من الاحوال المقارنة لتمام العمل لا من الافعال الغير المستمرة وكذا لا اشكال في اكثر ما اعتبر شرعا في
الصلوة وغيرها كالحمد والسورة والركوع والسجود وطهر الثوب والبدن ومحل السجدة واما الاشكال والخلاف في مثل الطهارة
والقيام والاستقبال ونحوها من الافعال المستمرة المقارنة مع غيرها من الافعال والاذكار **ووجه الاشكال** ان القدر الثابت
من الادلة مطلوبيتها في الصلوة والمطلوبية مجامع الجزئية والشرطية لان كلا من الجزء والشرط مطلوب ويندفع بان هذه الامور
افعال مطلوبة فلو كانت شروطا كان الطلب المتعلق بها غيريا مقصودا به حصول الحالة المقارنة وقد تقرر في محله ان مقتضى اطلاق
الاوامر والمأمور به كونه نفسيا ولا يذهب عليك ان هذا ضرب اخر من الطلب التبعي لا ينافي كونه غيريا بالمعنى الاصل العبادة
بمعنى كون المطلوب جزءا لها **وفيه نظر** من الجزء والشرطية ان في كون مطلوبيتها بحال امكان المشروط والكل هذا اذا كان المراد
التمسك باطلاق دليل الشيء المشكوك في اعتباره شرطا او جزءا ولو كان المراد اطلاق دليل الجزء الذي هو المشروط على تقدير كون
المشكوك فيه شرطا كان صحيحا لان اطلاق مادة الجزء بنفي تقييده بكونه ملحوقا او مسبوقا بذلك الشيء المشكوك الشرطية وقد ينافي
ايضا في كونها جزءا بان هذه الافعال ليس فيها خواص الاجزاء لان حصولها من غير تحصيل يكفي في حصولها واجزاء العبادة كنفسها
لا بد من تحصيلها فلا يبقى سوى الحالة الحاصلة من تلك الافعال وهي ليست من مقولة الفعل فكيف يكون من اجزاء العبادة وقد يدفع
جزئية الطهارة خاصة بان شرطيتها غير معقولة لانها ان كانت شرطا فاما ان تكون شرطا للاجزاء السابقة او اللاحقة وكلاهما باطل
لان الشرط لا بد ان يكون معروضا بالمشروط الآن بمعنى ان الشرط هو تقيدها بالافعال او بالعكس لكن الشرط ليس نفسها بل التقيد
المنتزع منها ومن الاجزاء وهذا التوجيه على اطلاقه غير وجيه لان الطهارة على تقدير كونها شرطا فهي شرط للجزء غير المقارن كسائر
الشروط المعتبرة في جميع الافعال نعم يتجه ذلك فيما يجب منها بعد رفع الرأس عن الركوع والسجدة الاولى واما الطهارة في حالات التذكر
وهي المستمرة بالاستمرار فلا **المقام الثالث** في ذكر بعض المقارنات بين الجزء والشرط **فمنها** اعتبار قصد القربة في الجزء دون
الشرط لان جزء العبادة عبادة هذا وقد بقي ان التقييد بالشرط يجب فيه ايضا مراعاة شروط العبادة كما ان الصلوة يعتبر فيها
قصد القربة مثلا كل بعنوان صفتها اعني كونها في حال الطهارة والستر الخ يكون مع القربة لانه جزء فهي العبادة المأمور بها
وانكان منشأ انتزاعه وهو الفعل الخارجي خاليا عنها وقد ان مرجع الجزء الذي هو في الى وجوب ايجاد العبادة في ضمن فرد خاص من
واجب شرطي توصلي لا يتوقف سقوطه على قصد القربة وانما الموقوف عليها نفس العبادة الكلية وهذا مثل اختيار المكلف بعض
الخصوصيات لاغراض مباحة كاختيار الصلوة في مكان دون مكان في عدم قدحه في صحة العبادة الكلية المقربة بالقربة

وفيه نظر

فتدبر جيدا ومنها وجوب تحصيل الجزء دون الشرط اذ يكفي حصوله كما في سائر الواجبات التوصلية ومنها جريان قاعدة الشك بعد التجاوز عن المحل في الاجزاء دون الشرط لان الاجزاء لما كانت مرتبة فمحل كل جزء سابق يتجاوز عنه بالدخول في الجزء اللاحق بخلاف الشرط فان محلها قبل الاتيان بالمشروط بان تعد الاتيان به وان كان منتسبا الا ان جريان القاعدة في نفس العمل معنى عن جريانها في الشرط واما بعد التلبس بالمشروط وقبل الفراغ فبالنسبة الى الجزء المأتي به حكمه حكم الشك بعد العمل وبالنسبة الى الاجزاء الباقية كالشك قبل العمل ثم لو كان الشرط محلا شرعيا والعادي على اظهر الوجهين قبل التلبس ببعض المشروط كالطهارة الحدثية بالنسبة الى اجزاء الصلوة نظرا الى عدم امكان احرازها قبل كل جزء باعتبار كونها شرطا للاكوان اتجه امكان الغاء الشك فيها في الاثناء حتى بالنسبة الى الاجزاء الباقية ومن هنا يتسهل الخطب في الاشكال في الامور التي يجب فعلها في العبادة كالطهارة بالتيمم والستر والاستقبال اذ لا يتفاوت الحال فيها بين كونها اجزاء او شروطا لان الشك فيها يلغى على كل حال بمعنى ان الشك في الاتيان بالفاعل لا بلحاظ الباء من حيث المقدورة ولو كان شرطا لان محل على تقدير كونه شرطا للفاعل مثلا محل الفاعل مضافا الى اتيان جريان القاعدة في نفس الفاعل خارج عن جريانها في الاتيان وكذا الحال في الطهارة بالنسبة والاستقبال بل قد يقال بوجوب مراعاة الترتيب وسائر شروط العبادة في شك الضرب من الشروط لان تقييد بتعذر الشارع اتيانا بها مراعاة شرطها فيها ولا يرد ذلك في مطلق الشروط لجواز احرازها قبل وقت العبادة فلا يحرز اليها كلها من القرب وغيرها بل يرجع فيها الى ما هو الاصل في الواجبات التوصلية والله الهادي **الثاني** انه قد تبين في المقدمة الثانية وبعض تنبيهات المسئلة الاولى حال التراع في الفاظ المعاملات **فاوضح المقال** باعادة الكلام وتلخيصه **ونقول** ان جريان التراع يتوقف على كون المعنى المراد الشرعي منها شيئا قابلا لطريان وصفي الصحة والفساد عليه وح فان قلنا ان الفاظ المعاملات مما تصرف فيها الشارع بتصرفات لفظية بان نقلها عن معانيها العرفية الى معنى آخر بالحاظ المقبول المقرونين بالشروط المقررة كذلك كما على مذهب الصحيحي وفي الجملة كما على مذهب الاعمي فلا اشكال في جريان التراع فيها كما لا اشكال في كون الحال فيها هو الحال في العبادات فضلا عن عموم الادلة المستدل بها على القولين واخيرا جماعة من المتاخرين مذهب المصحح فيها ان بنى على هذا القول كان صحيحا خاليا عن الاشكال الا الاشكال الذي هو في اصل ثبوت الحقيقة الشرعية كما تقدم في المسئلة المتابعة وان قلنا بالعدم فالظاهر انها تخالف العبادات ح في جريان التراع لانها على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها باقية على معانيها العرفية ويكون ما اعتبر في بعضها من الشرائط شروطا لاطلاقها من الخارج فلا كالفاظ العبادات في جريان التراع فيها على تقدير الثبوت وعدمه لان العبادات على تقدير عدم الثبوت واجدة ايضا للشرط المذكور من الانتساب الى الصحيح الفاسد الشرعيين على ما سبق تحقيقه في بيان مذهب القاضي هو تركيب معاني العبادات ملا حتى على مذهب القاضي وجماعة المعاملات لانها معقدة بناء على هذا المذهب ليست بمركبة والمركب قاض بقبول الوصفين بخلاف المقيد واما على مذهب المحقق القمي من عدم كون التقييد مجازا فواضح لان اللفظ في حال التقييد باق على حسب وضعه وقد عرفت الحال في اتصاف المعاملات بحسب الوضع العرفي بالوصفين من التفصيل في المقدمة الثانية وان الاقوى جريان التراع ايضا فارجع وتامل واما على القول بكونه مجازا فلان ذلك ايضا لا يستلزم استعمال المطلق في المقيد وهو الفرد في موارد التقييد اذ مبنى هذا القول على كون المطلق موضوعا للطبيعة المتابعة دليل مرارا فاذا حصل التقييد حصل التجوز سواء كان باستعمال المطلق في المقيد بسبب قرينة التقييد كما يراه المحقق القمي او باستعمال في الطبيعة المهملة فانه مجازا ايضا على هذا المبنى ومن الواضح ان المعاملات على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها محمولة في الكتاب والسنة على الطبيعة المطلقة لا الفرد الجامع للشرائط فالبيع في قوله تعالى احل الله البيع يراد به البيع الكلي المطلق كما يأتي تقييده اطلاقه بالقيود المستفادة من الخارج مع عدم ارادة خصوصية الفرد وهو الجامع للشرائط منه ثم لو كان مرجع القول بالتجوز في التقييد الى ارادة المحقق القمي من كشف القرينة عن استعمال المطلق في الفرد كان حال المعاملات كحال العبادات في جريان التراع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا ويخرج المذهبين على هذا الاحتمال هو ان يدعي المصحح استعمالها في خصوص الفرد الجامع لجميع الشرائط والاعمي استعمالها في القدر الجامع بينه وبين واجد البعض وقد ذكرنا ظهور ان ما نقل عن الشهيدين من اخبار دخول المصحح في الفاظ المعاملات كما يظهر من بعض تحول المتابادر في فوائده ايضا حيث اجاب عمن زعم جريان اصالة الاباحة في المعاملات ونحوها في اثبات الحكم الوضعي وهي المصححات من رد الاصل المذكور الافعال المقصودة ومع الشك في صحة المعاملات يكون الاصل المقصودة عليها مشكوكا ليس على ما ينبغي لو لم يتنزل ما ذكروه على عرف المتشرعة فتامل بذلك البعيد مضافا الى مناقشة الطريقة الجارية بين كافة العلماء من التمسك بادلة المعاملات في

محل من وقع التنبيه على ان الفاظ المعاملات هي الفاظ العبادات

المشبهة ضرورة مناقاة الاستدلال بها للقول المذكور كما اشرنا اليه ذكر المرة وبعض من سلك مسلك التصحيح فيها من المحققين يفضي عن هذا الاشكال بتقا الشيخ باجماع اخلاف الشرع والعرف في البيع مثلا الى التطئة في المصداق بعد الاتفاق في اصل المفهوم تظير ما ذكرناه في لفظ الطهارة والحدث التي هي المسئلة السابقة فقال ما حاصله ان البيع اسم للفعل المتعقب بالايجاب شرعا وعرفا وهذا المعنى ليس قابلا للطريان الفساد عليه لكن المصداق اي مصاديق مفهوم النقل مما حصل فيه الاختلاف في نظر الشرع والعرف كاختلاف الذهاب الى مصاديق الحلو والحامض بعد الاتفاق فيها بحسب المفهوم وهذا كاف في صحة الاستدلال بعمومات البيع اذ المانع ليس الا الخلاف معناه شرعا وعرفا وقد ارتفع بما ذكرنا كما لا يخفى **وفيه اولا** ان هذا انما يدل في المقام من غير ظهور قائل به من الفريقين فان الظاهر ان القائل بمذهب التصحيح في المعاملات انما يدعي كونها اسامي للصحيح الشرعي اعني الجامع بين مصاديق النقل الشرعي وهو الجامع للشرائط الشرعية لا انها اسامي لمفهوم النقل وهو لا يكون في الخارج الا صحيحا مستجمعا للانتقال وبينهما من الفرق ما لا يخفى **وثانيا** ان ظاهر هؤلاء او صريحهم انقسام المعاملات الى الصحيح والفاسد ان زعموا كونها اسامي لخصوص الصحيح شرعا وان هذا من عدم قابليتها للعوض فالمنشا عليها شرعا وعرفا **وثالثا** ان ما ذكر في وجه الاستدلال غير سديد لان تجرد الاتحاد بحسب المفهوم لا ينهض بصحة الاستدلال بالعمومات عند الشك لان الشك في الصحة المنشا على هذا الوجه شك في صدق النقل الشرعي مع عدم انتهاض العرف بمرة نظر الى عدم الملازمة بين تحقق النقل عرفا او تحققه شرعا لثبوت الاختلاف والتفاوت في غير موضع فالتعويل عليه في استكشاف المصداق الشرعي تعويل على غير العلم من غير دليل وما هو المعروف من ان الحكم في الفاظ الكتاب والسنة هو العرف عند عدم الحقيقة الشرعية متين لكنه غير مربوط بالمقام اذ هو في استكشاف مفاهيم الالفاظ لا في تشخيص المصاديق بعد استكشاف المفاهيم فلو شك في مفهوم الغناء مثلا وجب الرجوع الى العرف واما اذا شك في مصداقه كما اذا علم اعتبار عدم القران في مفهومه وشك في ان ما يغني به المغني قران ام لا فلا معرج للعرف فيه بل المعول هنا ليس الا الطرق العلمية والشرعية المقررة للموضوعات المشكوكة لان كثيرا ما يجد ارجاع العلماء الى العرف في تشخيص موضوعات الاحكام ومن ذلك تحديد كثير الشك وكثير الستفر بما يكون كذلك عرفا **ومنها** انه لو رجع الى اهل الخبرة في تمييز المثلي عن القيمي بناء على تعلق الحكم الشرعي بهذين العنوانين في الادلة الشرعية وكذا في تشخيص الفقير ونحو ذلك من الموارد التي لا تخفى على الخبير المعارف بها وليس ذلك الا لاجل كون الحكم فيها هو العرف ومن الواضحات ما ذكر فيه من جعلها الامر الموضوع العرف مثل كون هذا ماء وهذا بولا اذ النقل ليس مما يمكن العلم به مع الاعتزال عن العرف بالمرة كما هو كذلك في معرفة مصداق المصداق بعد بين المفهوم ضرورة ان العلم بمصداق الماء مثلا بعد معرفة مفهومه امر ممكن ولو لم يكن في الدنيا عرف اصلا **لا انا نقول** ان موارد المراجعة الى اهل الخبرة في الموضوعات الخفية لا مساس لها بالمقام لقضاء الضرورة بوجوب مراجعة الجاهل الى العالم فالرجوع في معرفة مصداق مثل المجتهد من الموضوعات الخفية الى اهل الخبرة بها من باب الشهادة او من باب الظن اجنبي عما نحن فيه والرجوع الى العرف في تعيين القيم من هذا الباب بل لخفية المرجع فيها بالعرف لا يخرجها عن كونها اعلم منه من حيث كونهم اهل العرف لا من حيث كونهم اهل الخبرة واما الرجوع الى ذي كثير الستفر مثلا فانما هو من جهة تبين مفهوم الكثرة لان لها مراتب مختلفة بعضها معلوم الاندراج تحت مفهومها العرفي وبعضها معلوم العدم وبعضها مشكوك فالرجوع الى العرف لاجل الاحتراز عن المرتبتين الاخيرتين وهذا من اوضح مجاري مقر المتأخرين لاستكشاف مدالیل الالفاظ والظاهر ان الرجوع البرئي نمير المثل ايضا من هذا الباب فالمسائل ايضا لها مراتب مختلفة ومثل الرجوع نمير وذي كثير الستفر الهم مثل الرجوع البرعند الشك في اندراج ماء السيل مثلا تحت الماء وقد ذكرنا ظهر الحال في سائر موارد الرجوع الى العرف من حيث تعيين المصداق ومن البين ان الرجوع الى العرف في احراز حقيقة النقل ليس من احد البابين كما لا يخفى **فان قلت** لا اشكال في ان المعول في الموضوعات المصرفة ليس هو الشرع وانه لا يجب الصدور فيها عن قول المعصوم او المجتهد بل يجوز العمل بما لا يجدي قولها اذا خالفها نظر المكلف الا من حيث اخرى خارجة عن المقام فاذا فرضنا اتحاد معنى البيع شرعا وعرفا فلم يبق شئ سوى تشخيص المصداق الذي ليس بيانه وظيفة الشارع وكان من يقوم برفع الوظيفة فاي شئ يمنع بعد ذلك عن العمل بالعمومات مع انتظام قياس منتج بسبب جعلها كبرى لصغرى وجدانية بان بيع المجهول بيع وكل بيع حلال **قلت** نعم لكنه اقوى دليل على فساد الوجه المذكور وان شئت قلت ان الامر لو كان كما ذكره المجيب من رجوع الاختلاف بين الشرع والعرف الى المصداق لم يؤثر في الفساد بعد صدق العرفي حكم الشارع بالفساد والتالي باطل بالضرورة باعتراف المجيب

وغيره من القائلين بوضعها للصحيحة لا فهم معترفين بتأثير النهي الشرعي في فسادها حكم الشارع بفسادها وهذا لا يجامع الجواب المذكور لانا نمنع ان هذا الماء ليس بماء لم يكن ذلك مانعا من ترتيب اثار الماء عند العالم باثر ماء الا ان يرجع ذلك الى التخصيص بدلالة الاشارة يعني خروج هذا الماء عن حكم الماء والمفروض ان الالتزام به خلاف غرض المجيب لان البيع عنده حقيقة في النقل الواقع والحكم بالفساد في مثل غير معقول كما لا يخفى **وملخص المقال** ان لفظ البيع مثلا ان فلنا باثر اسم في الشرع والعرف لمعنى فابل لطريان وصفي الصحة والفساد اعني ترتب الاثر وهو الملك وعدمه عليه حتى الاستدلال بعمومات في المسائل المشتبهة واما ان قلنا بانه منقول في الشرع الى خصوص الفرد الجامع للشرائط الواقعية او فلنا باثر اسم عرفا وشرعا لمعنى لا يكون الا صحيحا فالاستدلال بها مشكل الآن يلتزم بما ذكرنا في المقدمة الثانية من ان الشارع اذا حكم بفساد البيع مثلا دل ذلك على خروجه عن احكام البيع ومرجعه الى الالتزام بحصول النقل والانتقال الواقعيين مع عدم الالتزام باحكام الملك تعبدا من الشارع وهذا في غاية الميل عن الضبط بل يمكن دعوى القطع بفساد الان بيع الخمر عندنا لا يفيد ملكا في الواقع وهو معنى فساده ومعنى النواهي المتعلقة به لا انه مفيد للملك لكن الشارع منع من جميع انحاء التصرف في الملك الحاصل بسببه وهذا هو الاحتمال الاول الذي ابديناه في المقدمة الثانية كما خرج حقيقة المعاملات عن صلاحية الانتساب الى الصحيح والفاسد فظهر من جميع ما ذكرنا فساد خبرة غير واحد من المتاخرين من القول بمذهب الصحيحي في المعاملات نعم لا بعد في الالتزام به بحسب عرف المتشرعة ولعل المراد مما نقلناه عن الشهيدين بقرينة ذكرهما لذلك في باب الايمان والنذر ان من البين ان الحد في اختصاص متعلق اليمين والنذر بالصحيح انما هو الوضع لذلك في عرف المتشرعة دون الشارع بل قد ينافي ما نسب ظاهرا كل من اطلق ولم يقيد العرف بعرف الشارع وبعض من لم يتفطن الى هذا الاحتمال الجيد كما توهم من الاجل اختيار هذا القول في عرف الشارع انه فقال الخوانساري الفاظ المعاملات انما موضوعة بازاء الصحيح والمحتج عليه بانه لو لم يكن الصحيح عرفا وشرعا سلبا للاسم عن الفاسدة واذا ثبت عرفا ثبت لغة وشرعا بضميمة اصالة عدم النقل **اقول** لا يخفى ما فيه **اما اولا** فلانه ان اراد بالعرف العرف العام فان اراد بتبادر الصحيح عرفا تبادره في العرف الواقعي عن النقل المتشبع للانتقال كما لعله الظاهر من قربه مشربه المجيب عن الاشكال المشار اليه فقد ان الفساد باصالة عدم النقل ليس في موضعه الا على تقدير احتمال نقل الشارع لها الى الاعم من الناقل وغيره وهو احتمال لا يلتفت اليه فرد مسكر وان اراد تبادر الصحيح الشرعي عن الفرد الجامع للشرائط الواقعية فهو ممكن بل جليا اذ من الواضح ان تبادر البيع في العرف العام ينقسم الى الصحيح الشرعي وغيره وان اراد بالعرف عرف المتشرعة فمنوط التعلق باصالة عدم النقل لاثبات الوضع شرعا ولغة واوضح هذا ثم ان هذا الفاضل ممن يظهر منه في المسئلة التالية بقرائن عديدة ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات حيث اقتصر في رد قول المفصل بينها وبين العبادات بدعوى صريح كلامه هنا ثبوت الحقيقة الشرعية فهذا اغفال اخرى بينة الآن يرجع الى مقالة المجيب من دعوى الوضع لغة وشرعا للصحيح والله الهادي **ثم اعلم** ان ادلة المعاملات بين طائفتين كادلة العبادات **احدهما** ما ورد في مقام الامضاء ووجوب ترتيب الاثر عليها هو المتعارف بين الناس قبل الشرع مثل قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وقوله ع الناس مسلطون على اموالهم وتوقيف تقييدها بالصحيح فتكون مجملة توقيف باطل فظهر مما ذكرنا في المقدمة الثانية **وثانيهما** ما ورد في جعل بعض الاحكام وبيان جملة من الفوائد المترتبة على المعاملات الواقعة بينهم فتكون مسانخة للعهود مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا ومن اشترى شيئا فلم يوافقه او عيب فليرده اسمر ونظائرها والذي يمكن التعويل عليه عموما واطلاقا في مقام الشك انما هي الاولى واما الثانية فهي مجملة ضرورة كون المراد منها هي الافراد الصحيحة بقرينة الاحكام المذكورة **الثالث** ان الحكم الشرعي ينقسم بملاحظة اختلاف احوال المكلفين الى واقعي وظاهري كما ان الاول الى الحكم المختار وثانوي كاحكام ذوي الاعذار ومن الحكم المجعول في حال التقية والثاني ينقسم الى الظاهر شرعي وظاهري عقلي ثم الظاهر يتصور تارة في الشبهة الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية وهذه الاقسام فلنجر في موضوع الحكم الشرعي ايضا فنقول الصلوة واقعية وصلوة ظاهرية الآن جريانها في الموضوع ليس على حد جريانها في الحكم لوضوح ان حقيقة الحكم الشرعي موجودة في الصور كلها عدا الظاهري العقلي بخلاف حقيقة الموضوع فانها في الصور الظاهرية بدون مدار الواقع فالصلوة الظاهرية ليست الا كالماء الظاهري والقبلة الظاهرية وهذا مما لا ينبغي ان يخفى على احد ومن العجائب ما تخيله بعض المحققين في المقام حيث ذهب الى صدق الموضوع حقيقة في الظاهري الشرعي ايضا اذا كانت الشبهة حكمية وان الصلوة مع الظن الاجتهادي بصحتها مندرجة تحت المسمى على القول بالصحيحي ضرورة كونها صلوة صحيحة متصفة بالصحة في حق الظان ولو كانت الصحة ظاهرية واما اذا كانت الشبهة موضوعية ففصل بين ما يبتني مدار الطرق الشرعية كالقبلة على بعض الوجوه فكذلك

في ان تعلق الحكم الشرعي الى الواقعي او الظاهري

وبين ما يدد مدار الواضع وانما الحكم ظاهرا بما جعل طريقا اليه فتفي البعد عن القول بجر وجر عن المسمى ثم قال وقد يفصل بين صورة
انكشاف الفساد بالعلم التفصيلي او الاجمالي كما في الشبهة المحصورة وعدم الانكشاف فمع عدم انكشاف الخلاف باحد الوجهين يحكم
بمحصل الطبيعة وانصافها بالصحة الشرعية بخلاف صورة الانكشاف قلت لعل ما ذكره من العنوان الصادر عن لمعان العلم الخاص
الاداء والعقول على عدم التصويب بجميع افسامه في الموضوعات مطلقا وان التصويب فيها يرجع الى التصويب في الحكم الظاهري ومن الواضح
اثر الافرق في ذلك بين الموضوع المستنبط الشرعي وبين الموضوع العرفي الخارجي فعلى مذهبنا من ان البول المظنون المائية
مندرج تحت اسم البول واقعا فرق بين ذلك وبين القول بان الصلوة الفاقدة للجزء الواقعي المحكوم بالفساد الواقعي داخلة تحت مسماها
على مذهب المخطئة اذا دى ظن المجتهد الى تمامية اجزائها وعدم مدخلية المفقود في ماهيتها ودعوى ان مجرد الاتصاف بالصحة
ولو ظاهرا يكفي في كون العمل عبادة شرعية فنسأل ان الاسم مدفوع عند بان الصحة الظاهرية مرجعها الى ثبوت حكم الصلوة الواقعي
ظاهرا لما لبس بصلوة واقعا وابن هذا من الاندراج تحت مدلول اللفظ على ذلك المذهب نعم ما ذكره في الواقعي الثاني قوي جدا
لما عرفت من سريان الوضع الى كل ما يحصل به الخاصية المفسودة من تشريع الصلوة مع بقاء معظم الاجزاء على هذا المذهب كذا
يجري ما ذكره في الشروط التي يدور شرطها مدار الطرق الشرعية كالشروط العلمية وما يجري مجراها بالنسبة الى الطرق الشرعية كالغلبة
على القول بها دون الطرق العلمية وقد اشرنا اليها بقولنا في بعض المقدمات واما في غيرها من الشروط الواقعية فلا وجه لما ذكره
لانا اذا قلنا بان الصلوة اسم للصحيح الواقعي المفروض اعتبار الطهارة الحدثية فيها واقعا فكيف يحمل صدقها على الفاقدة
اذا قام اصل او امارة على عدم اعتبارها فيها فالتفصيل المذكور في غاية الميل عن الاستقامة بل الاضافة ان ما صلا عند من
الترديد في خروج معلوم الفساد عن المسمى كما يصح عن ذلك التغيير بعدم خروج عن كلمة والله الهادي الرابع قد عرفت في بيان
ثمرة المسئلة ان ماهيات العبادات على القول بوضعها للصحيح امور مجملة لا يمكن احرازها عند طريان الشك في الجزء والشرط
واعلم ان الشك فيهما قد يكون في الشبهة الحكمية واخرى في الشبهة الموضوعية فان كان الاول فالمرجع فيه هي البراءة والاشتغال
على اختلاف المذاهب فيه كما سبق الاشارة اليه هناك ضرورة عدم الوقف استعمالا الاصلين على احراز العنوان وان كان الثاني
فيشكل الامر فيه من حيث لزوم الوقف وعدم الحكم بالصحة عند عروض الشك والالتزام به في غاية البعد والاشكال اذ الظاهر
لزوم ترتيب اثار الصلوة على الصلوة الواقعة من المسلم وضعا وتكليفا فلو نذر شيئا لمن صلى صلوة صحيحة حصل البر باعطاء المسلم
الذي يصلي ولو مع الشك في حصول بعض الشروط وعدمه ولو التزم بعدم البر ولزوم التفتيش حتى يحصل العلم بحصول جميع اجزاء
والشرائط الخفية كالستر ونحوها فيها فهو مع فساده لا يحسم الاشكال في مثل صلوة الامام ع اذا احتمل فقدانها بعض الشرائط لاستقرار
السيرة وجريان الطريقة على معاملة الصحة مع صلوة الامام ع من غير تفتيش وتفحص بل لو ادعى الاجماع على ذلك لامكن وقد
صنف غير واحد من اهل التحقيق والنظر لرفع الاشكال مجيبا عن الحقق القمي ره حين انتصر بذلك لمختاره بان اصالة الصحة تنهض
باثبات الصحة الواقعية فيحكم بصحة الصلوة واقعا عند الشك في الاجزاء والشرائط ولو مع اختلافنا العلم باختلاف راي الفاعل
والمحامل في الاجزاء والشرائط فضلا عن الشك وغير ما عرفت سابقا من ان نهوض الاصل المذكور باثبات الصحة الواقعية مع عدم
سلامة بقول مطلق عن الاشكال خصوصا مع العلم بمباينة الرايين تباينا كليا لا يجدي في المقام لما تقرر من ان الاصول لا يثبت بها
العناوين والموضوعات المتعلق بها الاحكام وانما فائدتها اثبات صرف الاحكام فاصالة الصحة انما يثبت بها صفة الصحة واقعا
من دون احراز الموصوف وهو غير نافع في الشبهات الموضوعية لان متعلق النذر انما هو الصلوة الصحيحة لا مجرد العمل الصحيح
عنوان الصلوة لا يثبت ذلك الاصل وكذا الكلام في الاحكام الثابتة لصلوة الجماعة فانها متفرعة على صحة صلوة الامام ع فلا بد
فيها من احراز الوصف والموصوف معا والذي يمكن ان يقال في دفع الاشكال امور الاول ان يدعى نهوض ذلك الاصل باثبات
الموضوعات امتا مطلقا او في خصوص بعض الموارد كصلوة الامام ع ولا غرو فيه بناء على ان عمدة مستند الاصل المذكور هي
السيرة والاجماع فيقتصر على مدلولهما ومعاده بعد ما قاما عليه ولا بعد في دعوى قيامهما على حمل صلوة الامام ع على الصحيحة في
المجلة والثاني ان يلاحظ اصل الصحة في اقدام المسلم على الصلوة ويحمل اصل الاقدام على الوجه الصحيح فانه يجدي في اثبات
اصل العنوان لان الاقدام الصحيح على عمل هو الاتيان به الثالث ان يلاحظ ذلك في امر المسلم وشانه بناء على استناد ذلك
الاصل الى ما دل على وجوب حمل امور المسلمين على احسنها اذا الاصلح بنفع في احراز العنوان ايضا لان فضيلة ذلك امر اذا
وامر المسلم يدور بين الاتيان بما عليه من الواجب وعدمه حمل على الوجه الاحسن وهو الاتيان فاذا شك في فراغة الامام ع

فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى

المتورة مثلا وعدمها حملنا امره على القطع ويحكم بالقرائن وهكذا اذا شك فى ظهار زيد فى احد ماشك من الاجزاء والشرائط يثبت بذلك جميع ماشك فيه وبهذا يثبت عنوان الصلوة اذ المفروض ان الشبهة موضوعية بمعنى كونها بعد بيان ماهية الصلوة بالادلة فالشك انما هو فى الوجود بعد العلم بحقيقتها بمقتضى الادلة وهكذا الكلام فى مسئلة النذر واليمين والحلف واقعها الله تعالى بل بعضه لا اشكال ولا خلاف معتدا به فى وقوع الاشتراك وضعا واستعمالا فى لسان العرب وخصوصا الكتاب والسنة وقد سبق الكلام فى بيان حده وتميزه عن نظائره من مذكر المعنى كالمنقول وغيره وقد اختلفوا فى كيفية استعماله فمنهم من ذهب الى كونه وحدانيا فقال استعماله فى المعنيين فضاعدا حقيقة كان ومجازا مطلقا ومنهم من اجاز ذلك ومصححه وهو ظاهر الاكثر وهم بين قائل بالحقيقة مطلقا وقائل بالمجاز كذلك وقائل بالتفصيل كما ياتى **واعلم** ان ارادة المعنيين صورا **احدها** ان يطلق المشترك ويراد به المعنيان مستقلين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للنفى والاثبات كقولك اقرأ العينين زيدا حاضنهذه وطهر ثلاثا على سبيل التوزيع حتى كانك ذكرته مرتين **وثانيها** ان يراد به المستغرق كقولك اكرم زيدا كل من هو مستغرق بهذا الاسم لا اشكال فى صحته بل فى وقوعه كثيرا من عموم الاشتراك الذى لا خلاف فى جوازه **وثالثها** ان يراد به احدهما على سبيل التردد كقولك اشتر عينا بالجون زيدا احد المملوكين والمستعمل فيه فى هذا الفرض كل واحد من المعنيين مرة فانه على ان يكون التردد جزءا لمدلول اللفظ فيكون المستعمل فيه على هذا الوجه متحققا للمعنى الحرفى اعنى التردد وهذا بخلاف المستعمل فيه فى الفرض السابق فانه امر كلى وهو المستغرق فظهر الفرق بينهما والمعروف من صاحب المفتاح انه ذهب الى كون استعمال المشترك على هذا الوجه حقيقة وبما ذكرنا من رجوع هذا الى ارادة المعنى الحرفى ظهر فساده الا ان يوجه بان المراد هو احد المعنيين اى هذا المفهوم وهو ايضا مفهوم كلى الا انه لوضوح فساده على ما بينه عليه غير واحد نظرا الى عدم وضع المشترك لذلك المفهوم الكلى والا لكان مشتركا معنويا وهو خلف يمكن ان يعد عن كونه احتمالا للمتعين ما سوريناه كان احتمال كونه حقيقة اقرب الا ان فيه ما ذكر من الدليل الذى بنينا عليها من ان الافراد معنى الاسم حرفا والاوجه ما ذكره بعض المناظرين فى كلامه من عدم دلالته على هذا القول كما يظهر ان راجع البيان تحمل كلامه على المذهب المشهور وعلى ان يكون المراد بعدم تجاوز المشترك عن معنييه الذى صرح به المنشأ ومن مطرح المعنى المنشأ فى فهمه مرة ثانية فى ارادة المتكلم ممكن **ورابعها** ان يراد به مجموع المعنيين من حيث المجموع وهذا انما يتصور اذا كان المعنيان جزئين لمركب حقيقى او اعتبارى فلا يجرى فى مثل عين وزيد ونظائرهما من المشتركات التى لا تركب بين معانيها اساسا وهذا ايضا لا اشكال فى جوازه مع مراعاة المناسبة المصححة لاستعمال الجزء فى الكل خلافا لبعض المحققين من الشارحة حيث صرح بان سبيله سبيل الاول ولا عرف انا لم نعين جزئين لمركب حقيقى او اعتبارى كما قلنا بعد استعمال المشترك كذلك فى الاستعمالات السابقة كالاول والفرق بينه وبين الاول هو الفرق بين الكل المجموعى والافرادى وكذا فى الفرعين **وفيه نظر** يعرف مما تقدم من ان هذا النحو من الاستعمال لا يتصور الا فيما اذا كان المعنيان جزئين لمركب حقيقى او اعتبارى والكل المجموعى كما تركب بين اجزائه لا حقيقة ولا اعتبارا اذ المجموعة فيه ملحوظ بالنياس الى متعلق الحكم بالافراد على خلاف متعلق الحكم بالافراد فى العام بناء على ما هو الصواب عندنا فى الفرق بين العام المجموعى والافرادى من ان الاول يدل على كون العموم موضوعا للحكم ومسندا اليه حتى ان قولك رايت كل العلماء يجرى مجرى قولك رايت المؤلف من الكل والبعض وانما على كونه مرآتا لملاحظة الافراد فى اثبات الحكم لها ومتعلقه بها **والحاصل** ان العموم المجموعى والافرادى ملحوظ فى كل منهما صفة العموم وانما بينهما بعض الفرق بخلاف المشترك المستعمل فى المعنيين فان العموم ليس فيه ملحوظا اساسا سواء كان من قبيل الاول او الثانى فجعل الفرق بين هذا النحو من الاستعمال والاستعمال الاول كالفرق بين الكل المجموعى والافرادى غير واضح وكيف كان فهذا النحو من الاستعمال ايضا خارج عن المتنازع فيه فهو خصوص الضرب الاول من الاستعمال كما صرح به صاحب المعالم ومن تاخر عنه من المحققين وذكر بعض الاجلة انه غير مطرد ولا منعكس لعدة العبرة بكون كل واحد من المعنيين مناطا للحكم بكون كل واحد مستقلا بالارادة سواء كان مستقلا فى تعلق الحكم به ايضا ام لا فتخرج محل النزاع على هذا الوجه محل المنع وهكذا **قلت** قد عرفت ان استعمال المشترك فى المعنيين بمنزلة تكرار اللفظ فى ارادة المعنيين المختلفين وفى صورة التكرير يكون كل واحد متعلقا للنفى والاثبات لا محالة والذى يقتضى الفطرة ان تعلق الحكم بالمجموع فى بعض الامثلة كما فى قولك اسقنى بدا كان المطلوب فيها سقيا معا وقولك لزيد هذا الدرهم اذا كان المستحق لزيد ان معا فليس كل واحد متعلق النفى والاثبات وسقيا لتعلق الحكم فيلزم حينئذ خروجه عن محل الخلاف وهو بديهى البطلان وكذا اذا كان الحكم ثابتا لكل واحد مستقلا مع عدم استقلال كل

بالارادة من اللفظ بان كان المستعمل فيه هو المجموع من حيث المجموع وفيه المنع الواضح كان الحكم فى المثالين بانه ثابت لكل واحد على وجه

الاستقلال اذ الامر مستعمل في الطلب الغير الجازم بحكم القرينة في المثال الاول وكلة اللام مستعملة في الاختصاص الناشئ في المثال الثاني من الواضح ان كلا من الطلب والاختصاص المذكورين ثابت لكل واحد من زيد بن والعقلاء انما نشأ من الخلط بين الثبوت والثابت حسبما ان النقصان انما هو في الاول وانت خبير بان ثبوت الحكمين لكل واحد من المعنيين في المثالين ثبوت تام بالاستقلال دائما النقصان في اصل الحكم الثابت اعني الطلب والملكية واما العكس ايضا فهو غير وارد لان اللفظ على تقدير استعماله في مجموع المعنيين من حيث المجموع حسبما فرضنا في اللفظ المشترك بين اجزاء المركب الحقيقي والاعتباري يكون متعلق النفي والاثبات معنى واحدا بسيطا او مركبا خارجيا كمفهوم التثنية ويشتمل حينئذ متعلق النسبة المشتمل عليها ذلك الكلام باجزائه مستقلا كما يظهر بالتامل **فان قلت** اذا قيل زيد يرفع المجرور ان الزيدين يرفعانه فالحكم فيه وهو الرفع قائم بالمجموع لا بكل واحد معان ذلك داخل في محل النزاع اذ كان ارادة الزيدين من زيد على الوجه الاول **قلت** انا نريد بلفظ زيد في المثال ما هو مفاد التثنية حتى هذا الاستعمال معكون الحكم وهو الرفع قائما بالمجموع نظرا الى صحة استعمال التثنية في هذا المقام كما تحقق في صورة قيام الحكم بكل واحد بنا لكن المتنازع فيه يمتاز عن ذلك لان دلالة المشترك على المعنيين بناء على جواز استعماله فيهما ليست كدلالة التثنية والجمع على ما عرفت اذ المتعدد فيهما يتشخص من حيث حلولهما وليس هو مما يدل عليه المشترك وان كان لازما للمدلول الذي هو المعنيان **والحاصل** ان القول بان المشترك المستعمل في المعنيين يجري مجرى التثنية والجمع في الدلالة على المتعدد غفلة واضحة بل التحقيق ان استفادة المعنيين من المشترك بعد قيام القرينة على القول بتعذر يحمل الى دلالتين مستقلتين مفردتين كما في صورة تكرار اللفظ مع اختلاف المعنى وليس فيه دلالة على التعدد لانه خارج عن جميع المعاني وح فان اريد بزيد في المثال ما اريد من لفظ التثنية صح نسبة الرفع الى ما اريد به من المعنيين سواء كان قائما بالمجموع او بالاحاد كما هو الشان في اسماء العدد والكل المجموعي واما اذا اريد بالمعنيان على وجه الاستقلال فيحمل الاستقلال في صورة تكرار اللفظ ويتعدد الاستعمال فالظاهر بل المعلوم عدم تعذر ذلك الا في صورة قيام بكل واحد نعم يجوز التثنية بعد التوسع في الرفع واراده مجرد التحريك من لفظ بنظير التوسع في قولهم قتل زيد وعمرو بكرا اذ المراد بالقتل هنا ليس معناه الحقيقي لان المفروض بناء تعلق الرفع بالمجموع زيد وعمرو لا بكل واحد فكيف ينسب الى كل واحد كما يقتضيه ظاهر العبارة الا ان يراد الاجتماع والمعية بالعاطفة فيتوجه ظاهر لفظ القتل على حاله الا فلابد من حمل القتل على بعض المقدمات فلو اريد بالقتل هنا ليس معناه الحقيقي ولم يرد به الاجتماع والمعية كان هذا القول كذبا كما هو واضح وح فلو قيل قتل زيد وعمرو واريد من زيد معنيان تعين ان يكون المراد بالقتل بعض المقدمات اذ ليس هناك شئ يدل على الاجتماع والمعية ومن الواضح ان القتل بهذا المعنى منسوب الى كل واحد من المعنيين فصح قول المحققين في تحرير محل النزاع حيث ذكروا انه اذا استعمل المشترك في المعنيين باداتين مستقلتين بحيث يكون كل واحد منهما ملحوظا بالنفي والاثبات ومتعلقا للحكم ضرورة ثبوت الملازمة بين الاستقلال في الارادة مع التجرد عما يدل على اعتبار امر زائد كالاستغراق ونحوه والعموم والمعية وبين الاستقلال في النفي والاثبات **فان قلت** اذا استعمل المشترك في مجموع المعنيين كالتثنية واسماء العدد ونحوها مما يفيد مفاد الكل المجموعي فهل هو خارج عن محل النزاع او داخل فان زعمت انه خارج انتقض التحديد المذكور طردا فان الحكم في مثل قد يتعلق بكل واحد مستقلا كما اعترفت به انفاقا في التثنية وان زعمت انه داخل انتقض عكسا لان الحكم في مثل قد يتعلق بالمجموع من حيث المجموع كما عرفت **قلت** انه خارج عن محل النزاع لان الكلام فيما استعمل المشترك في نفس المعاني كما في صورة التكرار ومفاد التثنية والجمع والكل المجموعي مشتمل على ذوات المفردات مع شئ زائد فوقها يلزم اختلال التحديد طردا فيه اولا انه يخرج بالقيد الاول ما عدا الاستقلال بالارادة وثانيا ان مثل هذا الاستعمال باعتبار بعده عن مجاريه استعمالا ان المشترك غير ملتفت اليه في كلمات القوم فاستدراجه عن التصريح بما يخرجه عن محل الكلام ببعده عن الاستعمال انما يجدي حتى لو كان الاهتداء اليه الاستعمالا ولو على القول بوجوب حمل المشترك المجرد عن القرينة على جميع المعاني لانا نحمل على هذا الوجه لا بمقتضى الوضع ولا القرينة اما الاول فواضح مما قررناه اذ المشترك لم يوضع لمجموع المعاني كلفظ العشرة ولفظ المجموع بل لذوات المعاني واما الثاني فلان غاية ما يقتضيه القرينة عليه هو عدم ثبوت الحكم للاحاد وهو لا يكون دليلا على استعمال المشترك في المجموع لامكان التصريح في لفظ الحكم المشتمل عليه الكلام على وجه يعم بعموم بكل واحد كما بيناه في مثل قولك رفع زيد الحواجب اذا اريد بزيد اثنان فان التصريح يخرجه عن مجاري الاستعمال اذ فقام البعد المزبور مقام القيد المخرج ونظيره ما يقال في المطلق من ان وجود القيد في المكلف يجري مجرى التقييد في منع الاطلاق ثم ان تحرير محل النزاع على الوجه الذي قررناه لا يباعده ظاهر مقالة القوم حيث ان المشترك المستعمل في المعنيين يعد من نوع عداد العام حتى ان غير واحد منهم كالعضدي وبعض من بعده ذكر هذه المسئلة في بحث العام والخاص

كما يتبادر

محل النزاع فقد سبق عن

لكن الناظر المتأمل يجد ان ادلة الاقوال ومجاريها لا تساعد فيما نحن بصدده مما ذكرنا واما قاعدة المشترك من الفاظ العموم على القول بجواز استعماله في المعنيين فلعلك غير منا فيما ذكرنا لان المقصود بالبحث في باب العموم والخصوص تخريج موارد سريان الحكم الى جميع الافراد على سواء كان العموم مدلولا عليه باللفظ او بالعقل وبغيرهما ولذا يجعلون النكرة المنفية من العام مع انها غير موضوعة بلفظ من الفاظ الكلا بل مستفادة من حكم العقل مع ملاحظة المقام هذا وبقي شيء وهو ان صاحب المعالم اعتبر في محل النزاع ان يكون المعنيان مما امكن استعمال اللفظ فيهما فاختلف في توجيهه فقيل ان المراد بالامكان العرفي بمعنى كون الاستعمال على وجه مأنوسا بالاستعمالات العرفية فاورد عليه بان مثل هذا الاستعمال لا يمنع عن جوازه ولا يوجب اخراجه عن محل النزاع والا لزم ترك النزاع في المسألة رأسا لان استعمال المشترك في المعنيين غير مأنوس في العرف والعادة مطلقا وقيل ان المراد الامكان العقلي بان يكون المعنيان مما امكن اجتماعهما في نفس الامر لا ان يكونا متضادين او متنافيين وقيل ان المراد بالامكان ارادتهما عقلا سواء كان اجتماعهما ممكنا في نفس الامر كما اورد عليهما بمثل الاول وقيل ان المراد الامكان بحسب اللغة والقواعد العربية بان لا يكون على احد المعنيين مرفوعا وعلى الاخر منصوبا وكانهم لم يطلعوا على مقالة الشيخ في العدة حتى يشتبه الحال ويرتفع الاضطراب فان الشيخ قد بعد ما اختار القول بالجواز وفرع عليه حمل المشترك المجرد عن القرينة على جميع المعاني كالعام ذكر ان هذا انما هو مع امكان الحمل عليهما وفي بلاغة الكلام لهما فاحترز به عن مثل الامر بالقياس الى الايجاب والتحريم وان هذا من جملة ذلك فبدا المحل النزاع في اصل الجواز فلم اداة القول بالجواز يتفرع عليه حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يكن هناك قرينة ما نعة عن ارادة الجميع عقلا وشرعا وعادة وهذا التقييد صحيح وان كان التصريح به يجري مجرى التوضيح فكل من صاحب المعالم والمخالفين في تفسير الامكان مؤاخذ من وجه لا يخفى على المتأمل ثم ان ثمرة الخلاف على ما صرح به بعض الاعلام هو انا لو جوزنا استعمال المشترك في المعنيين حملنا عليه الكلام اذا منع الحمل على الاستعمال الوحداني ولو منعنا عنه طرحنا الخطاب المشتمل عليه اذا كان مثلا متشابها مثلا وقد يناقش في ذلك بان دلالة اعتبار التجرد ظواهر الالفاظ مطلقة ومجرد توقف العمل به على استعمال المشترك في المعنيين ليس مما يصلح للطرح اذ غاية ما يلزم منه خروج اللفظ عن قاعدة محاورات اهل اللسان وهو ليس من عيوب الرد وابدا الا ان يحصل الظن بعدم القصد وح فلا فرق بين القول بالجواز والقول بالامتناع لان مجرد الجواز لا يسوغ الحمل في العام والظن بالعدم الى ان قال ومرجع القوة الى وجوب طرح الدليل اللفظي الظني اذا كان فيه مخالفة لبعض القواعد العربية كنصب الفاعل ولو لجمع فيه شرائط القبول وهو محل تأمل ومنع ولو سلم فلا ينفع في المقام بناء لانا ان اخصر الشارح حمل المشترك على جميع المعاني امكن ارجاعه الى بعض الوجوه ايجازا للتعبير كعموم الاشتراك فلا يكاد يظهر الحال في اصل الجواز الشامل للحقيقة والمجاز ثمرة اصولية اذا تقرر ذلك فنقول ان المسألة من المواضع الواجحة الى علم اللغة فلا بد فيها من الانتهاء الى طرق ثبوتها اذ الاستعمال على الوجه المزبور امر ممكن لا نجد في عقولنا ما يحيل ذلك لضعف ما تمسك به المحيل كما بان لكل احد بطرق الوضع ما يدل على محض مضافا الى شهادة غير واحد من اهل اللسان والاستقراء بعد وجوده في لسان العرب نظما ونثرا ويتبادر منه عند التجاوز عن الوجدانيات والاعتبار والتسليم عن التعبير عن معان مختلفة بلفظ واحد في شتى المقامات المطلوب فيها الايجاز ولا ثمرة ايضا تحت ذلك كما بينا عليه امرا الايات المستدل بها على الوقوع نفيا بعد النفي عما اورد عليها المتضمن من منع الدلالة لامكان حمل اللفظ فيها على عموم الاشتراك او عموم المجاز ان التمسك بها يتوقف على اعمال اصول شتى لا تصلح للتعويل عليها في المقام نظرا الى كون المسألة عليه محض غير مترتب عليها شيء من الاثار العملية كما عرفت وقد استدل للجواز دون الوقوع بوجوه المقتضي فيها الوضع او العلامة وانتفاء المانع ولجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعض المحققين من السادة بان المانع هو شرط الواضع كون الاستعمال حقيقة وهذا الجواب على تقدير صحته يمنع عن الاستعمال حقيقة كان او مجازا وهو عندي لا يمس على ما ينبغي لا تر نظير القول باستناد عدم استعمال الحروف والمهمات وما يجري مجراها في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في خصوص المعاني الكلية على القول بانها الموضوع لها الى منع الواضع وقد عرفت ما فيه من وجوه البشاعة فيما تعلق بمباحث الاوضاع مضافا الى ما في المقام من التسامح الزائد والركاكة الفاحشة لان شرط الواضع الانفراد ان رجع الى اعتبار وحدة الموضوع له فهو ممنوع لكن الخطب في اثباته وسهل في نفيه وان رجع الى الزام متعلق بكيفية الاستعمال وضع لاجلها وكان كما لو وضع لفظا لمعنى ثم منع اصل الاستعمال في ذلك المعنى ومن البين ان منع الواضع في هذا المنع غير لازم والخروج عنه ليس خروجا عن قانون اللغة اذ اللازم انما هو المنع في مقر ارة الواجحة الى حوال الموضوع له والموضوع له في ذات المقدسة عنها هو الذي يوجب تغيير اللفظ عن وضعه وكونه غلطا ومنها ما استدل المانع مطلقا من انه لو جاز استعماله فيهما لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال ايضا في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة لزم كونه مرادا لاحدهما خاصة غير مراد لها كذلك وبيان الملازمة ما قرره صاحب المعالم وهذا الاصل من المحصول واستدل

المستدل

مثل لم

بنى التهذيب على كونه مجازا وهو على تقدير مختار بعضنا الاستحالة المطلقة وزعم صاحب المعالم ره ان مقتضاه امتناع الاستعمال حقيقة لا مجازا وفيه ان جواز الاستعمال مجازا مع محافظة معنى الشركة ومراعاة قيد الوحدة التي هي اجزاء الاستدلال على اعتبارها في المستعمل فيه امر مستحيل ودعوى انه مما تشتد لفظة نظرا الى ان التراع في صحة ارادة ذات المعنيين من المشترك سواء استعمل في المعنيين او اكثر فالشروط لا تراعى عند المستدل على اعتبار قيد الوحدة في معاني المشترك كما هو حقها في استعمال الجمع بينهما في استعمال واحد ولو بطريق المجاز ولو ضايقنا عن ذلك امكن الجمع على صحة الحقيقة ايضا الا ان يقال ان الكلام انما هو في ارادة ذات المعنيين غاية الامر كون التعبير عن هذا باستعمال اللفظ في المعنيين مبنيا على ضرب من المسامحة وهو سهل **ومنها** انه لو جاز فاما ان يكون انما حقيقة او مجازا والاقسام الاستعمال الصحيح في الوجهين لكن التالي باطل بشقيه انما بطلان الاستعمال على وجه الحقيقة فلوجوه **احدها** ان الوحدة معتبرة في المسمى ومن الجمع بين المعنيين يلزم الغاء قيد الوحدة فيخرج الاستعمال عن كونه حقيقة وهذا صريح صاحب المعالم ره وضعفه غير خفي اذ الوحدة من عوارض الاستعمال واعتبارها في الموضوع له شرطا او شطرا يستلزم التدوين الوضع والاستعمال على الاخر قضية حقيقية اضافا الى شهادة التبادر وسائر العلائم بخلافه **والعجب** انه مع ذلك قد عزاه بعض المحققين في الحمل وفيه **اولا** منع ان المتبادر من المشترك احد المعاني مع قطع النظر عن الارادة اذ الذهن مع قطع النظر عنها ينتقل الى الجميع المعاني كما سبق في مبحث التبادر **وثانيا** ان المتبادر منه انما هو ذات احد المعاني مجردا عن وصف الوحدة شطرا او شرطا فهذا ليس بتبادر الوحدة حتى يعتبر في الموضوع له غاية الامر انه لا يتبادر معه ذات احد المعاني بمعنى لخروا بين هذا من تبادر الوحدة واضح بحال ملاحظة تبادر المعنى الموضوع له في غير المشترك فهل ينتقل الذهن منذ الى نفس المعنى الموضوع له فان المتبادر من انسان هو الحيوان الناطق لا بشرط حتى عن شرط صفة الوحدة غاية الامر انه لا يتبادر منه مفهوم الفرس وهذا ليس بتبادر والحيوان الناطق وحدة فتدبر فان كل شئ يتبادر يتبادر وحده **وثالثا** انا نمنع التبادر مع منشائه كثرة الاستعمال حتى ان ائمة اللغة اعترفوا بعدم وجدانهم للاستعمال في اكثر من معنى واحد مثالا واحدا ومثل هذا لا يصلح سندا لاثبات الوضع ولقد اجاد سلطان المحققين ره حيث صرح بان الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط الوحدة ولا بشرط الانضمام وربما يدفع شرط الوحدة بالاصل وفساده مفتضح عند من له خبرة بمجاري الاصول **ورابعها** ما ذكره المحقق القمي ره من ان الوضع لما كان في حال الوحدة وان لم يكن بشرطها فلا جرم يكون التعدي عن تلك الحالة الى حالة الانضمام تعد بالعن التوظيف الموضوع ومقررات الواضع وكل استعمال غير محفوظ فيه وظايف الواضع خارج عن فانون اللغة داخل في الاغلاط فلا يكون حقيقة ولا مجازا هذا توضيح ما اطالوا به في تحقيق المقام وأورد عليه بان حال الوحدة ان يجعل الى اعتبارها في المعنى شرطا او شطرا فهو في معنى شرط الوحدة وقد انكره والا فلا يقتضي المنع عن الاستعمال عند عدمها الا ترى ان الاعلام مع وضعها في حال بعض الاوصاف والعوارض المغيرة المعتبرة في مسمياتها تستعمل عند زوالها وهذا الايراد وارد على ظاهرها يفهم من كلام المحقق القمي ره لكن المورد انما يتم بهذا الوجه لاثبات اعتبار الوحدة في نفس الوضع دون الموضوع له كما بانى الاشارة اليه والفرق بين المقامين مما لا يرجع الى محصل **وثالثها** ما ذكره بعض المحققين من ان الوحدة وان استحال ان يكون شطرا للموضوع له وكلا مثرة للقول بوضع الالفاظ في حال الانفراد بقيا الا ان اعتبارها قيدا في الوضع مما لا ابا عنه العرف في بادي الراي بل قد جنا عد عليه بملاحظة تبادر المعنى الواحد وكذا اعتبارها قيدا للموضوع له لا جزءا منه وفهمها بالمثال ومرجع الامر حينئذ الى تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع افادة اللفظ للمعنى في الجملة سواء اريد معه غيره ام لا واستدل على ذلك بوجهين الاول التبادر والثاني ما ذكره المحقق القمي ره من ان وضع اللفظ انما كان في حال الانفراد فذا لم يقم دليل على اعتباره في نفس الوضع فمقتضى الاصل في مثله البناء على الاعتبار وانتفاء الوضع مع عدم هذه خلاسة ما حقق في المقام مشتملا على بعض ما هو وفي افادة المرام بتمامه اطال في الكلام وانت خبير بانه تخرج بلا ضير اما **اولا** فلان مسالة تركب الوحدة قيدا للموضوع له لكونها قيدا للوضع لا لكونها جزء للموضوع له تما لا اصل له في وجه عقول ولا في الاحلام اذ لا يجد الاستحالة التي اعترف بها على تقدير تركبها جزء للموضوع له لا يجري على تقدير تركبها قيدا له بل الامر فوق ما ذكر فان مراد صاحب المعالم ره من اعتبار الوحدة في الموضوع له اعتبارها شرطا لا شطرا وان كان المجموع على ما هو بعض كلماته يقضي بالجزئية لكنه ليس بحيث يجاء الى الاشتراط كل البعد فلا وجه لتشديده الانكار عليه بحيث كلامه على طوله **واما ثانيا** فلان حال الانفراد لو اثر في جعلها قيدا للوضع لاثر في جعلها جزء للموضوع له والنقض بالاعلام ان هنا حرف كما يظهر بالتامل **واما ثالثا** فلان التقييد انما يعرض ما من شانه الاطلاق ومن الواضح ان الوضع فضلا عن الواضع في حال كونه جزئيا حقيقيا من جميع الوجوه والاطلاق في مثله غير معقول حتى يصح ورود التقييد فافهم **واما رابعا** فلان طوعان

وجهان ح

فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى

الوضع لا وجه لسلبها الى الاستعمال اذ من جملة مقتضيات خصوصية الواضع وتقييد الاستعمال بهذا القيد يشبه المضحكات من الكلمات **واما خامسا** فلان المراد بكونها قيدا للوضع كونها عرضا داعيا اليه كما يظهر من كلامه فحينئذ يظهر فساده اذ فيه ان مثابعة داعي الواضع وعدم رعاية الواجعة الى الاستعمال دون المستعمل فيه ليست بلازمة للعقدي عنها لا بوجب خروج الكلام وانما المدخل ذلك فعليه البيان حتى نتكلم فيه **واما سادسا** فلان تقييد الوضع بالوحدة خلافا بما يقضي به الوجدان في حال الوضع لانا لو وضعنا لفظ المعنى لم يخطر ببالنا ما عدا المعنى الموضوع له واعتبار الوحدة باي وجه كان يستدعي ملاحظة سائر المعاني لكونها من الامور النسبية ومن الواضح عدم التفاوت بين وضع المشترك الذي وجد في ذلك خصوصا المشترك الذي حصل الاشتراك فيه من اثنين وانما بعد ما ذكرنا ظهرها في كلام اخير الفاضل في تحقيق المقام اذ الظاهر اتحادهما بالمآل وان كان ظاهر بعض مقالاته يقضي بالمغايرة **والتحقيق** في المقال كون الاستعمال في المعنيين حقيقة هو ان الكلمة المستعملة فيهما وضعت له مع ملاحظة محافظة القواعد الجارية بين اهل اللسان الراجعة الى كيفية الاستعمال وان لم يتعلق المستعمل فيه لوضوح ان بناء المحاورات على مجاري العادات ولذا لم يجز استعمال اللفظ الموضوع بلا فرينة قبل شيوع التحاور وبعد العرف **وتوضيح ذلك** ان الاستعمال على الوجه الصحيح حقيقة ومجازا امر يتطرق من جهتها يرجع بعضها الى اللفظ وبعضها الى المعنى وبعضها الى الاستعمال والاولان يجب تلقيهما عن الواضع بالرجوع الى طريقة الاوضاع فالمتكفل للفظ الموضوع او المعنى الملحوظ للواضع يتعذر يجب خروج الاستعمال عن حدا التغلط الى حدا الغلط واما الاخير فقد عرفت انفا انه امر ليس براجع الى الواضع فلا يتقيد فيه بطرق تروم مقررا نزع عدم مساعدة اهل اللسان بل المرجع فيه الى الطريقة الجارية في العرف فالاستعمال بهذا امر تو فيقي لا بد فيه من القصد وعن مضاء اهل اللسان فلو كان الاستعمال خارجا عما هو المأنوس المتعارف عند اهل التخاطب بذلك اللفظ المستعمل لم يكن ذلك الاستعمال صحيحا ولم يجز عد ذلك من اللغة المتحاور بها وقد ثبت بالاستقراء شيوعها عبر واحد من اهل الخبرة والتتبع محافظة اهل اللسان على عدم الجمع بين المعنيين في كلام واحد تقييدا التوقيفية تغلط ما ليس كذلك من الكلام والى هذا يمكن ارجاع مقالة الفخر رازي اذا الاحظناه بلحاظ الاصطلاح ثم ان قضية هذا الوجه تغلط الاستعمال اذا كان مستندا الى عرف الوضع فلو فرض صحة استناده الى ملاحظة العلاقة ونصب القرينة كان صحيحا بناء على عدم اشتراط نقل الاحاد في المجاز وانما يحكم بان الاستعمال على وجه المجاز فلوجوه ثلاثة **الاول والثاني** ما تقدم من الادلة السابقة لان الدليلين الاولين على تقدير تمامهما انما يمنع الاستعمال على كامل **والثالث** انتفاء جميع العلائق المعهودة في المجاز عدا ما توهم من وجود علاقة الكل والجزء وقد ظهر ضعف هذا الادلة على عدا عنها وبعد الوحدة في الموضوع له **قلت** قد سبق في الاطراد ان علائق المجاز امور غير منضبطة طردا وعكسا ودعوى العلم بالعدم في مثل لا يخرج عن مجازفة فالاولى ان يقال ان شرط المجاز ان يكون الاستعمال في غير المعنى الموضوع له وبعد ما ثبت عدا عنها وبعد الوحدة يكون الاستعمال في المعنيين استعمالا في الموضوع له مع ان علاقة المجاز انما كانت بين المعنيين لا بين حاق المعنى الموضوع له كما في المقام بناء على عدم تأثير لحاق الانضمام والانفراد في تغيير الموضوع له واقله الهادي **بديعة** فظهر اختلاف المجوزين من حيث كون الاستعمال على الوجه المذكور حقيقة ومجازا والاول ظاهر المهذب بل حكي عن الحاجبي وفصل صاحب المعالم فذهب الى الاول في المفرد والى الثاني في المثنى والجمع ثم القائلون بالحقيقة اختلفوا في كونه ظاهرا مستغنيا عن القرينة او ليس بظاهر فذهب كل منهما الى ما ذكرنا ووجه القولين واما التفصيل بين المفرد فانه ظاهر في المثنى والجمع ما ذكره صاحب المعالم من ان التثنية في قوة تكرير المفرد في سائر الاحكام حتى في ارادة المعنيين **قلت** لا يذهب على ان المراد باستعمال اللفظ في المعنيين في التثنية ليس باستعماله فيهما بان يراد من التثنية ايضا وان يراد من ماهية واحدة او متعددة **والعجب** ان بعض المحققين جعل من محتملات المسئلة وانا ستضعف بل المراد استعمال المشترك في المعنيين حال التثنية والجمع ومرجعه الى الاكتفاء بالاتفاق اللفظي في التثنية والجمع سواء كان مع الاتفاق في المعنى ايضا كما **فتقول** ان ما ذكره صاحب المعالم ره ليس على ما ينبغي **اما اولا** فلان اداة التثنية انما وضعت للدلالة على المتعدد وانما ان يراد من الدخول معنى عاما كالمسمى والمعنيان معا والاول ليس استعمالا في المعنيين كما مر وصرح به فتعين الثاني وهو ان يراد بالمعنيان وبائي بالعلامة قرينة على ذلك وانت خبير بان هذا اخراج للعلامة عن وضعها لانها موضوعة للدلالة على المتعدد بان يكون الدال عليه هو العلامة نفسها فحينئذ الاستعمال على الوجه المذكور بعد التعدد من المدخول وانما جيء بالعلامة قرينة عليه **واما ثانيا** فلان العلامة بنفسها غير مسانخة للدلالة على المعنيين في غير الاعلام فلا بد من ضم قرينة اخرى كما في قولك فقطع العلامة لا غير وانما في الاعلام نحو وان ذلك على التعدد الا ان مجرده ابقه لا يقضي بكون الاستعمال على الوجه الشائع فيه لامكان الناقل فيه الى المسمى كما نبه عليه المحقق فلا بد حينئذ من ضم قرينة اخرى وهذه القرينة مع خروجها عن حد قرائن المجاز كما يظهر للمتامل بعد الخبرة بما قدمناه في تعريف المجاز

غير موجودة في المحاورات ولذا اعترف معظم الائمة على ما عزى للسيرافي استعمال اللفظ في المعنيين عند التثنية لم يوجد له شاهد اصلا الا ان يقال لا حاجة هنا الى القرينة لان الشائع بل الى المستمر مجاز لا يصار اليه الا بقرينة فحيث لم يكن عليه قرينة حمل على تكرار اللفظ بمقتضى وضع العلامة **فان قلت** ناوبل الزيدين الى المسميين بهذا الاسم على ما اذعت مجاز مع ان الظاهر الاتفاقي على كون زيدان وزيدون مثلا حقيقة **قلت** مع الاتفاقي على ذلك مع ندرة وجوده في المحاورات لان تثنية الاعلام وجمعها تستعملان غالبا من باب المشاركة استراح بعض المحققين من الشراح عن كونه مجازا بدعوى ثبوت الرخصة من الواضع في انجاع مدخول العلامتين الى المسمى بالاعلام وان تخير بضعفه وسقوطه كما يظهر بالتامل في حال وضع الاعلام وبعدها عن الترخيص المزبور **واما ثالثا** فلان ما ذكر لو كان صحيحا لاقتضى كونه على وجه الحقيقة في المفرد بناء على ما بنى عليه من عدّ اعتبار قيد الوحدة حال التثنية مجرد بيان في مبادئ القرائن الدالة على ارادة التعدد وان الفرق بين خصوص العلامتين وبين سائر ما يكون قرينة على ارادة المعنيين من المشترك لا يحصل الا وهو ان العلامة كالعاطف بمنزلة تكرار اللفظ دون المعنى فزيدان يجري مجرى زيد وزيد فالتعدد مستفاد من المجموع لا من لفظ المكرر بان يكون العلامة بمنزلة القرينة ولا من العلامة خاصة حتى يلجأ الى تاويل المفرد الى معنى قابل للتعدد كالمسمى وهذا لا يتشئ في سائر القرائن الدالة على ارادة المعنيين كما لا يخفى مندفع عنه بان استعمال العلامة في تكرار المعنى وتعدده في غير المحض الاعلام مثل رجلين على وجه الحقيقة امر ثابت بالضرورة والجامعين تكرار اللفظ وتكرار المعنى على وجه يصلح للقبول بالنظر الموضوع له غير واضح الا مفهوم احد الامرين من اللفظ والمعنى وهو ايضا غير صالح لانه مفهوم انتزاعي عن موارد الاستعمال وثمة ليس لمستعمل غير علامة التثنية في الاستعمالات الدائرة فيها تقضي البداهة بعد ملاحظة الواضع اياه حال وضع العلامة وعلى تقدير تسليم الملاحظة فالموضوع له انما هي الخصوصيات المتعددة على ما هو الشان في وضع الحروف والمبهمات من عموم الوضع وخصوص الموضوع له فلا بد من القول باشتراك العلامة بين تكرار اللفظ وتكرار المعنى لفظا بالتفصيل او بالاجمال وكلاهما مخالفان للاصل مع ما عرفت من ندرة موارد استعمالها في تكرار اللفظ اعني الاعلام ومن امكان تاويل هذه الموارد ايضا الى تكرار المعنى بانجاع مدلول المفرد الى المسمى وان كان مجازا لان المجاز اعني لحوق التكرارة للاعلام قد ورد في الاستعمال الشائع في حال الاضافة كما مر في مرورك باحدكم وفي سائر الحالات الآبية عن بقاء العلم على حقيقته مثل التوصيف ونحوه بخلاف الالتزام بتعدد الوضع تفصيلا واجمالا بملاحظة ذلك المفهوم الانتزاعي لان الالتزام بذلك في غاية البعد عن الاعتبار مضافا الى ولوية المجاز عن الاشتراك بشهادة اكثر الموارد فانها معه مع ما في الاحتمال الثاني عن الالتزام بالاشتراك الاجمالي هنا من تكلف اخر وهو الترجيح على الواضع بما لا طائل تحته لان العدول عن الاشتراك الى الالتزام بعموم الوضع وخصوص الموضوع له انما هو بناء على الخصوصيات المتعددة ضبطها الكثرتها لا الجامع المنحصر في اثنين كما في المقام **فان قلت** لعل مناط العالم بزعم انحصار استعمال العلامة في تكرار اللفظ ويقول ان مفادها في غير الاعلام كرجلين ايضا ذلك فلا فرق عنده بين زيدين ورجلين في ان مفاد العلامة تكرار لفظ المفرد في الموضعين **قلت** يرد عليه اولا انه خلاف المتبادر من رجلين فربما سمع الرجل لا تكرار لفظ رجل فلعل تكرار ذلك مضاد متبادر للبديهي فلو سلم ما زعم من دلالة على تكرار اللفظ فانما تسلم ذلك عند تحوطها للاعلام **وثانيا** ان القول بان القول باستعمال الكل حين تحوط العلامة في المفرد اذ لو ارادها بعد تكراره لكان التاكيد لا التاسيس كلا ان الكل على كلا غير قابل للتعدد سواء تعدد لفظا او اتحد فلا يتصور معنى للعاطف بينهما لان الشئ لا يتعلق على نفسه فاذا قيل اكرم رجلا ورجلا كان المراد بالمعطوف عليه المفرد لا محالة فيرجع استعمال العاطف الشئ على نفسه من الواضح ان الالتزام بذلك اقبح شئ في المقام لان المستفاد من مدخول العلامة ليس سوى الطبيعة القابلة للتعدد والوحدة وعند غير معقول على تقدير يجري بان العلامة يجري مجرى العطف اللفظي **وثالثا** انه لو صح ما ذكر من ان العلامة بازاء تكرار مجرد اللفظ بطل ما هو المشهور والمعروف في كتب الادب وغيرها من انها تدل على تعدد مدخولها اذ المراد به هو التعدد المعنوي لا اللفظي **ورابعا** ان الاستقراء قاض بفساد ما ذكر لان حال علامة التثنية والجمع حال سائر ما يدل على احصاء الاجناس ومن الواضح ان النون واللام وسائر الحروف او ما يجري مجراها كالتشديد والتخفيف تدل على معنى زائد في معنى المدخول واستثناء علامة التثنية والجمع عن ذلك والقول بتعددها لانها على معنى زائد على ما يدل عليه ما يدخلونها من الرموز المشار بها الى اللفظ دون المعنى كلفظ اللفظ كما ترى فظهر من جميع ذلك ان الاكتفاء بالاتفاقي في اللفظ في التثنية والجمع ساقط في الرأي المستقيم فلا بد فيهما ودفعا من الاستعمال لان الموهم لذلك مثل الشيخين والشهيدين والثمنين والقرنين والحسنين والعيدين والقرئين وغالب اسمائهما من تثنية الاعلام وجمعها من التاويل الى المسمى كان هذا التاويل ثابتا في غير موضع اتفاقي واما القول بانه من باب التشبيه الاستعمالي كاسد المفرد فهو مجرد احتمال في مقابل القول بانه حقيقة وابداء احتمال في قبال ما استندنا برضا صاحب المعالم من الاستعمال

من العلامة لان المتبادر منه

المورد الجرد وانها موضوعة لمعنى اعادة لفظ المدخول على ان يكون الالف والنون مثلا من مجموع

فالاولى في رده التعويل على ما ذكرنا قلت وكذا القول بالمنع وبالى المستعمل مجازا لان شبهة الاعلام مطردة في الكل وقد تحققنا سابقا ان الظاهر دليل قطعي على الحقيقة فالاقوى ما ذهب اليه صاحب المعالم رحمه الله والاندلوسي وغيرهما من ائمة العربية كابي الانفان في اللفظ فيجوز شبهة الاعلام ومقتضى جوازه جواز شبهة المشترك باعتبار معنييه لان الفرق بين الاعلام وسائر المشتركات كما عليه نجم الائمة في ظاهر كلامه يرجع الى محصل سوى ما ذكرنا وما ذكره من حصول اللبس في شبهة المشتركات دون الاعلام وهو غير فارق مع قيام القرائن على الجواز لان هذا اللبس نظير اللبس الناشئ في الاشتراك فلا بد من فرض الاستعمالات بما قامت القرائن فيها على ارادة المعنيين معا وحصل ان علامة الشبهة موضوعة للاشياء المتفقين في اللفظ فزيد بن اشارة الى اثنين متفقين في لفظ زيد كما ان رجلين يقعان بهذا اللفظ متفقان في المعنى متفقان في اللفظ ايضا فوضعها على نحو واحد وكذا استعمالاته فلا اشتراك فلا مجاز وهذا هو الصواب تنبيه ان ما ذكرنا من الدليل على ان ابا الانفان المعنوي في الشبهة والجمع جار على احتمال كون المجموع المركب من اللاحق والملحق به موضوعا بوضع واحد نظير قول بعض المحققين في المشتقات كما مر في تقسيم الوضع معا تر بما كان من الضعف والسقوط وما في قصر مجازات القوم في الادب وستلزم لتجشمات بحقة وتكلفات بادية لا يخفى على من تدرب في كتب الاوضاع ثم ان مقتضى جواز الاستعمال حقيقة حمله على الجميع عند عدم القرينة كما هو خيرة الشيخ في مواضع ثلثة من العدة وان كان الكلام المعد لتحقيق الحال في المقام ما ذكره اخيرا بقوله فاما كيفية المراد باللفظ الواحد للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان نقول لا يخلو اللفظ من ان يكون متناولا لاشياء على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدا ويفيد في كل واحد منها خلاف ما يفيده في الاخر فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد وقال في الجحاد والكناية والتصريح مثل ذلك الى ان قال وذهب ابو الحسن عبد الجبار بن احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبرها بعينها عند ارادة معنيين فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومتى اراد احدهما لم يصح ان يريد الاخر وبستحيل ذلك فيه قطع بذلك وان لم يمنع من ذلك جوز ان يراد بالمعنيان معا لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد منهما بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعا فيجب ان يصح ان يريدهما معا قال قد علمنا ان القائل اذا قال لصاحبه لا تنكح ما نكح ابوك يصح ان يريد بذلك العقد والوطي واراد نهي لاحدهما لا يمنع من ارادة نهي الاخر وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظ الامر والتهديد لان ما به يصير امرا وهو ارادة المامور به يضاد ما به يصير تهديدا وهو كراهة ذلك ويستحيل ان يريد الشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد من مكلف واحد وبكره على هذا الوجه وقلنا انه لا يصح ان يريد بالعبارة الافتقار على الشيء ونجاوزه لانه تناقض ان يريد الزيادة على ذلك الشيء الا يريده ولذلك استحال ذلك وانما نقول انه لا يريد بالعبارة ما لم يوضع له على وجه لانه لا يصح ان يريد بقولنا نعم ولا نفعل الا التحريم الا قد وضعت العبارة بالاحسان الى الناس ولا يصح في ذلك وانما لا يصح ان يراد ذلك بها لان العبارة لم توضع كذا ومتى ذلك ووجدنا عبارة قد وضعت بحسب مختلفين نحو الفرء انه موضع للطهر والحيض لا بد فيما من المخاطبين يريدهما جميعا فلا وجه لما حاله القول في ذلك الى ان قال فان قيل فارادة الوطي والعقد بهذه الكلمة يعني بها النكاح يعتقد ويجد نفسه ذلك من انفسنا فلذلك منعت من ان يراد جميعا بها قيل له ان ما اوجبته نفسه نحن نجد منا منا نحن فلا معنى لقولك به قال الشيخ بعد نقل ذلك هذه الفاظه بعينها وقد شفعنا ما علوها ذكره في كتاب العدة وهذا المذهب اقرب الى الصواب من مذهب ابي عبد الله وابي هاشم ومما ذكره سيد دام موفور والقول في الكتاب والتصريح يجري بناء على هذا المنهاج انتهى كلامه رفع الله مقامه والغرض من ايراده على طوله هو التنبيه على دليل المستدل مع ما بها من فوائد اخر تنبه على بعضها وهو ان الوضع سبب مستقل لجواز استعمال الموضوع له في جميع المعاني التي وضع لها فاذا جاز ذلك تعين الحمل على الجميع عند عدم القرينة واستدل الشيخ في موضع اخر سابق على هذا الموضع بان المقام مقام الحاجة والبيان لانا نتكلم على هذا التقدير وعدم حمل الكلام على شيء من المعاني يوجب اخراج الكلام عن الافادة الى الاهمال والحمل على البعض يحتاج الى البيان فتعين الحمل على الجميع وبهذا الوجه استدل القائل بوجوب الحمل قبل زمان الحاجة واجاب عنه الشيخ بانه معارض بالمثل لانا نوارد الجميع ليتم توجيه التوقف وقد يشكل بما ذكره الشيخ من الفرق بين زمان الحاجة وغيرها فيجري ان الدليل المذكور لم يتعرض لوجه الفرق مع وضوح الاشكال ويمكن التوجيه بان مقتضى الحمل قبل زمان الحاجة معدوم فالى الحمل لا احتياج اما في الدليل بخلاف زمان الحاجة فانه لا بد فيه من حمل الكلام على شيء لما حاله فلا يجوز اهماله فيتعين الحمل على الجميع لان على التعيين قرينة على الفهم كما في الكرة الواقعة في سياق الحكم الوضعي مثل قوله تعالى الله يبعا الجنس الواقع في ذلك السياق كما في قوله تعالى فلله الما وطهورا والفرق بين هذا الدليل والدليل الاول ظاهر لان الاول يقتضي الحمل على الجميع ولو كان

الفرض

على الجميع

على ارادة بعض المعاني قرينة اذا لم تكن تلك القرينة صارفة للفظ عما عداه لان المقتضى لارادة الباقي بقيّ موجود والمانع وهي القرينة مفقود بخلاف الثاني فان مبناه على العموم من باب الحكم ولا مسرح له مع قيام القرينة على البعض لكفاية ذلك في اخراج الكلام عن الاهمال ومن هنا يظهر ان القطع فاض بعضه الاول دون الثاني **وكيف كان** فالمشهور بين المجوزين الحكم بالاجمال مع عدم القرينة لا الحمل على الجميع وهو الحق في الادلة الشرعية لعدم جواز التعويل على اصالة عدم القرينة في الحمل على الكل بسبب ندرة استعمال اللفظ المشترك في المعنيين فالظن النوعي الذي هو الباعث على الاعتماد على الاصول اللفظية بما عدى المقام على خلافها ثم بحكم كلام الشيخ في الخطابات الشفاهية لانا اذا فرضنا تجرد اللفظ عن ما يعين احد المعاني من القرائن الحالية والمقالية وظننا بجواز استعمال المشترك في جميع المعاني وانه يجري مجرى العام وكان المقام مقام البيان لا مقام الاهمال والاجمال تعين الحمل على الجميع لوجود المقتضي وهو الوضع وانتفاء المانع لكن الظاهر ان بناء الاصحاب في ابواب الوصايا والاقارير على خلاف ذلك حيث يحكمون بشائع ما يتناول منها بما يطلق اسمه على معنيين مختلفين الا ان يحمل كلامهم على ما اذا علم بشهادة الحال او بغيرها ارادة احد المعاني وقد ذكرنا في الواو وعلى او اليه شمولها للمعنى والمعنى وان ثمرة ذلك تظهر بعض او منع بناء منه على هذه المسئلة ويمكن ان يقال بان المولى اسم جنس للرابطة الموجودة بين المعتق والمعتق كالاخوة فشموله لهما شمول الجنس للافراد ولعل نظر الشيخ له بالاخوة في تلك المسئلة بقرب هذا الاحتمال وبقية الكلام في المقدمة كيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القائل بالمجاز مجاز لا يتسنى له القول بارادة الجميع اذ الادلة عندهم عند العلم بالقرينة المعينة لان اصالة عدمها معارضة في المقام بالغلبة والاستقراء والحاكمين عليها والمانعين عن جريانها فمنهم **والعجب** ان العلامة مع ذهابه الى المجوز في المسئلة قال في مسئلة تعارض العرفين بوجوب الحمل على الجميع وقد سبق بعض الكلام في ذلك هنالك ولو حمل على كلامه على الخطابات الشفاهية لتم ما ذكره لان عدم ذكر قرينة التعيين عند اختلاف العرف دليل بقرينة الحكمة على ارادة الكل ولو كان مجازا كما لا يخفى وانما الهادي **بل هنه** الكلام في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كالكلام فيما سبق وقد عرفت فيما نقلناه عن العدة تصريح المانعين والمجوزين بذلك والكلام في القوة مثل ما مر والمختار المختار لكن قد يتخيل ان الدليل الذي عولنا عليه في المسئلة السابقة عبارة عن هنا لان الاستعمال في المعنى المجازي لا يجوز ان يهمل البيان من اهل اللسان حتى يستند بعدم الوصول على كونه غلطا عندهم كما في الخطابات الا ان يخيل فساد ذلك في المقام حرفا بحرف لانا نقول ان التبليغ في الاستعمال الواردة والاسترشاد في طريقة المحاورات يدل على عدم صلاحية اللفظ الواحد للتعبير عن المعنيين المختلفين عند اهل اللسان فاللفظ الواحد عندهم في صرعن افادة المعنيين فصورا لغويا ناشيا من عدم المعاهدة والتعارف سواء كان المقتضي للتعبير هو الوضع او العلاقة ومقتضى التوقيفية في اللغات الاقتصار على ما علم من طريقتهم جواز دعوة الخطأ الى اقتراح جديد في المستعمل فيه والاستعمال سواء كان الخروج عن الطريقة بتغيير اللفظ او المعنى او كيفية الاستعمال ولا يذهب عليك ان هذا لبس رجوعا الى القول باشتراط نقل الاحاد في المجاز بل الى احراز صلاحية اللفظ للاستعمال زيادة على احراز الوضع والعلاقة لان التحقيق ان الصحيح للاستعمال يحتاج بعد احراز احد الامرين الى امرين آخرين وهو التعارف فكل من الوضع والعلاقة شرط في صحة الاستعمال والتعارف شرط الخر ولعل ما ذكرنا هو مراد المحقق القمي في المقام لان منع وجود العلاقة المصححة للاستعمال في المقام كما في استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين واضح الفساد اذ العلاقة المصححة للاستعمال لا يعقل خروجها عن الصلاحية بمجرد عدم ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المجازي وليس المقام من باب استعمال الكل في الجزء حتى يمنع اطرادها بدعوى اختصاصها بالمركبات الخارجية كما لا يخفى وقد يستدل في المقام ايضا بما ذكرنا بالاولوية لان الوضع اقوى سببا للاستعمال فمع عدم صلاحية الجمع بين المعنيين في استعمال واحد تكون العلاقة والمناسبة اولى بعدم تلك الصلاحية **وفيه نظر** وقد يستدل ايضا على المنع هنا ولو قيل بالجواز هناك بما صرح به علماء البيان في الفرق بين المجاز والكناية من ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي دون الكناية وملزوم معاند الشيء معاند له **واجابوا عنه** في حواشي المعالم بان اللازم في المجاز هي القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي منفردا ومستقلا بدلا عن ارادة المعنى المجازي كما مر وذا لا يضر المدعوم المشروط وفيه تأمل لا اشكال في صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل مجازا ويجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي فيما كان ارادة الحقيقي بقيا وهذا يدل على ان قرينة المجاز لا يجب ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي بجميع انحاء الارادة وباب بعض الاجزاء عن الاقرار بقرينة حملا للكلام على خلاف ما هو الظاهر اجتهاد في مقابلة النص ومن المعاندة معاندتها لارادة المعنى الحقيقي ولو بعد الشاعدة على دعوى الباد بكون تنزيل كلامهم على الاستعمال الغالب المتعارف وهو ما اريد به معنى واحد فيرجع محتملا القرينة الاستعمال الوحداني ان لم يكن مقرونا بالقرينة فهي الحقيقة وان كان مقرونا بها فان كانت مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بدلا عن المعنى المجازي فهو المجاز وان لم تكن كذلك بل كان

القسم

ان في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

المقام مسامحة لا ارادة خصوص المعنى الحقيقي نعم الكناية فان قلت مع جواز حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لا يكون كناية لانها لا يتأتى اليها الا مع القرينة لكونها على خلاف الاصل اجيب قلت سيأتي ان الفرق بين القرينة على ارادة غير المعنى الحقيقي وبين ما نحن فيه من ارادة المعنى الحقيقي مع صلاحية المقام لارادته لان قول القائل زيد كثير الرماد يمكن حمله على الحقيقة ولو مع العلم بان المقصود افادة الملزوم وهو الجود بخلاف المجاز مثل جرى المذاب فان حمله على الحقيقة ممتنع جدا هذا لكن الانصاف ان حمل المعاندة على المعنى المذكور سيأتي عن النظر السليم لان ارادة المعنى الحقيقي مع غرابة عن الانتظار عليه فعلى كون القرينة معاندة لذلك ان تكون دالة على ارادة المعنى المجازي سلمنا بتنزل الذهن الى ارادة خصوص المعنى الحقيقي بمقتضى اصالة الحقيقة ومن البين ان التعبير عن هذا المقصود بانه لا بد في المجاز من القرينة المعاندة يشبه الضحكة من القول وتظير الاكل من المعقا لان حتى التعبير عن ذلك بانه لا بد في المجاز من قرينة معتمد للمعنى المجازي صونا للذهن من الانتقال الى خصوص المعنى الحقيقي فالتعبير عن ذلك بانه لا بد من القرينة المعاندة للحقيقة اي المعاندة لارادته مستقلا بدلا عن المجاز اجنبي عن مؤدى هذا البيان والتحقيق ان الارادة في المقام على تقدير الاطلاق في كلامهم والاغضاء عما قلنا من التنزيل على المورد النادر هو غير الاستعمال فيكون المجاز ملزوما للقرينة معاندة مرادهم بارادة المعنى في هذا المقام اعني مقام الفرق بين المجاز والكناية معنى اخر غير استعمال اللفظ في المعنى وهو كون المعنى مقصودا بالافادة والتشبيه بينه وبين استعمال اللفظ في المعنى عموم من وجه كما سبق منا توضيحه في تعريف الحقيقة والمجاز وانما عمما وعلى هذا فلا مانع من اعتبار المعاندة الملحوظة في قرينة المجاز على وجه الاطلاق ومرجعه الى اشتراط المجاز بعدم سوق الكلام لافادة المعنى الحقيقي وقد مر خلاف الكناية فانه لا يعتبر فيها الا ان يكون الكلام مسوقا لافادة غير الموضوع له سواء فسد افادته المقام او لا وتوضيح هذا المرام يطلب مما حققناه فيما سبق وهذا جيد الا ان النافع في المقام مساعدة اهل اللسان لهذا التصور من الاستعمال لا اجماع اهل العربية لان المدار انما هو على الاهتداء الى ما هو الجاري في العرف والعادة فان شهد التتبع والوجدان بوجوده مثلا في كلمات اهل اللسان سقط تصريح علماء البيان بلزوم القرينة المعاندة في المجاز وان شهد بالعدم كان التعويل عليه على حاله بحيث يحكم الامر من باب الاعتماد ومن هنا قد ينفصل بين المقام وبين استعمال المشترك في المعنيين فيلتزم بعدم الجواز في الثاني كما مر لعدم العثور بعد التتبع على ساير اللغة نظما ونثرا وبالجواز في الاول بشهادة وجوده في مواضع **احدها** الكناية على ما صرح به المدقق الشيرواني حيث يخيل اثر من باب استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي نظرا الى عدم لزوم القرينة المعاندة لارادة المعنى الحقيقي بانفهام فيها فيجوز استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره على سبيل الكناية من غير تعدد **قال** والقول بان الكناية غير المجاز وان احتمل هذا الاستعمال بان يكون حقيقة وكناية جايز وبان يكون حقيقة ومجازا غير جايز بعيد جدا صلا ان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره جايز لكن لا يبقى مجازا وانما يتصور كناية لان القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي معتبرة في مفهوم الاول فلا يتحقق في هذا الاستعمال وغير معتبرة في الثاني فلا مانع من المشابهة فيكون النزاع لفظيا غير معتد به انما البحث المفيد هو جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وغيره وعدم جوازه مطلقا انتهى ويظهر ذلك من كلام بعض الاجلة حيث صرح بان مراد علماء البيان بالمجاز المشروط بالقرينة المعاندة ما يقابل الكناية على ما هو مصطلحهم كما يعتبرها كما في مصطلح علماء الاصول **قلت** لا اشكال في ان القائلين بعدم الجواز ولعلهم الاكثر قائلون بر مطلقا كناية ومجازا فليس هذا النحو من الاستعمال عندهم بصحيح مطلقا مع ان الكناية بجميع اقسامها مما لا ينكر فضلها وتقدمها عند العوام فكيف الخواص حتى ما كان منها فاقدا للقرينة المعاندة وصالحا للحمل على ارادة المعنى الموضوع له فكيف تكون من مبانيهم على العقول القاصرة والاراء السقيمة على كثرتها وتفاوتها عند العرب والعجم خصوصا الفصحاء منهم فالتحقيق هو خروج الكناية باقسامها عن استعمال اللفظ الموضوع لم وغيره لان الاول في جهة ثلثة **احدها** انتفاء ارادة المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي **وثانيها** انتفاء ارادة المعنى المجازي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي بخلافها المدقق الشيرواني في شرح الشرح ولا اشكال في عدم كون الكناية على هذين التقديرين من المتنازع فيه كما اعترف به وبنى عليه خروج الكناية عما نحن فيه **وثالثها** ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا كما يظهر ذلك من المفتاح حيث قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز والثالث هو الكناية وقد سبق منا توضيح المرام بمثل هذه العبارة واما الارادة في باب الكناية فليس معناها استعمال اللفظ في المعنى فارجع الى ما كتبناه **وامام المجاز** نجده مجليا عن غشاوة الجهالة والله الهادي **وثانيها** المجاز في المركب على ما زعمه بعض الاجلة فانه قد جعل المجاز في المركبات على القول بثبوت وضع لها مغايرا لاوضاع المفردات يستلزم القول بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وانى للمعنيين المجازيين وتعجب من غفلة القوم وعدم تفطنهم بذلك بيان الاستلزام على ما زعمه هو ان القول بالمجاز في المركب عند من لا يرى وجود المعاني في المفردات خاصة بل انكاره الوضع للمركبات كما لعله كذلك احد هما رجوع البحث

الى المادة والهيئة كما هو رأى بعض نظر الى امتناع التقديم والتأخير كالرجل في مثل قولك زيد قائم وقائم زيد فراجع
وثانيهما كون المفردات مستعملة في معانيها الحقيقية واخصها من المجموع بالمركب كما عليه المتأخرون والمحقق الشريف على القولين فالمركبات
مستعملة في المعنيين اما الحقيقي والمجازي كما على الثاني والمجازيين كما على الاقل **قلت** ولعل ما ذكره اولى بالتوجيه واحرى بالانتساب الى
الفقهاء **اما اولا** فلما مر منا في البحث عن اقسام المجاز من ان المجاز في المركب على القول بمغايرة وضع المفردات كما هو الحق عندنا
على ما تقدم ليس مجازا لغويا والكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لغة بل مجازا عقليا راجعا الى التصرف في الامر العقلي الذي لا بأس في كونه
حقيقة لغوية فاطلاق المجاز عليه نظير اطلاقه على الزيادة والنقصان يراد بهما مجرد كون الشيء على غير وضعه الذي ينبغي ان يكون عليه من
البيانات المتنازع فيها مما كان من قبيل استعمال اللفظ في الموضوع لا وغيره فلا مساس لمثل ابنت الربيع البقل بالمقام **واما ثانيا**
فلان الهيئة على القول بوضعها والمادة بجريان مجرى اللفظين المنفصلين نظير الهيئة والمادة في المشتقات ولا المزن احدا من المانعين
في المسئلة يمنع عن التجوز في هيئة المشتق مع بقاء المادة على حقيقتها او بالعكس كيف ولو كان ذلك استعمالا للفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي لكان كل مشتق ومركب من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بان المشتقات موضوعة
بوضع واحد كما هو خيرة فئة على ما سبق والقول بمغايرة اوضاع الهيئات لاوضاع المواد وتعددها كما هو الحق الذي استقر للسنا
عليه بوجوه واضحة واهاه الهادي **وثالثها** التضمين المتعارف الشائع في لسان العرب وهو اشراب كلمة معنى اخرى كما في قولهم لا تقعد
لنا كالوا اموالهم الى اموالكم وما افضلوا من خير فان يكفروه ولا تعزموا عقدة النكاح ولا يتمعون الى الملأ الاعلى وانقه بعلم المفسد من
المصلح والذين يؤلون من نسائهم حيث اشربا الاكل معنى الضم والكفران معنى الجحود والعزم معنى النهي والسماع معنى الاصغاء والعلم
معنى التفهم والابلاء معنى الامتناع وينبغي تقديم الكلام على المعنى المشرب اذ الظاهر انه ليس من باب المجاز المحض بل من باب استعمال اللفظ
في المعنى الموضوع له وغيره **وتوضيح** هذا المعنى وان الوجوه بل الاقوال في التضمين ثلثة وانكان المحكي عن ابن جني اضعافها
في الاشتمال **احدها** انه من باب التنازع كما قيل وارجاع كلمة الى اخرى كما قيل احسن في قولك احسن الي وعطف وهذا هو المجاز لبس الا و
ثانيها انه من باب التقدير والاضمار وكثيرا ما حاله بعد بغلبة في قوله تغلب كثير على ما اتفق اني بغلب كثيرا ما على
هذا يرجع ما ذكره النضاري في محكي حاشية الكشاف وهو ترجيح ابن جني فيما حكي عنه وان مذاهب الناس في التضمين دائرة بين هذين
وثالثها ما اختاره المحقق الشريف في محكي تعليقاته على الكشاف وارتضاه بعض السادة المحققين قال الاخير ان اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن يقيد بقيد معنى اخر بناسب من يعتبر ذلك المعنى فيستعمل فيه ذلك اللفظ او يقيد ذلك اللفظ اخر فلا
يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من باب الحقيقة التي يقصد بها المحقق معنى اخر بناسبه **قلت** انما عدكونه كناية
فواضح اذ الكناية كلام سيق لاجل افادة خبر الموضوع له اصالة سواء قصد معها افادة الموضوع له ايضا ام لا والمعنى المشرب يقصد هو المضمن
بالفتح خبر مقصود بالتضمين الا على وجه التبعية فتفهم واما عدكونه من باب الاضمار فهو ايضا ظاهر من اجل ما عرفت من تعلق القصد
بافادة المعنى المشرب بنحو افاد فيما يتوقف صحة الكلام فيه على تقدير به مقصودا بالاصالة كما لا يخفى واما الاشكال في عدكونه
من باب الاستعمال المتنازع فيه ولم يتعرض له المحقق الشريف في كلامه فتم صريح ذلك المحقق بذلك وانما مراد المحقق الشريف رد عليه
انه لا فرق في محل الكلام بين كون المعنيين مقصودين بالاصالة او كان احدهما مقصودا كذلك والاخر مقصودا بالتبع لعموم الاقوال
بالاتفاق لضرورة ان التبعية والاصالة امران راجعان الى الاغراض الداعية الى ايجاد الكلام فلا يضر بطلانها بالمراد من الكلمة المستعملة ولا
بنافي كون التابع متعلقا للنفي والاثبات الذي هو محل النزاع على ما بنينا عليه فان الاكثر فاشرب التغلب معنى الندامة مثلا
واراد منها من لفظ واحد بنسبة موجودة في الكلام استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي الا ان يقال ان المقصود بالتبعية كون المعنى
المجازي ملحوظا في المعنى المستعمل فيه بهذا الاخر يخرج عن الاستعمال المتنازع فيه لان العبد والعبد ليس كل واحد موردا للنفي
والاثبات بل النسبة الموجودة في الكلام قائمة بالعبد على وجه يكون التقييد داخلا والعبد خارجا والذي يفصح عن ذلك اشتراك
كون المعنى المجازي في موارد التضمين وجها من وجوه المعنى الحقيقي وحالا من احواله مثل الندامة بالنسبة الى التغلب فانه قد
يكون بعنوان الندامة وقد يكون بعنوان اخر وكذا اكل اموال الايتام قد يكون في الخارج منضما الى اكل اموال الاكلين وقد لا يكون
وهكذا الى اخر الامثلة ولذا لا يصح تضمين احد المتباينين في الاخر فضلا ان التضمين هو الملاحظة الكلية واراءة الخصوصية
بنسبة وهي الجامعة الموجودة في الكلام ونحوه **ومن الواضح** خروج استعمال الكلي في الفرد على هذا النهج عما نحن فيه حتى لو
التزمنا بان الخصوصية في موارد التضمين ابعد من اللفظ ولذا صح تعلق الجار بها اذ المقصود اخراج التضمين عن باب استعمال ال

بنوع

اللفظ في المعنيين ولو كان مجازا بان يكون هذا الاستعمال تظير الاستعمال في مجموع المعنيين على ان يكون المستعمل فيه كلا واحدا من الحقيقي
او اعتباريين الذي قدمنا جوازه وفاقا للاكثر بل الجواز هنا وضح لما عرفت من شيوع بعض المصنفين بين الكل المجموعي والافرادي مع
عدم الجواز ومعلوميته منحصر اطلاق الكلي وارادة الخصوصيات بغير بينة خارجية والله الهادي **ورابعها** البطون القرآنية على ما نطق
به كثير من الاخبار فربما يظن ان ذلك من باب استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين او المجازيين او المختلفين واجيب عنه بوجوه **منها**
ما ذكره المحقق القمي في حاشية المعالم بان المراد بعد جواز استعمال اللفظ في المعنيين عدم الجواز بالنسبة الى ظاهر اصطلاحات
اهل اللسان ومحاوراتهم سيما في المفردات فلا بأس في ذلك بقصد مرادات القرآن وتكثر معانيها لان الموافق لاصطلاحات اهل اللسان
انما هي لغات القرآن وليس فيها ما يكون من باب الاستعمال المشايع فيه لان قصد المرادات القرآنية انما هي بالنسبة الى اللغات وهي خارجة
عن ظاهر الاصطلاحات والمحاورات **ومنها** ما ذكره بعض الاجلة من انه يجوز ان يكون بطون القرآن بطونا ظاهرة وان لم يبنا عليها فانها
على الوجهين يمكن ان تكون مرادة بارادته والظاهر ان المراد بكون البطون بطونا ظاهرة كالة الظاهر عليها بالالتزام كسائر الالتزامات
وان لم يبنا عليها للملازمة بينهما افهامنا **ومنها** ما ذكره ايضا من جواز كون البطون مدلولا عليها بكالة الايماء والتنبيه كما في
الكناية وهو لا بأس في استعمالها في معانيها الظاهرة **ومنها** ما ذكره ايضا من احتمال ان يكون القرآن عبارة عن الالفاظ المؤلفة
دون استعمالها فيجوز ان يراد بها ما يصلح لها فوق المعنى الواحد وهو خارج من محل البحث **ومنها** ما ذكره ايضا من احتمال
كون الاستعمال متعددا على حسب تعدد البطون وليس في ذلك الا اخبار دكالة على ان الكل مراد باستعمال واحد قال وفيه بعد

قلت اقواما ذكره المحقق القمي فلم يحصل منه شيء نظري وجهه ولعل الفائدة في هذا القول من القرين ان يذهب الناظر الى كل ما
يمكن ومن جملتها ان القرآن كلام فصيح الافهام بحسب مقامات اهل اللسان وهو موزع اشارات الى معان اخر معلومة لمن اوصل الله
فهم حيث انه كلام مقصود بالافادة يجري عليه ما يجري في سائر كلمات البشر وهو المراد بالتنزيل ومن حيث انه موزع اشارات يجري فيه الالغاز
والعلامات وهو المراد بالتأويل واما الوجوه الباطنة فهي الكل شيء **واما الاول** فلان كون البطون بطونا للظواهر بالمعنى الذي مضى
ان تم في البعض فلا يتم في الجميع اذ من جملتها تفسير البحرين في قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان بعلي وفاطمة
صلوات الله عليهما وتفسير اللؤلؤ والمرجان بالحسنين عليهما السلام وكما لا يمكن ان يراد بهذا البطن وبين ظاهرها يستفاد من الآية
خارجا ولا يتوهم هنا واحتمال بطونها واقعا وقصور عقولنا عن ادراكها مدفوع بان اللزوم الذهني كما اشرنا اليه لا يجب الا في ذهن
العقل فمع انزال العقل عنه يقطع بالعدم واما اللزوم الخارجي فلا مسرح له هنا في امثال المقام كما لا يخفى ومن ذلك يظهر الكلام في الوجه
الثاني مضافا الى ما فيه من تشبيه دكالة الايماء والتنبيه بدكالة الكناية فانه خارج عن الاصطلاح اللهم الا ان يراد بالايماء والتنبيه
في المقام غير ما هو المصطلح عليه اعني الدكالة الحاصلة من اخراج الكلام عن بعد الالتزام بما فيه من بعض الاحوال **واما الثالث**
فلا معنى محصل لدلالة الدال على المعاني هو الالفاظ المستعملة دون الاستعمال نعم قد تقدم في مبحث المجاز ان الاغراض المذاهبة الى ايجاد
الكلام واستعمال الالفاظ الموضوعة قد يكون افادة امور خارجة عن مدلول الالفاظ من غير قصد الى افادة المدلول بها وهذا لا يخل
المقصود بالافادة اللازم وبعض اقسام التغيير الآتي ذلك الكلام سيأتي له بالبطون القرآنية **واما الرابع** فهو ما اشرنا اليه وتحن
ان مدلول اخبار البطون مجملا مثل ما ورد ان جميع معاني القرآن معينة مرادة بعلم فقه فانه من المشابهات التي لا يصل الى حقيقتها الا من
يجب دفعها الى خزان العلوم صلوات الله عليهم اجمعين فلا يرد نقضنا بما بعد عليه النظر والاستقراء في محاورات اهل اللسان
من المنع عن استعمال اللفظ في المعنيين مع امكان استناد البطون الى اوضاع الفاظ القرآن القديمة واستناد المعاني الظاهرة التي
بعدها الاوضاع اللغوية الى نقلها عن الاوضاع السابقة المعهودة بين الله تعالى وبين الائمة والملائكة قبل خلق البشر وخلق لغاتهم
وهذا وان كان موقوفا على تعدد الاستعمال ايضا كما لا يخفى الا انه لا التزام به على هذا الوجه بحسب اشخاص القرآن ومعانيها
من العرش الى الفرش ليس كالالتزام بتعدده في زمان نزول القرآن الى النبي فافهم **تنبيه** يجري ويجوز استعمال اللفظ في
المعنيين الحقيقيين او الحقيقي والمجازي او المجازيين وعدم استعمال المشترك المعنوي في الفردين او الافراد وكذا الجمع بين الحقيقتين
في كلام واحد مثل ان يلاحظ المتكلم ثبوت الحكم للموضوع من جهتين مختلفتين ولذلك زيفنا القول باستفادته من قاعدة الطهارة و
قاعدة الاستصحاب من نحو قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقلنا ان الجهة الملحوظة في هذه القضية انما هي الحالة السابقة
التي هي الملاك الملحوظ في قاعدة الاستصحاب لم يجز معها ان تكون الجهة هي الشك في الطهارة ايضا الذي هو الملاك الملحوظ في
قاعدة الطهارة وهكذا الكلام في كل قضية مما لحظ فيها قاعدتين على البدلية دون الاجتماع مثل قوله تعالى من كان على بينة من

القول في المشتق والكلام في موضوع المشتق وحكمه

مثلك فليمض على بينة لانه يصلح دليلا على الاستحباب وعلى امثاله التعمق في الاعتقاد مغرقا الاحتمال ومن اراد توضيح هذا المقال فعليه بمراجعة شرحنا دام ظله العالي في الاستحباب فان لمرئ فهم الاخبار الواردة فيه تحقيقات منها تحقيق هذا المرام في الرواية بالمعنى الباعث على ما ذكرنا ينبغي تنزيل بقية الشيخ في العبارة المتقدمة من الخلاف بين اهل العلم في جواز ارادة الاشياء من المشترك المعنوي على صورة اسناد فهم خصوصية الاشياء الى الملكة الخ من قرائن الاحوال والاقوال والله الهادي **القول في المشتق** والكلام في موضوعه واحكامه **بلا بحث** ومن الموضوعات اللغوية المشتق والاشتقاق لغة اخذ شئ من شئ وانقطاع فرع من اصل بهذا اشتق النهر من الوادي اذا اخذ شئ منه فالمشتق هو شئ الماخوذ منه واما في مصطلح العلماء فللاطلاق احتمالات بحسب باعتباره الى اصغر واصغر واكبر وبعتبر في الاول الموافقة في الحروف والاصول والترتيب والمعنى في المجاز والمراد بالموافقة في الحروف اشتمال الفرع لحروف الاصل بترتيبها والمراد بقولنا في المجاز وجود معنى الاصل في الفرع بلا زيادة ونقصان كما في مثل الماخوذ من مثل او مع زيادة كما في ضرب وضارب ونحوهما او مع نقصه كالمصدر الماخوذ من الفعل على مذهب الكوفيين وبندرج في هذا الاطلاق نسبة بعض المصدر من الافعال والاسماء والمصادر كالمغسل من الغسل ويعتبر في الثاني خصوص الموافقة في الحروف دون الترتيب والموافقة في المعنى المناسبة بينها ولو مثل جذب وجبذ المتضادين في المعنى ومثل كمئ ويتمثل المتناسبين فيه فالصغير اعم مطلقا من الاصغر وقد يعتبر في الصغير عدم الترتيب فيتباينان وفي الثالث المناسبة في اللفظ والمعنى دون الموافقة فيهما كثلم وثلب ونعق ونغق ولو اعتبر فيه عدم الموافقة كانت النسبة بينه وبينهما تباينا كليا ووجه التسمية في الكل ظاهر وهذا الاطلاق يدور في لسان علماء الادب والامثلة المذكورة كلها قابلة للمناقشة لان تمثل الاصل عن الفرع امر فاض يعول فيه على الذوق ومن هنا اختلف البصريون والكوفيون في كون المصدر اصلا والفعل كذلك وعرف المحاجبي بما وافق اصلا بحروفه الاصول مع الموافقة في المعنى وهو منطبق على الاول اذا اريد بالموافقة في الحروف موافقتها من حيث الترتيب فقط والاول والثاني اتم لو كان المراد بالموافقة في المعنى ما يعم المناسبة وعلى التقديرين فالاكبر غير شمول للعبارة ولو اخذ بظاهر الموافقة واطلاقها لم ينطبق على شئ من الاقسام الثلثة اما الاول فلاشتراطه بكون الموافقة في الحروف على وجه محفوظ فيه الترتيب لا مطلقا واما على الثاني فلعدم اعتبار الموافقة في المعنى فيه كما عرفت واما على الثالث فهو واضح **فتنبه** ان هذا التعريف ورد على ما زعم بعض المناظرين فيه ونقض عنه بالحق الشريف بان المراد بالاصل الموضوع الابتدائي لا المشتق منه ونقضي غيره بوجه اخر لا جدوى في التكلم فيه وفي سائر ما ذكروه في المقام كما تقدم طرفا بمثل اضرب عنه بمعنى اعرض اذ لا احظاء بالقياس الى ضرب بمعنى الحدث المعروف سوى الاشتقاق بعرض الاهم ومنها النضائد بفتح المضاعف من المصدر من الافعال والاسماء على اختلاف انواعها ومنها خصوص الاسماء المضاعف من المصادر كاسماء الفاعل والمفعول وصيغ المبالغة والصفة المشبهة واسماء الزمان والمكان والآلة وغالبها يجري من اطلاقات المشتق في هذا العلم هو الاخير كما ان الغالب في اطلاقات عند النحاة هو الثاني **واعلم** انه لابد في الاشتقاق من مغايرة الفرع للاصل حركة او حروفا زيادة او نقصا بسيطا او مركبا ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا وحاصل المجموع خمسة عشر او بعة منها بسيطة وهي زيادة الحرف ونقصانه واحدها وهذه اربعة والباقي مركبة ثنائية وهي ستة زيادة الحركة والحرف ونقصانها وهذان اثنان زيادة الحركة ونقصان الحرف والعكس وهما بقيا اثنان زيادة الحركة ونقصانها وزيادة الحرف ونقصانها وهذا بقي اثنان وهي تمام الستة او ثلاثية وهي اربعة زيادة الحركة والحرف ونقصان الحركة او نقصان الحرف وهذان اثنان نقصان الحركة والحرف وزيادة الحركة او زيادة الحرف وهذه تمام الاربعة او رباعية وهذه واحدة زيادة الحركة ونقصانها وزيادة الحرف بنقصانه وقد استقصوا امثلة الكل في التهذيب المنيف اذا تحقق ذلك فنقول المشتق ابحاث بالنظر الى الاطلاقات الاخيرة **الاول** انه هل يشترط في الاشتقاق لشئ واجراء الوصف عليه قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشئ كما عليه الاشاعرة مثل الامام والامكد والحاجبي وغيرهم او يجوز الاشتقاق مع عدم القيام بل ايضا سواء قام بذاته كما في اللابن والتامر بغيره كما في المتكلم اذا اطلق على الله تعالى مع قيام الكلام بالشجرة كما عليه العدلية والمعتزلة ومحل النزاع في المبادي هنا كان من قبيل الاوصاف او الافعال واما الاعيان فلا مسرح للنزاع فيها لان الخلاف فيها يرجع الى الخلاف في صحة الاشتقاق منها وعدمها وهذا مما لا معنى له للاتفاق على صحته في الجملة كما في كلابن وتامر وهذا من المسلمات عند الاشاعرة ابقاه على ما صرح به غير واحد من اهل الخبرة بآرائهم ثم ان هذا الاختلاف غير متفرع عليه شئ من الثمرات الاصولية نعم ذكر بعضهم ان الاشاعرة حاولوا بما اختاروه في المسئلة اثبات مسئلتين كلاميتين احديهما زيادة صفات الواجب على الذات من غير فرق بين الاربعة الثبوتية وبين غيرها لما ثبت ضرورة بالادلة الاربعة من جواز اجراء هذه الاوصاف عليه تعالى نحو الاجراء على غيره فلابد من الالتزام بمغايرة المبدء عن الذات وجودا وزيادته عليها فضلا عن لحوق الاشتقاق

وثانيهما ثبوت الكلام النفسي حتى يصح اطلاق المتكلم عليه ثم حيثما لاح ان القول بعدمه انما نشأ من الكلام في اللفظي لا ينبغي القول بالاشتراط في هذه المسئلة نظرا الى استحالة قيام الالفاظ الحادثة التي هي عبارة عن الاصوات المتقاطعة القائمة بالهواء وهي المبدء في التكلم بالذات المقدسة فدعاهم القول بذلك الى الالتزام بتعدد القدماء فالكلام هنا في موضعين احدهما الاصل والثاني الفرع **اما الاول** فمحصل القول فيه ان الاشاعرة استدلوا على الاشتراط بالاستقراء المفيد للعلم او الظن الكافي في المقام على المشهور واجاب عن ذلك العدلية والمعتزلة نقضا بمثل زيد عندنا ربح موجود والله خالق وعالم باعتبار قيام مبادئها بغير ذات الموصوف كالضرب القائم بالمضروب والخلق القائم بذاته كالجوهر او بغيره كالعرض والعلم غير قائم بشيء الا بنفسه للدلائل العقلية القائمة في علم الكلام على عينية الصفات الثبوتية ومحصل الاشاعرة عن هذه النقوض بوجوه لا يخلو جلها او كلها عن مجادلة وفي التحقيق هو ان التتبع والاستقراء في مدالیل المشتقات على كثرتها واختلافها انما يقضي بدلالتها على ارتباط بين الذات والمبدء علاقة بينهما بنحو من انحاء المناسبة وضرب من ضروب العلائق فقد تكون تلك علاقة الحال والمحل كما في المشتقات المضاف من الملكات والتجليات والاحوال والاعراض نحو ابيض واسود وقائم وقاعد ونائم ومستيقظ ونحوها وقد تكون علاقة الفعل والفاعل كما في المشتقات المضاف من المصادر المتعدية وقد تكون علاقة التسبيب كالولد والدة واشباههما وقد تكون علاقة الملكية كما في لابن وتامر على احد الوجهين وقد تكون على غير هذه الوجوه من وجوه اخر كما في لابن وتامر ايضا في وجه اخر ومرجع الاشاعرة الاستقراء ان كانت مطلقة فهو مصادمة للبديهة لعدم استقامتها في مثل لابن وتامر والدة مما يكون المبدء فيه من الاعيان لا من الافعال والصفات وان كانت مخصوصة بالمصادر المتعدية كما صرح به غير واحد فهي ايضا نظرية لان المشتق على وضع واحد في جميع الموارد والقول بتعدد الوضع واشتراك اللفظ بين الدلالة على قيام المبدء بالموصوف في الافعال والاحوال دون الاعيان مدفوع بالاصل والاصول بل الوجدان نعم لا يصح الاشتقاق واجراء الوصف على الشيء مع قيام المبدء بالغير على وجه لا يكون مرتبطا بذلك الشيء مطلقا فان اراد الحاجبي وسائر الاشاعرة من عدم اشتقاق اسم الفاعل باعتبار فعل حصل في الغير هذا المعنى فهو غير منكر لكن العدلية والمعتزلة غير قائلين به لانهم انما يقولون بصحة الاشتقاق مع وجود المناسبة والمرجع ان اراد واغيره فما استدل به من الاستقراء غير ناهض ثم ان قيام الفعل او الوصف بغير الفاعل والموصوف الذي فرضه الاشاعرة وانكروه غير معقول لان قيام الفعل بالفاعل عبارة عن صدوره عنه واتصافه بوجوده في جسم فهذا غير مناف للقيام بالمعنى المذكور فيكون الكلام موجودا في الهواء او الشجرة لانبائه عن قيام المتكلم لان القائم بالهواء هو الكلام الاسمي والمأخوذ في الوصف الجاري على المتكلم هو الكلام الفعلي ومن الواضحات المتبرهن عليها فيما مر بالمعنى الثاني لانه الذي يراد بالمبدء حين الاشتقاق فالنزاع في صدق المتكلم على الله ثم مع وجود الكلام في الشجرة مما لا يحتمل **واما الثاني** اعني الفرع فالظاهر سقوط طريقة وعدم نهوض على الاصل المشار اليه لان قيام الفعل باشتراط قيام الوصف كما في اتحادهما وكون المغايرة بينهما اعتبارية لان العينية اكثر في مقام التوصيف والاشتقاق وان زعموا ان الاشتقاق واجراء الوصف على الشيء يدل على مغايرتهما ذاتا فهذا كلام اخر باق في محل المنع فان قلنا بالبساطة كما عليه المحققون سقط الزعم كما لا يخفى وان قيل بالتركيب فيمكن التفصي عنه بما ياتي في البحث الثالث فيبطل القرينة الاولى اعني دلالة الاضافة الجارية على الله ثم على زيادة مبادئها على الذات المقدسة مع ان هذه الدلالة على تقدير ثبوتها لا يعول عليها في اثبات مسئلة كلامية اذ المتبع فيها البرهان لا ظواهر الالفاظ نعم لا بد منها كما في الفروع واما مسئلة الكلام النفسي فاثباتها بهذه المسئلة دوري لان صدق المتكلم على الله ثم انكان باعتبار الكلام اللفظي كما عليه العدلية لم يبن ذلك على اشتراط قيام الوصف بالموصوف في التوصيف لان الكلام اللفظي ان اخذ بمعناه المصدري كان فعلا من الافعال وان اخذ بمعناه الاسمي كان عينا من الاعيان وانكان باعتبار الكلام النفسي فهو مبني على اثبات الكلام النفسي فاثباتها بمقدمة الاشتراط المذكور دور واضح كما لا يخفى ولعل ذاكر القرينتين ذكرهما باجتهاده كما يؤيده خلو كلمات من عثرنا بكلامهم هنا كالحاجبي والعضدي والمحقق الشريف والفاضل الشهرستاني عنهما وهو اجتهاد في غير محله والله الهادي **البحث الثاني** في انه هل يجب الاشتقاق في الشيء واجراء الوصف عليه من المعنى القائم به ام لا ذهبت الاشاعرة الى الاول وبنوا عليه بطلان قول المعتزلة والعدلية بانا لله ثم بحياة الكلام في الاجسام وليس قائما به ثم انه لو كان كما قالوا لصح اطلاق المتكلم على الجسم المخلوق فيه الكلام بناء على الملازمة التي ادعوها واصح العدلية والمعتزلة بعد الاشتقاق من انواع الروابط القائمة بمحالها وحاصله ان قيام المبدء في الاشتقاق ما يكون على نحو خاص لا مطلق فان الفاعل من المشتق لا بد ان يكون بالصدور والمفعول بالوقوع وفي الجوامد بالمعالجة وبالجملة القيام في كل شيء بحسبه فقيام الكلام بالهواء ليس قيام لا لاشتقاق

الفاعل

الملازمة بين اطلاق الفاعل كما ذكر على المفعول مع قيام المبدء به وجهد مع

الفاعل منه لعدم كونه قياما صدوريا ولا لاشتقاق المفعول لعدم كونه قياما وقوعيا ايضا وليس من المحال المعتبر في قيام الاوصاف بمحالها كالسواد والبياض قياما كلاميا بالشجرة والمحمود والقصب والجذع والبعير فقد صرح بعض اهل العصر بكونه مصححا للاشتقاق وان الحلاق المتكلم على الله تعالى حقيقة لا يخرج عن تجاهر وانكان بما ذكره من الاشكال الماشكال ثم ان الفاضل صرح بان المشتق ينقسم الى مطرد كضارب في نحوه وغير مطرد كالقارورة والمهوى والمدران كما يخرج القسم الثاني من موارد النقض على الاشاعرة وهذا المقام منه

البحث الثالث في ان مدلول المشتق هل هو مركب او بسيط ومقتضى ما ذكروه في حده وتقسيمه بما دل على ذات ما معنى او ما دل على شئ له المشتق منه هو التركيب وكذا التصريح بذلك في ذات وصفة وتمييز بينهما الا ان المحقق الشريف قدس سره في النظر الجلي حاشيته على شرح المطالع وضع عن اعتبار الشئ والتميز في مفهوم المشتق قال الشارح في توجيه كون التعريف بالفصل والخاصة تعريفا بالمركب محافظ الحاذ النظر بل بديهي معلوم منه عن الانتقاض عكسا ان معنى المشتق له شئ له المشتق منه **وقال** المحقق الشريف رد عليه ان مفهوم الشئ لا يعتبر في معنى التالي مثلا والا كان العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب ماهية الامكان الخاص ضروريا بشرط ان الشئ الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضروري فذكر الشئ في تفسير المشتق بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه فان قيل المشتق منه داخل في مفهوم مضروبة وكذا ثبوته للموضوع الذي جنب الضاحك مركبا قلنا ليس شئ منهما محمولا على ما قصد تعريفه بالمشتق فلا يصلح معرفا لو ان اخذ منهما محمولا على كالثابت للمشتق منه مثلا ما دام الكلام الى مفهوم مضروب وان الشئ ليس داخلا فيه فان اعتبر محمولا خرج عن اعتبار مفهوما مسلسلا الى ما لا يتناهى هذا ما افاده

اقول ظاهر قوله فلنا جوابا عما اورده من السؤال الاعتراف بتركيب معنى المشتق في غير مقام التقييد وكاثر يتمسك بذلك بعض الاجلة فتفتى عن برهان السالطة بالتزام تركيب معنى المشتق من جهة اخرى غير الدلالة على ذات ثابت للمبدء وبما بؤيدة قول المحقق الشريف فذكر الشئ في تفسير المشتق بيان لما يرجع اليه الضمير وقوله في السؤال المشتق منه داخل في مفهوم مضروبة الخ الا ان التامل فيما بعد تركيب معنى المشتق من تلك الجهة ايضا ضرورة اتحاد معنا المشتقات في صورة الحمل على الذات القائم بها المبدء وغيره مع عدة استفادة التركيب على الوجه المذكور في صورة الحمل لان مدلول المشتق على هذا التقدير يكون كمدلول الفعل في الدلالة على المبدء والنسبة غير الزمان فيكون معنى قائم القيام المنتسب الى الذات ومن البين عدم صلاحية هذا المعنى للحمل على الشئ كما صرح به المحقق في لطائف المواد نفي التركيب في مدلول المشتق من الجهتين نعم قد يناقش فيما استدل به على نفي من الجهة الاولى بما يشهد له حاشية الحاشية وملخص المتقضى المذكور ان القبول من اخبا والشئ الثاني ووضع انقلاب الامكان الخاص ضروريا لان المعتبر في مفهوم الخاصة مثلا هو الانسان المقيد بالضحك المطلق وثبوت ليس ضروريا لكن فيه بعد المساعدة على ثبوت البرهان المذكور من جهة المادة لبعض ما ذكر في ابطال ان الوجدان والذوق لا يشهدان بتركيب معنى المشتق كالاسود والابيض ان المتبادر منها بعض عنوانين الذات غير مشروح **توضيحه** ان الشئ اذا كان له عناوين متعددة فالالفاظ الدالة على تلك العناوين انما تدل عليها من غير اعتبار ثبوتها لذلك الشئ في مدالیل تلك الالفاظ مثلا اذا اجتمع في موجود ذهني او خارجي عنوان الجسمية وعنوان السواد فلفظ كل واحد من الجسم والاسود انما يدل على ما وضع له من العنوان الخاص من دون دلالة بالمطابقة او التضمن على ثبوت ذلك الشئ وهذا في مدلول لفظ الجسم واضح حتى انا لا نذهب ذاهب الى تركيب معنى الجسم من جهة دلالته على شئ ما بسلطة الجسمية واما لفظ الاسود فحيث كان العنوان الملحوظ في وضعه عرضا متقوما بغيره في الوجود صار ذلك منشأ الوهم الفرق بينه وبين الالفاظ الجامدة من حيث الدلالة على النسبة لكن هذا التوهم فاسد فان ما هو المشهود من نفس المشتق كالمشتق منه وعليه يبتني بعض مقاصد البحث الآتي لان هذا يجري مجرى التحديد دون التفسير كما ان الانسان حيوان ناطق مع ضاد الضرورة بشرط مدلول لفظ الانسان وعدم اشتماله على النسبة بخلاف الحد المذكور فاحفظ واغتنم ينفعك فيما يأتي ان شاء الله تعالى والله الهادي

البحث الرابع في انه هل يشترط في صدق المشتق بقاء المبدء ام لا فيه قولان فضاعدا والتكلم في هذه المسئلة اعظم شئ للاصولي نفعا وقبل الخوض في ذكر المختار والاستدلال ينبغي التكلم في اطراف المسئلة تحرير المحل النزاع وبيان ذلك بر سم امور **الاول** ان المراد بالمشتق المتنازع فيه هو ما دل على ذات باعتبار معنى فخرج الافعال والمصادر المزيدة والجوامد كالاول انما يدل على نسبة المعنى الى الذات لا المعنى والذات وانكانا مدلولا عليهما التزاما لان الدال على النسبة يدل على المنتسبين بالضرورة كالدال التزامي والثاني انما يدل على المعنى خاصة والثالث انما يدل على الذات دون المعنى وبدخل فيما سواء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة وانكان في عموم النزاع لبعض هذه المذكورات خلاف يأتي والمراد بالذات

في اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق

هنا مايم

هنا ما بهم الجوهر والعرض بقسميه والحق الاعراض كالبياض الجاري على الاعراض كالحركة سريعة وسواد شديد وضحك بعضهم وما اشبهها
ثم اعلم ان قولنا في تعريف المشتق بما ذكر لابناء في بساطة مدلوله وعدم اشتماله على النسبة كالاضافة اذ المراد بدلالته على الذات
باعتبار المعنى دلالته عليها حال تعقلها بعنوان خارج عنها قائم بها لا دلالته على الذات وتمام المعنى والفرق بينهما جلي واضح كما ان
النسبة ماخوذة في مدلوله على الثاني دون الاول وهذا بخلاف الجامد فانه يدل على الذات من غير تقييد بتلك الحالة وبما ذكرنا
ظهر عدم انتقاض الحد بالمبادي مع انها مع مشاركتها للمشتقات في الدلالة على معنى قائم بغيره وذلك لان الملحوظ في المبدأ مثلا
كالسواد نفس العارض القائم بالغير بخلاف المشتق فان الملحوظ فيه المعروض حال قيام العرض به وقد يفرق بين المصدر والمشتق والفرق
بما يفرق به بين الاعتبارات الاحفظ للاجزاء العقلية كالحيوان بالنسبة الى الانسان قال المحقق الشريف في حاشيته على شرح المطالع ما
حاصله ان الحيوان اذا لوحظ بشرط لا اي بشرط تجريده واستبداده من حيث الوجود فلا يعقل ان يحمل على الانسان واذا لوحظ بشرط شئ
اي بشرط الاتحاد مع الناطق فلا يعقل ايضا ان يكون محمولا على الانسان لانه بهذه الملاحظة عين الانسان واذا لوحظ لا بشرط شئ
كان جنسا محمولا عليه وعلى الناطق ونحن نقول ان المصدر هو الحدث الملحوظ بشرط لا والمشتق هو الملحوظ لا بشرط وكذا العرض والعرضي
وهو بنا في تعريفهم المشتق بما عرفنا اي الدال على الشئ باعتبار معنى ويمكن الجمع بينهما بجعل هذا التعريف بحسب الحد التحليلي
العقلي وهو لا بنا في وضع المشتق لغة للحدث الملحوظ على وجه لا بشرط وكيف كان فيهنا اشكال اخر وهو ان وجود العرض مغاير
لوجود الجوهر المعروض فعلى القول بان الاسود مدلوله هو عين البياض يكفي حمل على الجسم مع ان الحمل يقتضي اتحادا في الوجود والجواب
عن ذلك بان الاتحاد المحتاج اليه هو الاتحاد في الاشارة المحققة فان يكون الاشارة المحققة باحدهما عين الاشارة بالآخر
ولو كان وجودهما متغايرين والحال في العارض والمعروض كذلك فيصح الحمل وهو معنى قولنا الجسم ابيض لانا اذا كان الملحوظ في معنى
المشتق ذلك فلا جرم يكون مركبا لدلالته على ذات المعروض وانتسابه بالعارض المعبر عنه بالتقييد به داخل في مدلول المشتق وهي نسبة
ناقصة لانا نقول ان نريد بدلالته على النسبة استفادتها من صريح اللفظ ودلالته عليها بالوضع كما في المركبات والافعال فما ذكرنا
غير مستلزم لذلك وان نريد بها انحلال معنى المشتق بالنظر والتامل الى معروض وتقييده بالعارض فهذا لا بنا في ما اذعنا من
البساطة لان الاجزاء الذهنية للمعاني لا بنا في بساطتها بحسب ما يفاهم منها عرفا لان لفظ الانسان مثلا معناه العرفي حيوان
مخصوص من غير ملاحظة انتزاعه في الذهن الى جنس وفصل ونسبة بينهما فهو بسيط بحسب ملاحظة الواضع وان كان في لحاظ
التحليل العقلي مركبا ولعل ما حققه المحقق الشريف من بساطة معنى المشتق انما اذعنا ذكرنا ومن هنا يسقط ايراده على شارح المطالع
لان التركيب العقلي يكون في صدق تعريف النظر على التعريف بالفصل والخاصة ولا يتوقف على كونهما دالين بالوضع على شئ مالا يشتق
منه فليتدبر في المقام فانه من مزال الاقدام الثاني انه قد ظهر معنى المشتق ومعنى بساطته فهل النزاع هنا يتفرع على القول
بالتركيب اذ على تقدير البساطة فليست النسبة في مدلوله ماخوذة حتى نتكلم في اتحادها مع ذات المصدر وعدمه او هو غير
متفرع عليه بل يجري على البساطة ايضا وكانت شيخنا ما ظر كان مائلا الى الاول وجهه ظاهر لكن قد بنى بان البساطة بالمعنى الذي
ذكرنا لا تنافي في جريان النزاع المذكور اذ المناط فيه كون مدلول اللفظ منشرحا في نظر المحلل الى ذات ومغاير ونسبة بينهما سواء كان
الانشراح على هذا الوجه ملحوظا في وضعه حتى يكون مركبا ام لا يكون بسيطا فكل لفظ يحلل مدلوله الذي نظر العقل الى معروض وعارض
امكن اعتبار هذا النزاع فيه بان يقال هل يشترط في صدق ذلك اللفظ حال انشاء المعروض بذلك العارض ام لا الا ان احتمال هذا
الاشتراط مع كون مثل احتمال عدمه مما يحمد على تقدير تعقل النزاع فيه وسيأتي انه مقابل للبديهة ومخالف للبرهان
وعصادم للوجدان الثالث ان ظاهر كلمات الكل او الجل في محل المسئلة اختصاص النزاع بالمشتق فلا يجري في الجوامد وما
كان مشابها للمشتق في الدلالة على ذات باعتبار معنى كالزوج والزوجة لدلالتهما على ذات الرجل والمرئة حال تعقلهما بعنوان انهما
الزوجية امر كالحجر والماء والارض والهواء وهو ظاهر الفاضل الباغنوي وصريح بعض وظاهر المحقق النمرقية الا ان الحكي عن الفخر في الاربعين
ما يؤذن بجريانه في القسم الاول منها انه قال في محكي الايضاح في باب الرضاع في مسئلة من كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته
الاخرى صغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول باحداهما الكبيرتين بالاجماع واما المرضعة الاخيرة ففي تحريمها خلاف
فاختار والدي المصنف ابن ادريس تحريمها لان هذه بعد ان ارضعت عليها انها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المعنى المشتق
منه فكذا هنا ولان عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم بل الوصف في قولك يحرم على من ارضعت زوجته ام زوجتك فانتهى كلامه
ونعم ما قاله فان ظاهره فكذا هنا وان كان مؤذنا باختصاص النزاع بالمشتق وجريانه في غيره بحسب المناط الا ان قوله ولان عنوان

الموضوع

الموضوع الخ ظاهر في كونه من القواعد المسلمة عند الكل والجل وهو لا يكون الا بقول القائلين بعدم اشتراط البقاء في هذه المسئلة الجوامد أيضا وغير خاف على أدنى تأمل واضح نعم صريح صاحبك في هذه المسئلة ابتناء القولين في مسئلة التحريم على القولين في هذه المسئلة واصرح منه ما ذكره بعد البناء المذكور حيث قال واعلم انه يستفاد مما ذكروه في علة التحريم انه لا فرق بينه بين كونه في فتاة زوجة الكبير بن وبعد فراقهما بطلاق وغيره لبقاء معنى الزوجية فيها انتهى وزوجة الصغيرة حاضرة انه لا يكفي في تحريم الصغيرة بقاء معنى الزوجية فيها بل لا بد من بقاء البنتية أيضا اذ الحرمة محمولة على بنت الزوجة وهي الربيبة فالحكم بتحريمها فيما اذا ارضع الكبير زوجة ابيها بعد طلاقها مبني على دعوى صدق بنت الزوجة بعد انقضاء الزوجية فتدبر بل يدل عليه ما يظهر من قول المحقق والموضوع الخ على اشتراط بقاء العنوان في القسم الثاني من الجوامد بل الظاهر ان كل من قال بتحريم المرضعة الثابتة كالمحقق والعلامة وابن ادريس لكن المتأخرين قال بعدم توقف الصدق على البقاء في مثل الام والبنت اذا القول بالتحريم مع ورود رواية صحيحة في عدم الاستناد الا دعوى الصدق مع الانقضاء ومن هنا يظهر ضعف القول بالتحريم وسقوطه لا بناءه على اشكال في التحقيق الآتي في مستثنى منه انما بنى القول بالاشتراط وعلى تقدير القول بالعدم فانما يجري في المشتقات فيجري فيما نحن في الجوامد خلاف التحقيق من وجهين لانك عرفت ان مدلول الجوامد هي نفس الذات ولا معنى لصدق الذات مع زوال الذات فدعوى صدق الماء مثلا على الهواء المنقلب منه تضر دعوى صدق الموجود على المعدوم اذ المفروض ان لفظ الماء موضوع لعنوان مخصوص من عناوين الجسم العنصري وهذا العنوان بعد انقلابه الى عنوان اخر لم يوضع لفظ الماء باذائه كيف يكون من مصاديقه لان صدق الماء عليه عبارة اخرى عن صدق ذلك العنوان الملحوظ في حال الوضع وصدق عليه في حد ذاته الشئ على شئ اما ان يتضمنه كقولنا بقال عنبر زيد زيد وغير الموجود موجود وهكذا ودعوى اتركا بقل مدلول المشتق على البساطة الى الذات ووصف فيجري فيه النزاع كذلك مدلول الجامد مثل الرجولية ان معناه يحمل الى ذات ثبت له الرجولية فيجري فيه النزاع ويصح القول بان صدق الرجل لا يتوقف على بقاء معنى الرجولية نظير القول به في المشتق مدفوعة بان الوصف المشتق في المفهوم الجامد كالرجولية في المثال والمحجر فيه في مدلول لفظ المحجر معنى انتزاعي من وضع لفظ الجامد لذلك العنوان بحيث لو لم يكن ذلك اللفظ موضوعا لذلك العنوان لم يكن ذلك الوصف منعقدا فلولا وضع الرجل المذكر من الانسان لم يتعقل من لفظ الانسان معنى الرجولية فمع زوال تلك الصفة الانتزاعية كيف يعقل بقاء المعنى الموضوع له وصدق اللفظ وكيف يتصور التفكيك في الوجود الخارجي بين المعنى الانتزاعي وبين منشأ الانتزاع وهذا بخلاف المشتق اذ الوصف الملحوظ فيه موجود في الذات قائم بها فيقوم حين احتمال وضع المشتق لنفس الذات بشرط انضمام الوصف المذكور في الجملة من غير مدخلية لخصوص حال الاشتغال نعم يتصور النزاع في الجوامد بوجه اخر وهو ان لفظ الماء مثلا موضوع لجسم عنصري قد عرضه صورة المائية في الجملة سواء انقلبت تلك الصورة الى صورة اخرى عامة لا تغير الماء ما لم يعرضه تلك الصورة اصلا لكن هذا يجري بعينه بالنظر الدقيق ملتزما به في سائر الجوامد بشهادة البادي وصحة السلب بنظر اهل اللسان وانفاق كلمة العلماء ظاهرا على خلافه وانما يمكن القول به في المشتق لا لخلل معناه الى الذات وصفة فظهر ان النزاع المعروف لا يعقل جريانه في الجوامد على حد جريانه في المشتق لتوقف على اشتمال مدلول اللفظ للذات وصفة زائدة ونسبة بينهما ولو في ظرف التحليل وانما يتصور فيها على وجه اخر مغاير لما ذكرنا في القسم الثاني واما القسم الاول منها كالزوج والزوجة فالظاهر بقاء النزاع فيه على الوجهين كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا الآن الظاهر هنا وان للقسم الثاني عند الكل او الجل في الحكم كما ان الظاهر خروجها عن عنوان كلمات القوم وعدم قولهم فيه بنفي الاشتراط **الرابع** نفيه ظاهر المعتمد وتصريح المحقق القمي عموم النزاع لسائر المشتقات لعدم صلاحية الامثلة الممثل بها للتخصيص الآن لبعضهم وسوسة في بعضها نعم بعض من ادركناه عصره من الافاضل اختصاص النزاع المعروف باسم الفاعل وما بمعناه بدلالة تمثيلهم به وعدم ملائمة جميع ما اوردوه في المقام على التعميم فلم نجد فيما اوردوه ما ينافي جريان البحث في اسماء المفعول والصفة المشبهة والمبالغة غير ما ذكره من التمثيل الذي يعرف كل احد عدم صلاحيته للتخصيص مع كون العنوان عاما لسائر المشتقات مضافا الى عموم الادلة واتحاد المسالك كما استفيد عليها وعلى ما نحن فيه ان بعض اسم المفعول والصفة المشبهة يدعوى الاتفاق على عدم الاشتراط في الاول والخلاف على الاشتراط في الثاني والاصل الذي اوقعنا في هذا الحسبان عدم استعمال المفعول في المتلبس بالحدث بالنظر الى مبادئه الغير القارة عكس الصفات المشبهة من جهة بنائها من المبادئ القارة ويرد عليه بعد النقض باسماء الفاعل المصاغة من المبادئ الغير القارة ان استعمالها في المتلبس ان اريد به استعمالها على تقدير مساعدتها للاشتراط لا يخرج عنها بكثرة الاستعمال الا بالتزام كونها منقولين بالغلبة ولم يقل باحد على تقدير عدم المساعدة بلزوم به في اسم الفاعل ايضا ومن الغريب ان ينقل عن النقاد في

اختصاص

اختصاص محل النزاع باسم الفاعل الذي يكون بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والابيض والاسود والحر والعبد وشبه الانكار عليه مع مساعدة الفاعل بمعنى الثبوت للمتصف المشتهر في وجهي الخروج والدخول تحت النزاع ومن المحتمل ارادة ما يعم الفاعل بالمعنى المشتهر فيكون انكاره على التفصيل غير منكر عليه الا ان المناظر في كلام المشتق بقواعد التعبير لا يجده مساعدا لهذا الاحتمال **قلت** انه قد صرح قبل المسئلة بان اسم المفعول حقيقة في الذات التي وقع عليها المبدأ في الحال بمجاز في الذات التي يقع عليها المبدأ في الاستقبال وقد يطلق ويراد منه ما يعم الحال والماضي وقد يختص بالحال فاذا اريد بالحال المتلبس بالمبدأ على ابعد الاحتمالين في كلامه فلا وجه لتخصيص البحث باسم الفاعل واذا اريد به الحال الزماني في المقابل للاستقبال والماضي كما هو الظاهر من المقابلة كان سواء من جهة ان القائم لا عن اقرب فيما بقي من كلامه وفاقا للكل بعد اعتبار الزمان في مدلول المشتقات هذا وما يدل على دخول اسم المفعول في محل النزاع زيادة على تصريح المحقق الفرية ما نقل عن غير واحد من الفقهاء من بناء كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس بعد تبريده على عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق وكذا كراهة غسل الميت بالماء المسخن بعد تبريده وان كان في التفريع الاخير نظر لان المسخن اسم مفعول من باب التفعيل وعبدة الاشتقاق في هذا المسخن لا التسخين حتى يكون دليلا على بقاء التسخين مما يقضي بعدم بناء الفاعل المسخن الاشتقاق بالمسخن لاستلزامه بقاء الفعل التام مع انعدام الفاعل على المؤثر وانما ما يبقى بعده فهو اثر التسخين عنى التسخين والبرودة على حد سواء من حيث اقتضاء المبدء فيهما فلا وجه صرف يديه بما يخصص الاقتضاء بحالة البرودة ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين **احدهما** ان الكاشف عن بقاء التسخين الذي هو الفعل لما كان هي التسخينة عومل معها معاملة المبدء الذي هو التسخين وذلك لان التسخينة لا تكون الا مع بقاء علة التسخين واشتغال فاعله وهو المسخن بالتسخين لان التسخينة من الممكنات المفتقرة في وجودها الى العلة ومع فرض عدم المسخن الذي هو فاعل التسخين يستحيل وجوده كما بين في محله فبقاء الاثر وجودا المؤثر سنا بقا وانما المحتاج الى بقائه هو التاثير لا الاثر الا ترى ان نقش العدم مع كونه معلولا للفعل القادم لا يعدم بانعدامه كما نقول نقش الاثر بتمامه موجود ممكن يحتاج في وجوده حدوثا وبقاء الى العلة للادلة العقلية القائمة في مظانها على افتقار كل ممكن الى العلة لامكانه لا محدوثه فعلة التسخينة لا يتان تكون موجودة حين وجودها الثاني وهي بتمامها وهذه العلة ليست الا التسخين لان الاثر انما يعلل من التاثير والتاثير من الفاعل فمقتضى البرهان وجود المسخن ووجود التسخين متى كانت التسخينة موجودة وما ذكرت من كون النقش معلولا للفعل القادم اشتباه وخلط بين معطى الاستعداد وبين المؤثر لان فعل القادم علة معدة كوجود البناء للبناء واما العلة المؤثرة فهي شيء اخر يقوم به التاثير عقيب المعدات في كل ممكن بحسبه **وثانيهما** ان بناء العرف على الفرق بين اسم الفاعل والمفعول في المشتق منه غالبا اذا كان الاثر باقيا بعد الانقضاء حيث يرون في الاول نفس الفعل وفي الثاني نفس الاثر الحاصل منه فيرون من مثل ثاقب من يقوم به حدة الثقب المسدد والمثقوب ما كان فيه الثقب وهكذا الختاع والمصبوغ فيرادفان الاول مباشر الصبغ والثاني ما فيه اثره من اللون وحيث فكون المسخن من باب التفعيل لا يقضي كون المراد بالمبدء التسخين حتى يلتجأ باسم فاعل عن المسخن بل الملتجأ بسبب الى ظاهر من الالفاظ العرفية فمن حمل على الاثر عن التسخينة فهم التفريع كما لا يخفى تلك ومرجع هذا الجواب الى دعوى قرينة عامة على كون المراد بالمشتق منه غير معناه ولو مجازا ولئن استند في ذلك الى ما في المقام من الاجماع بل العقل على عدم تعلق الكراهة بحالة التسخين كان ادق بفهم التفريع اذ بعد ملاحظة هذه القرينة يتعين حمل المادة فيه على التسخينة ولقائل ان يقول ان الثابت بالاجماع والعقل انما هو ثبوت الكراهة بعد التسخين بهم وهذا غير كون المراد بالمبدأ المتسخينة مجازا فبين الامرين المغايرة في الهيئة بحملها على خصوص ما انقضى عن المبدء او الاعم منه ومن المتلبس على احتمال بعيد وبين المغايرة في المادة بحملها على المعنى المجازي مع استعمال الهيئة في المتلبس وليس احد الامرين اولى من الاخر فالتفريع ايضا ساقط فليتدبر ومن التفريعات الباطلة ما اشتمل عليه الوافية في شرحها حيث جعلا من جملة ما يظهر فيه ثمرة المسئلة قول القائل وقفت على سكان بلد كذا فيظهر الثمرة فيمن سكن مدة ثم خرج عنها معرضا عنها فانه بعد العود اليها فعلى القول بصدق المشتق على ما انقضى كفى سكونه في ولوجه السابق والا فلا وانت خبير بان البقاء والانقضاء على ما ينبغي عليه انما يلاحظان بالقياس الى حال الاطلاق الذي هو زمان نسبة الحكم الموجود في الكلام وهو انشاء الوقف واجراء الصيغة في المثال المذكور فمن كان ساكنا في حال الصيغة فهو المتلبس سواء خرج بعد ذلك وانقضى عنه المبدء ام لا لان زوال المبدء بعدها والاطلاق لا يضر اذا لم يقيد احد باشتراط دوام المبدء في صدق المشتق ومثال ما انقضى في المثال المذكور هو ان يكون شخص ساكنا قبل الوقف وغير ساكن في وقته فانه من موارد الثمرة واما الساكن في حال الخارج بعده فلا

اصحيح في حال التسخين تدبر

بحمله من قبيل ما انقضى ويمكن حمل كلامهما على ما ذكرنا فالتفريع في محله هذا اذا كان الوقف على الاشخاص من الجنس والا كان من قبيل الوقف على الفقراء والعلماء ونحوهما من العناوين الكلية وفيه تأمل بلاحظ التلبس بالمبدء والانقضاء بالاضافة الى زمان الاشخاص والفعلك لان النسبة الى الانشاء انما هو زمان ظهوره اثارها في الامر والنهي بلاحظ من الاشتقاق ومن المعقود والملكية بلاحظ زمن الفعلك وملكية فح يكون التفريع صحيحا على الوجهين كما لا يخفى ثم يمكن القول بخفة محذور من خفة الوقوف عليهم من غير عدة اخرى وهي تعبد الحاكم وعدم دوران مدار الاسماء والموضوعية اما من جهة شهادة حال الواقف او من جهة اخرى خارجة عن المقام فلا بد من النظر في تمييز المقام منها عن بعض المبادي مما لا دليل على اثباته لكونه من الامور المتدرجة التي توجد شيئا فشيئا كجميع المقامات المشابهة له واوضح مصاديقه التكلم والبيع والصلح ومن الواضح ان الاتصاف بمثل ذلك يستقبل عقلا فما ان يلتزم بمغايرة وضع المشتق لغير وضعه في غيره على القول باشتراط البقاء وانصاف الذات بالمبدء او يلتزم بالتجوز فيه اما في الهيئة باستعمالها فيما انقضى او في المادة بارادة بعض الاجزاء فيقال في مثل البايع والمتكلم ان الصفة مستعملة فيما انقضى عنه المبدء مجازا او يقال بان المراد بالكلام والبيع بعض اجزائه وهو الجزء الاول وكلاهما مما يابى عنه الطبع السليم مضافا الى ما في الاول من انه قائل بل قائلين باشتراط البقاء او كلهم بعدم اشتمال المشتق لفظا بحسب اختلاف المباديء فينحصر المناص في ارجاع التوسع الى النسبة الملحوظة في مدلول المشتق بان يقال انشاء المبدء الى الذات واتصافها بها امر عرفي فقد يعتبر النسبة والاتصاف مع اشتغال الذات ببعض المبدء ونظير ذلك في النسب الناقصة المصرح بها في الكلام ما نرى في قول القائل رايت العسكر اذا رأى بعضه وقوله ضربت غدا اذا ضرب زيد ومن هذا القبيل الذي وصل من اهله كالعضد وغيره ويسهل الخطب في كثير من المشتقات على القول باشتراط البقاء ويسقط جملة من التفاصيل الآتية المبنية على ملاحظة خصوص بعض الامثلة **السادس** انه قد ظهر مما بيناه عليه في لفظ المتلبس ان المبدء قد يكون المراد به معناه الحقيقي فيلاحظ التلبس والانقضاء بالقياس الى حقيقته ومن هنا يتضح اتجاه ايراد المحقق القمي على الفاضل النوني حيث فصل في المسئلة بين ما اذا كان الاتصاف بالذات بالمبدأ كريا بحيث يكون عدم الاتصاف به مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معه مباينا عنه وبين غيره فاختار في الاول عدم اشتراط البقاء لتحقق الحقيقي واشتراطه في الثاني مستدلا بصحة اطلاق الكاتب والخياط على الذوات المعهودة في حال انقضاء تلك المباديء بل مع طريان ضدها كالنوم ونحوه على مجالها وجعل المراد بهذه المباديء ملكات الافعال المعهودة ولو مجازا لانفسها فانقضائها انما يكون بزوال الملكة ومعه لا ريب في صحة عدم الاطلاق ولعله استشعر الى هذا الايراد **فاجاب عنه** بان دعوى وضع هذه الالفاظ للملكات مما يابى عنه الطبع السليم وفيه ان دعوى الوضع مستندة كذا فيكفي مجوزا الاستعمال ولو مجازا الآن بقي بعد مساعدة الوجدان وعلائم المجاز لكونا الاطلاقات المذكورة مبنية على بعض وجوه المجاز ولو في المادة فالاولى ان الاتصاف بالمبدء والبقاء قد يتوسع فيهما بالرجوع الى العرف والعادة كما اوضحناه في الامر السابق ومن جملة ذلك حكم العرف باتصاف الذات بالكتابة اذا كان لها ملكتها واستعدادها بايجادها فلا يخرج لا في الهيئة ولا في المادة ولا في النسبة كما في الامثلة المشار اليها مثل قول القائل رايت العسكر ولا حاجة اليه الى تجشم بعض محققي السادة من التزام نقل بعض التراكيب عرفا عما كان عليه لغة كما بيناه عليه في بعض المنقولات العرفية مع ما فيه من الالتزام بالمجاز بلا حقيقة لما في النقل العرفي من سبق الاستعمال المجازي وذلك ان نقول ان الكتابة والخياطة وامثالهما مشتركة عرفا بين الافعال المعهودة وملكاتها تكنيا لما ادعاه الفاضل من اباء الطبع السليم ويعول في ذلك على جملة من علائم الوضع كصحة السلب وثبوت الذهن عند تقيد جميع القرائن بينهما ولعله مما لا ينكر فلا بد منكرا من اهل النظر وان نقول ان اطلاق الكاتب على من له ملكة الكتابة عرفا مبني على المسامحة البالغة حد الاشتراك المسامحي مثل ما عرفت في الفاظ العبادات على مذهب الصحيحي الآتي ان القول به في المقام يستلزم المجاز المسامحي بلا حقيقة كما لا يخفى فالاظهر في تصحيح الاطلاقات العرفية على وجه الحقيقة الاعتماد على ما ابديناه **السابع** لم ندع اجماع اهل العربية على عدم دلالة الاسماء مطلقا حتى المشتقات على شيء من الازمنة الثلثة وبما يتوهم او يتوهم منافاته لما عليه اجماع الاصوليين من كون المشتق حقيقة في الذات المتلبسة بالمبدء في الحال وان اختلفوا في الذات المتلبسة بها في الماضي كان مقتضى اجماع الاصوليين دلالة المشتق على الزمان في الجملة اما الحال الخاصة او الاعم منه ومن الماضي وان سبقنا في المفاتيح حاولنا التوفيق بينهما بحمل اجماع اهل العربية على عدم الدلالة مطابقة وحمل اجماع الاصوليين على الدلالة بالالتزام وهو الظاهر من ما ذكره بعض من تاخر عنه حيث قال ان الزمان خارج عن مدلول المشتق وضعا وقيد الحدث فالفاعل مثلا انما وضع ليطلق على الذات المتصفة بمبدء الحاصل او المأخوذ باعتبار زمن الاتصاف او الاعم منه

ما بعده وعدم كان دلالة المشتق على زمان الانقضاء والتزاما ساقطا لان المنقضي عليه عند علماء الاصول كون المشتق حقيقة في المتلبس وابن هذا من الدلالة على زمان الحال والاعم والذي اوجب هذا التحسب اشتباه المراد بلفظ الحال في المقام حيث ظن ان المراد به الحال الزماني المقابل للاخوين من الماضي والمستقبل مع انه من الواضح البديهي ان المراد به المعنى المقابل للزمان نظير ما يراد به عند تقسيم العلوم الى علوم الازمان والاحوال فالزمان الحال للمشتق على الذات المتصفة بالمبدء حقيقة لجاعا واما في الذات الفاقدة له بعد وجدانه فضلا الخلاف ومن هنا يظهر ان ما صرح به غير واحد من ان الزمان الذي يقتضيه الجري والانقضاء هو زمان التلبس اعني زمان نسبة الحكم المشتمل على الكلام ردا على من زعم ان المقتضي عليه هو زمان التكلم مستدركا وانكان صحيحا بل ربما يوهم بعض ما يخالف المقصود حيث يتخيل من مثل ذلك دلالة المشتق على الزمان ببعض وجوه الدلالة وهو واضح الفساد اذ المشتق من حيث الدلالة على الزمان وعدمه حاله كحال الجامد فاحسن ما يعتبر به عنوان المسئلة هو ما صنعه العلامة والعضدي والعبدي وغيرهم وحاصل عنوانهم ان الكلام هل ان المشتق هل هو حقيقة في الذات الفاني عنه المبدء ام يختص بالذات المتصف به فعلا ثم لا يخفى ان محل الكلام في المشتق من جهة كون المراد من المتلبس والمنقضي ما يشمل المبدء بعد فقد احدهما بالاخر وبطرو المستعمل في المتلبس انه مستعمل في المنقضي وهكذا فلا بد من الدلالة عليه بنصب علامة فنقول ان المعتبر في زمان التلبس هو التلبس بالمبدء في زمان النسبة الموجودة في القضية الملفوظ فان كان المشتق المستعمل في تلك القضية واجدا للمبدء في الزمان المذكور كان ذلك استعمالا في المتلبس وانكان فاقدا بعدما كان واجدا كان استعمالا في المنقضي ومع صيرورته واجدا في المستقبل كان استعمالا فيهما سيأتي في سواء كان النسبة قائمة او منقضية جزما او اشتباها على اختلاف اقسامها واما زمان النطق والتكلم الذي زعم شارح الوافية انه ظاهر الوافية مدة وكثير من العلماء وصرح به بعض فلا عبرة به فهو داخل في الاول اعني المتلبس مثل اكرمت او اكرم فانما انا كان الانقضاء حال الاكرام لا حال النطق فهو داخل في الثاني والثالث على تقدير العكس بان يكون الانقضاء حال النطق لا حال الاكرام فانما يكون من الاستعمال فيهما يأتي في نحو سأكرم فانما من قبيل الاستعمال فيهما انقضى واما نحو زيد ضارب امس او غدا ظاهر انه من قبيل الكلي الاضافي كالحاجي والعضدي والمحقق الشريف وجملة اخرى كثيرة من العامة والخاصة ان الاول منهما من باب الاول والثاني من قبيل المثال الثالث ولي في ذلك نائل لان الزمان في المثال الاخير في مدلول ضارب وجيء بالامس او الغد قرينة على ذلك فمدلول زيد ضارب امس انما كان بالامس ضاربا فهو خارج في المتلبس كما بيناه في اكرمت فانما وهكذا مدلول ضارب غدا وكذا الحال في مبدء الماضي والاستقبال بالظرفين لا بالمشتق فان الضارب حينئذ مستعمل في المتلبس من غير ان يكون مجازا الا الظاهر سقوط هذا الوجه للاتفاق في ظاهر على كون المشتق في المثال الثاني مجازا وهو لا يكون الا باعتبار الاستقبال في مدلوله وتمام الكلام في هذا المقام يتوقف على بيان امور الاول ان الزمان ليس بمعنى اللفظ امس وغدا مما يدل على نفس الزمان وليس من الزمانية فلا يصح استعمالهما في الدلالة على وقوع النسبة في الزمان والذا لا يصح ان يقال المحل المستقبل حضر امس او غدا واما المشتق فهو على ما حققنا وان لم يكن دالا على وقوع النسبة بما هي فضلا عن وقوعها في زمان الا انه مشابه للفعل اوجب صحة استعماله في الاخبار بوقوع النسبة في احد الازمنة مجازا الثامن انا استعمال المشتق فيما انقضى عما يتلبس بضده على وجه لا بأس بالاشارة اليها منها استعماله فيما انقضى بعلاقة الكون السابق كما في الجوامد نظير اطلاق الخمر على المسكر بعد انقلابه خلا واطلاق الكلب على الكلب الواقع في الملح بعد انقلابه ملحا واما بضد وهذا النحو من الاستعمال المشتق على القول باشتراط المبدء في صدقه والا كان الوجه في الاستعمال هو الوضع للقدر المشترك بين المتلبس والمنقضي وقد جرى عليه على هذا القول بعلاقة العام والخاص المطلقين ومنها استعماله فيما انقضى باعتبار اخذ الزمان في مفهوم المشتق وجعله كالماضي كما ذكره المحقق الرضي في الحاشية ومما ذكرنا اتضح ان ليس من الاستعمال فيما انقضى بل في المتلبس وانكان المشتق مجازا بملاحظة ما اعتبر فيه من الزمان واما استعماله فيما يتلبس فيتصور بوجه على وجوه منها استعماله فيه باخذ الاستقبال في مفهومه كما ذكره المحقق الرضي ايضا والكلام فيه ما عرفت من انه استعمال في المتلبس وانكان مجازا من جهة اعتبار الزمان في المستعمل فيه بعلاقة الاول ومنها الاستعمال بعلاقة المشابهة وفرق بينهما المحقق الرضي في الحاشية ما حاصله ان علاقة الاول عبارة عن ملاحظة المناسبة بين الذات في الزمان الاول وبينها في الزمان الثاني لان بين حالات الشيء مناسبة لاجلها تنتقل الذهن من احديها الى الاخرى وعلاقة المشابهة عبارة عن ملاحظة المناسبة بين الزمانين نفسهما لتعرض باحدهما من الاخر وفي هذا الفرق نظر لان ملاحظة المناسبة بين الزمانين لا يجدي فيما لا دلالة على الزمان واما كالجوامد وما ذكره انما يناسب مثل استعمال المضارع في الحال على القول باختصاصها بالاستقبال واما الاسماء العارية عن الزمان واما فلا معنى لارجاع المناسبة

المحوظ فى مجازاتها الى المناسبة الملحوظة بين الزمانين فالظاهر ان المجاز بالمشارفة ما كان العلاقة فيه هو الاقل ثم يمكن الفرق بينهما بارجاع المشارفة الى المجاز الادعائى بتنزيل القوة القريبة منزلة الفعلية **الثامع** ان المسئلة من دوران الامر بين الحقيقة و المجاز والاشتراك المعنوى للانفاق ظاهرا على اتحاد وضع المشتق وانه للمتلبس او للاعم وقد ذكرنا فى غير موضع منها مسئلة التصحيحى ان الاصل الانفظى فى مثل المقام غير مساعد على شئ من القولين فليس للقائل بالاشتراك ان يستند الى اصالة العدم ملاحظة الخصوصية حين وضع المشتق وكذا للقائل بعدم الاشتراك ان يعتمد على عدم اصالة السراية الوضع الى غير المتلبس لسقوط كل منهما بقولهم امتا الثانى فواضح واما الاول فلان اصالة العدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصالة العدم ملاحظة العموم فيتساقطان و ليس اندراج احد طرفى الشك فى الاخر محتاجا الى مزيد ملاحظة غير الملاحظة المتعلقة بالمندرج فيه واما الاصل العملى فقد بنينا على القول بالاشتراط والمراد به الاخذ بمقتضى الحقيقة فى مقام العمل والبناء فيما نعلق الحكم فيه بالكلى فى قولهم جئنى بعالم على ثبوت الحكم للمتلبس حقيقة اما لاختصاص الوضع به او لان دليل الموضوع له مبنى على سقوط ما بان ذات لابسة للعلم فى زمن المجئ واما غير الاصل من الامارات فقد اشرنا كما بيننا عليه رجحان الاشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما كما فى المقام لاجل الغلبة وقد اسبغنا الكلام فى غير موضع خصوصا فى البحث عن اصالة الحقيقة ان هذه الغلبة لا اصل لها اذ ليس الغالب فى كل معنيين يكون بينهما جامع قريب او بعيد ان يكون لفظ مشتركا بينهما او معنى والا لكان الحظ بين اى لهما مجازات قل مما ليس له مجاز مع ان اللفظ الذى لا يجوز فيه اصلا نادر او معدوم بل كلما تفحصنا عن ذلك فلم نتمكن من تحصيل مثال له الا لفظ الجلالة على اشكال فيه ايضا وجدانا ان مجازات كل لفظ تندرج مع حقيقته تحت جامع لا محالة فمتى من الموارد الخارجة عن الغلبة نعم قد اثبتنا فيما معنى موضعين دللنا فيهما برجحان الاشتراك المعنوى **احدهما** ما اذا علم كون الملحوظ فى وضع اللفظ الطبيعة لا بشرط شئ فى ملاحظة تقييدها بخصوصية فيدفع ملاحظتها بالاصل بلا اشكال بناء على المنع بل على الاصول اذ اثبات الاوضاع مثل لفظ الخمر فانه موضوع للخمر اعنى المسكر مع الشك فى ملاحظة العنبية فى اصل المعنى ومثل لفظ العنب فان المعنى الملحوظ فى وضعه هو ترجيح الصوت مع الشك فى تقييده بالطرب وكالمفلزة فانها اسم لما يلتقط من الارض مع الشك فى مدخلية العجمة والسكون فيه فيدا واما فى مثل الوجوب والندب فلا مسرح لاصالة عدم ملاحظة الالزام فى مدلول لفظ الامر حتى يكون مشتركا بينهما معنى للعلم بان الملحوظ فى وضع الامر ليس الا احد المفهومين من الوجوب والرجحان وليس كونه موضوعا للوجوب مبنيا على ملاحظة زائد كما لا يخفى **والثانى** ما اذا استعمل اللفظ فى الفرد المشترك فان الوجه فيه هو البناء على كونه موضوعا والا لكان من عموم المجاز النادر بخلاف ما اذا لم يستعمل فان البناء على عدم الوضع فيه لا يستلزم ان تكابد مرية بعيدة نادرة مضافا الى استحالة هذا النحو من الوضع عادة او ندرة لان الاستعمال فى الخصوصيات مما كثر تحققها تكون مجازات بلا حقيقة هذا كله بناء على ما ظهر لنا فى المسئلة من الانفاق على عدم الاشتراك اللفظى واما على ما زعمه المحقق القمى من كون الوضع لخصوص المتلبس انفاقيا واما النزاع فى وضع اخر للمشتق باز اء ما يعم المتلبس والمنقضى فمساعدة الاصل للقول بالاشتراط واضحة والله الهادى انما تختلف هذه الامور **فنقول** الاقوال فى المسئلة اثنان **احدهما** الاشتراط وعليه عامة الاشعرية كالرازى والامدى والحاجبى والعضدى **والثانى** العدم وهو مذهب المعتزلة وقدماء العدلية واما متاخرو المتاخرين فقد ساعدنا رهم على القول الاقل ونعم المساعدة والدليل عليه التبادر وعدم السلب كما لا يخفى لا يقال ليس المتبادر من مثل القاتل وضارب الضارب وقاطع السارق وجالد الزانى الذوات المتلبسة بالمبادى حين تحقق الافعال المذكورة **قلت** نعم لكن المتبادر من مثل قولهم اكرم العلماء واضف الشعراء واهن الفساق ونحوها المتلبس دون ذلك الا لاجل استناد التبادر فى الاقل الى ما فى تلك الامثلة من القرائن الفظية او الظنية لان المثل لا يراد تعلقه بالقائل حين قتله وكذا الباقى ودعوى مثله فى القسم الثانى واضحة اذ لا داعى الى اعتبار العلم حين الاكرام غير التبادر الناشى من جعل الوضع **والحاصل** ان صرف النظر الى حال المشتق مع الاغماض عن التركيب فى بعض ما قلنا ومن هنا غلب استعمال الفاعل المبنى من المتعدى فى المنقضى لتلبسه بما يسبب فعله بالفاعل حين فعله من الاحكام وان كان بقاء كثيرا مثل قولهم رابت قاتل احمد ناصر ونحو ذلك مما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر لك سقوط ما احدثه بعض من المفصلين الاتى بين المتعدى وغيره وربما اورد على صحة السلب وحاصله ان اريد بصحة السلب مطلقا فممنوع وان اريد صحته مقيدا بالحال فغير مجد لان علامة المجاز صحة السلب المطلق واجيب بان التقييد بالحال فى القضية السلبية كقولهم هذا ليس بضارب الآن انما ينفى عنه الضرب انما بلاحظ بالقياس الى المستقبل وان سلم فالمراد بالنفى المقيد بالحال الاعم من التقييد ومن الواضح ان النفى المقيد يستلزم نفى المطلق ضرورة ثبوت الملازمة بين الخاص والعام و

اجاب عنه العضدي بانه لو ادعى صدقه على الاطلاق لمنعناه او عقلا فلا نسلم في الحواشي الخلاف في تشبيه هذه العبارة وبيان مرادها وحاصل ما ذكره المحقق الشريف والفاضل الباغنوي هو ان صحة هو ان المخصم ان ادعى صدقه والنفي على الاطلاق لغة بمعنى صحة قول هذا ليس بضارب بلا تقييده بالحال اذا كان الضرب منقضيا فهو ممنوع وان ادعى صحته عقلا على الاطلاق في الجملة فهو مسلم لثبوت الملازمة بينه وبين السلب المقيد بالحال لكنه لا يجدي كان دليل المجاز هو الضرب الاقل من صحة السلب لا مطلق السلب لو في الجملة قلت وعندي ان هذه الكلمات وسائر ما اوردته في المقام من النقض والابرام ساقطة لان صحة السلب المجازي في الائمة على سنن واحد فهل يجوز تقييد سلب الانسان عن الحمار بالحال والاستقبال وغير ذلك ومنشأها هو ما ذكرنا في اذهان كثير من العوام والخواص من اشتمال المشتق على نسبة وشوبه خبث مضمر غير مصرح حتى تخيلوا ان قولنا ما ضارب يجري مجرى قولنا ما من شأنه الضرب وقولنا ما غير ضارب يجري مجرى قولنا ما من شأنه ترك الضرب فجعلوا سلب المتلبس عن الذات بملاحظة الحال والماضي مقسما الى ثلاثة مقيد بالحال ومقيد بالماضي ومطلق محتمل لهما وقد ظهر مما ذكرنا في معنى المشتق شاهد هذه الدعوى بان صحة السلب في المشتق بعد انقضاء المبدء ليس الا لكونه بانقراض لفظ الماء بعد انقلابه هواء وانتخبر بكمال فضاحة التقييد بالحال وبغيره من الازمنة في قولنا مشيرا الى الهواء هذا ليس بماء في الحال وكيف كان فيرد على العضدي اولا ان منع صدق زيد ليس بضارب لغة وعرفا مع انقضاء المبدء مكابرة محضة والحوالة في مثل هذا على الوجدان وثانيا ان ما اعترف به من صحة السلب مقيدا بالحال يكفينا في اثبات المرام سوا لوحظ التقييد بالقياس الى السلب فقط او الى المسلوب بكلا القائلين بعدم اشتراط بقاء المبدء يدعي صدق ضارب على الماضي والمستقبل والحال نظير صدق زيد على سماء في جميع اوقات التلبس كيف لا وهل المدعى الا ذلك والخطب الا يسير فمن يدعي وضع صيغة فاعل للقدر المشترك بين الذات المتلبسة والمنقضي عنها المبدء كيف يرضى بصدق زيد ليس بضارب الآن على من ضرب قبل هذا الكلام نعم يجوز سلب المتلبس عن الذات المنقضي عنها المبدء اذا قيدناه بقيد غير الحال كما يجوز اثباته لها بملاحظة قيد اخر فيقال انه ليس بضارب امس مخصوص من معنى المتلبس وضارب بضارب اخر غير كما هو الشان في جميع اسماء الاجناس المندرجة تحتها الانواع والاصناف فانه يجوز سلب اسم الجنس عن كل صنف بعد التقييد بصنف اخر وهذا لا يجدي في المقام ثم ان بعضهم جوز اثبات مجازية المشتق فيما يتعلق بمحل التلبس اختصارا في النقل عن الائمة واجماعهم لعين ما ذكروه فيها المنقوض جدا والنقل بالمعنى كما لا يخفى على المتدرب هذا وقد يستدل ايضا بما اشار اليه العضدي معارضة لبعض ادلة النافي الآتي وارتضاه المحقق القوشجي وتبعه على ما في حاشية المحقق الشريف والباغنوي هو ان صدق الابيض حقيقة على الجسم بعد عروض البياض له كما يدعيه النافي للاشتراط ملزوم للحال وهو اجتماع الضدين وملزوم الحال محال بيان الملازمة ان صدق الابيض على الجسم المتصف في الخارج مع مفهوم الاسود لا يكون الا مع وجوده مفهوما ابيض في ذلك الجسم واتحاده معه في الوجود ضرورة توقف الصدق الحقيقي على وجود مفهوم اللفظ في المصداق ومن الواضح تضاد مفهوم ابيض مع مفهوم اسود واستحالة تضادهما في موضوع واحد في آن واحد وبعبارة اخرى ان مفهوم ابيض بعد عروض السواد ان كان فانيا كان الصدق مجازيا والا لزم تضاد المتضادين قلت وهذا الاستدلال انما يتم على غاية التسفط ونهاية الغفلة لان مفهوم ابيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق ليس مضادا لمفهوم اسود بل المتبادر منهما على هذا القول حسب التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى في بحث العارض لمعروضه السواد بناء على هذا القول مادة لاجتماع المفهومين فلا اشكال حجة القول الاخر انه وجوه منها دعوى التبادر وفسادها قد ظهر مما مر ضرورة انا لا ندعي ان المدعى ان كان تبادر الفرد المشترك فمع مصادمته للمبدهة تما لم اعثر بمدعيه وان كان تبادر خصوص المنقضي عنه المبدء في مثل ضارب وباقل وقتل فاقلة فبعد الغض عما عرفت انفا من ظهور استناده الى قرينة المقام يرد عليه ان قضيته ذلك وضع المشتق لخصوص المنقضي لظهور عدم تبادر الفرد على تقدير الوضع للكلي الجامع وهو مدفوع بالاجماع المحقق والاتفاق المحصل ظاهرا اذ لم يجد ولا حكي قائل بذلك وان صرح المحقق القوشجي بان النزاع في الاشتراك اللفظي بين المتلبس خاصة والفرد الجامع بينه وبين المنقضي ومنها عدم صحة السلب في مثل مضروب ومقتول ومنصور واضرابها وفيه ما عرفت غير مرة من انه متى وقع التعارض بين السلب وعدم قدم الاول لان باب النسامح والتنزيل في الاثبات اوسع منه في النفي فيحمل على ان الحكم بخروج المورد عن مفهوم اللفظ هذا على تقدير تسليم عدم صحة السلب في بعض الموارد من دون تصرف في المبدء ولك ان توجه عدم صحة السلب في موارده بان المراد بالمبدء امر يعم ولو مجازا كما في الصناعات فيخرج عن موارده ح لان المنقضي انما هو المعنى الحدثي لا الملكة فان قلت لا يتعارضهما بين صحة السلب وعدمها لان يجري الاول ما بقي من المبادي

المبدأ الذات فتدبر

ان كون المفهوم من القابلين بعد عروض المبدأ شرط

الثالث منه ومجرى الثاني مما بني من المبادي المتعددة فالأرجح هو القول بالتفصيل بينهما كما اختاره بعض فضلاء محشي الامامين

قلت هذا جيد لو كان عدم صحة السلب في جميع المشتقات المتعددة مطردا ومن البين انه ليس كذلك لجواز سلب المطلوب عما انقضى عنه الطلب فلو عولنا على عدم صحة السلب فلا بد من التفصيل في المشتقات المتعددة وهو مع وضوح فساده مما لم يقل به احد فيما

ومنها اجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على زيد ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة فلفظ ضارب في المثال وكذا اطلاق اسم الفاعل عليه حقيقة عند النحاة واجماعهم حجة وفيهما بعد الابتناء على اصلين فاسدين من اصالة الحقيقة في الاستعمال وكون اجماع النحاة حجة مع مصادمة لعلائم الوضع والاستقراء ان الاصل المزبور بصار عنها بقرينة اجماعهم في موضع الوفاق اعني زيد ضارب غدا مع ان صدق اسم الفاعل عليه حقيقة مبني على اصطلاح النحاة لان اسم الفاعل عندهم اسم لما هو على زنة فاعل ولو اريد به معنى المفعول فضلا عن غير المتلبس كما في عيشة راضية كذا عن التفتازاني مع توضيح وتأييد وانت خبير بالمناقشة توسيطا اصطلاح النحاة في البين اصدق اسم الفاعل حقيقة على مثل زيد ضارب امس بحسب اللغة ايضا اذ المراد بضارب في المثال هو مباشرة الضرب في الماضي مجازا وكونه مجازا لا ينافي كونه فاعلا حقيقة كما لو استعمل صيغة افعل في الوجوب فانه مصداق حقيقي لمادة الامر ولو على القول بكونها للندب الا ان يتعلق بالهيئة لفظ اسم فيكون لفظ ضارب اسم فاعل حقيقة في المثال المذكور فيحتاج الى المقدمة المتوسطة وفيه منع ظهور لفظ الاسم هنا في ذلك وان كان ظاهرا في الحقيقة لان التجوز في ضارب اسم انقاضي دلو من جهة اعتبار الزمان في مفهومه فهذا قرينة على ان لفظ اسم الفاعل فيه على المجاز دون الحقيقة وبه فصلان تشبيه ما ذكر كون المستعمل فيه لفظا مجازيا لا كون المستعمل مجازا فافهم فالتحقيق في الجواب ان المراد بضارب امس هو الذات المتلبس بالضرب في الزمان الماضي وهذا عين الاستعمال في حال التلبس كما اشرنا اليه سابقا حيث ذكرنا ان المناط في مسائل المشتق حقيقة هو تلبس الذات بالمبدء في زمان النسبة لا في زمان التكلم ومنها وهو العمدة في الباب استدلال الامامية تارة بالنبوية في غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عهدي الظالمين على عدم لياقة من عبد صنما او وثنا بمنصب الامامة عموما والخلافة من بعده بالتعويض على الثلاثة والتنبيه على جورهم في الخلافة الظاهرة لان دلالة الابد على ذلك تتوقف على كون المشتق وهو الظالم موضوعا للاعم من المتلبس كما لا يخفى واجيب عنها سندا في المفاتيح بضعف السند والدلالة ولعل ضعف السند هنا غير قادح للاطمينان بصدورها بشهادة ما بينها من المضامين المناطقة بالحق الشاهدة بالصدق مع تجاوزها عن حد الاستفاضة واما ضعف الدلالة فوجهه على ما نبه عليه بعض المحققين ان غاية ما يثبت منها اطلاق الظالم في الابد وارادة ما يعم المتلبس والمنقضي و الاطلاق اعم من الحقيقة قلت ليس المقام من هذا الباب كان مساق هذه الاخبار ارادة الامامة الاستدلال والاستشهاد بالابد فلا بد ان يكون الاستدلال جاريا على قانون اللغة وهو كون الاعلى بقدر صدق المشتق حقيقة مع انقضاء المبدء او قرينة الابد قرينة واضحة على ارادة ما يعم المتلبس والمنقضي من لفظ الظالم مجازا وسيأتي الاستدلال الثاني كما لا يخفى على العارف بالاساليب بين شيخنا الاستاد دام ظله وجه الضعف بان المراد بالعهد اما الامامة الفعلية وهي الرياسة العامة بعد انقضاء النبوة او الجعل والتقرير الثابتين في علمه تعالى قبل خلق العالم فان كان الاول تعين حمل الظالم في الابد على ما يعم المتلبس والمنقضي ولو مجازا لان هذا الابد بيان تعظيم منصب الامامة وذكر شرفها وعظم خطرها وقدرها وجلالة قدرها و كرامتها عند الله تعالى ولا يجامع مع ذلك كون المراد به خصوص المتلبس بالظلم في زمان ثلك النيابة بان يكون شرط الامامة الفعلية عدم الظلم بكفر ونحوه فيها ولو مع الظلم قبلها بسنين او دهر لان جميع المناصب الشرعية وما يشبهها كالامامة والشهادة مشروطة بعدم الظلم فيها فلا ترجح للامامة التي هي صنو النبوة على غيرها وان كان الثاني كان المعنى انه ما قدرت وجعلت الامامة للظالم فمن سبق في علم الله تعالى ظلمه في دار وجوده فهو خارج عن عهد الامامة سواء تاب بعد ظلمه كما اذا تاب بعد ظلمه في الدنيا بحدوده اذا كانت سابقة على التقدير كما سبق فتدبر قلت وعلى هذا يكون المراد بالظالم المتلبس بالاعم كان التلبس بالظلم في زمن التقدير الذي هو زمن الاطلاق عبارة عمن تعلق علم الله تعالى بظلمه بعد وجوده فتسقط الابدية عن الدلالة على وضع المشتق للاعم لكن لا يدل من جعل قوله ولا ينال بمعنى الماضي ليكون المعنى ما نال عهدي اي تشريعي وجعلي الامامة الظالمين في علمي الآن بمقال ان الابد بهذا الوجه لا تدل على منع الكفر السابق عن الامامة لان الحكم بعد ورود الموضوع فيتقلب بانقلابه بعدم تقدير الله تعالى امامة الظالم لا يقتضي عدمها مع تبدل الكفر بالاسلام مع صيرورته موضوعا للخروج من ذلك يظهر سقوط ما ذكر من عدم فائدة التوبة بعد كون الشخص في برهة من الزمان ظالما لعدم تعلق مشية الله تعالى بامامة الظالم مطلقا ووجه السقوط ان الممنوع انما هو تعلق المشية والتقدير بالتوبة واما

ومنها اجماعهم على عقد بيد ضارب امس مع

تغير الموضوع بسببها للوجه الاخر لان الحكم فيها امر دائم للتوبة لا يمنع فالاولى في الجواب عن هذه الاخبار والتعويل على الوجه الاول اعني شهادة المسافين بكون المراد بالظلم الاعم وذلك ان يجاب بان الظلم من المبادي التي اذا وقد عرفت ان كون المبدأ كذلك قرينة لازمة على ارادة المعنى العام بالعشرة ودعوى ان المراد بالظلم هنا هو الكفر بشهادة استدلال الامام عليه يمكن دفعها بارجاع الاستدلال الى النحوي المنظور في هذا ثم ان في المسئلة اقوالا اخر غير معروف بين الاكثر ولذا طوينا الكلام عنها كشفا فنقتصر منها بما اشتهر على القول بالنفي والاثبات المطلقين فلا نطيل بذكرها مع وضوح فسادها من اول ما ذكرنا غير المتفصل بين المحكوم عليه في المحكوم به باخبار عدم الاشتراط في الاول مستندة بابي الزنا والسارق والاشتراط في الثاني للادلة المتقدمة وجه الاستدلال بالاولين هو ان ثبوت حكم الزنا والسرقة بعد انقضاء الفعل من جملة الضروريات ولا مستند له سوى الاولين فلولا عدم اشتراط البقاء في المحكوم عليه لكان الاسناد اليهما محتاجا الى القرينة وهي مفقودة في الاولين واحتمال استفادته من الخارج منافاة الظاهر من الاسناد الى نفس الاولين واورد عليه المحققة القمي بوجوه واضحة الفساد في نظائر الفاضل فعلها عشرات فسادها من بعضها ان الظلم فان مفاسدها تما يعسر عن الاحاطة بها فضلا عن الرجم وكفى لا دل من جملتها ما ذكره اخيرا بانه لا على التحقيق في الزمان المبحوث عنه في المقام من ثبوت حكم الجلد والقطع الذي انقضى عند زمان الزنا والسرقة بحكم الاستصحاب لا الاثر وقضية ذلك كون القطع والجلد من الاحكام الظاهرية الثابتة بالاصول وهو كما ترى والله الهادي **والتحقيق في الجواب** بعد ما عرفت من ان كون المبدء من المصادر والمشتقات قرينة عامة على تعلق الحكم بالذات بعد الانقضاء هو ان الاولين مسوقان لبيان ما يستحق الزاني والسارق بفعلهما من الحد فمعنى ايجاب الزنا ان الزاني يستحق مائة جلدة وكذا ايجاب السارق ولا شبهة في ان المراد بهما هو المتلبس لا خبر فيما ذلا يلزم من حدوث الاستحقاق حال التلبس زواله بانقضائه بل الحكم بان الى ان يجيء المسقط ويمكن ارجاع مضامين المحققة القمية الى ذلك **وتوضيح المرام** ان حصل المستدل خلط بين زمان النسبة التي يعتبر بقاء المبدء فيها وبين زمان الجلد في زعم ان زمان النسبة هو زمان الجلد فبنى على ان المشتق وهو الزاني مستعمل فيما انقضى لان الجلد لا يثبت الزاني حال الاشتغال ولو بعد فراغه وهو سند لان الزنا المعتبر بقاء المشتق فيه هو زمان تعلق الحكم وهو الوجوب على الزاني وحال ان الحكم انما يتعلق به في حال الاشتغال والتلبس بالزنا فالتقييد بحال الاشتغال انما يرجع الى زمان الحكم دون الجلد فالمعنى انه تعلق على الزاني في حال الاشتغال وجوب الجلد المطلق وكما تفاوت بين اطلاق الجلد او تخصيصه بحال الانقضاء وبين تخصيص الوجوب بحال التلبس **ثم** ان هذا القائل ان كان بدعى اختلاف وضع المشتق باختلاف الحكم عليه وبه فهو كلام لا ينبغي ان يصدر ادعى اختلاف المراد باختلاف الحالين وان الحكم عليه قرينة على ارادة الاعم فهو جيد على ما اعترف به المحقق القمي لكن فيه ان اختلاف الحالين على تقدير صحته غير قاض بارادة الامكان ارادة خصوص المتلبس من المحكوم عليه بعثم في وضع شتى لا يخفى على الفطن المتدرب والله الهادي **الموضع الرابع** من مواضع الكلام في المبادي اللغوية في الموضوع له وفيه مسائل

بديعة اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمعاني الخارجية او للصور الذهنية الى اقوال **فالثها** الفرق بين الجوهر فالاول والكلي فالثاني **ورابعها** الوضع للمعاني المعراة عن لحاظ محلها في الخارج او الذهن وهذا هو الاقوى في النظر

واعلم ان بعض المحققين نقل لهذه المسئلة ثمرات ونبه بعضها **منها** انه لو قيل بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية لم يصح اداء المكلف به على العلم به فلو امر بالاتيان شاة فلا بد في صدق الاتيان بها التفات الى مفهوم الشاة ثم الاتيان بما ينطبق عليه وهو خلاف المفهوم واورد عليه **اولا** بان حضور المعنى غير العلم بوضع اللفظ بازائه فانا اذا جئنا شاة علمنا بكونها شاة نقدا في بما وضع اللفظ بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا الحال في المصداق بمعنى خلافا وشاكا في كونه مصداقا مع علمه بما كلف به لصدق الاتيان به بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج ذلك المصداق تحتها معلوما لدى الاتيان نعم لو كان غافلا عن الطبيعة التي كلف باتيانها غالطا في المصداق فيتجه لحصل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور **وثانيا** ان الحضور الملحوظ في المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف فانا اذا جئنا بالطبيعة الحاضرة عند المستعمل تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال او لا **اقول** الظاهر انا لو بنينا على حمل القرعة على غير وجهها اذ المراد بها ان تعلق التكليف بالماهيات الذهنية كما هو مقتضى القول بوضع الالفاظ لها يقتضي توقف الامتثال بها على احضارها في الذهن والتفات اليها حين الاتيان بالمصداق اذا الامر بالمقيد امر بالمقيد لا امر بالمفهوم الذهني يقتضي الاتيان بمصداقه فرجال كونه حاضرا في الذهن فضلا لو لم يعتبر الذهنية لان الاتيان بكل شئ بحسبه فالاتيان بالمقيد هو المفهوم يتوقف على اتيان المصداق في والاتيان بالمقيد اعني كونه ذهنيا يقتضي الاحضار الذهني

وعدم سقوط في التكليف بدون عروض صفة الذهنية لذلك المفهوم وما ذكره المورد من كفاية تصور مفهوم الشاة وعدم لزوم العلم بأن الواجب من المقام اذا الكلام مفروض في كيفية الامتثال بعد الفراغ عن علم المكلف بالوضع انه لابد من احضار الماهية المأمور بها في الذهن زيادة على اتيان المصداق الخارجي فلا يجزي مجرد الاتيان بالمصداق فضلا عن صورة اعتقاد الخلاف نعم لو كان ملتفتا الى المفهوم المأمور به حين الاتيان بمصداقه كفى ذلك في الامتثال ولو كان شاكا في كونه مصداقا فالتسوية بين اعتقاد الخلاف وبين الشك في الانطباق كما فعله المورد بادئ النظر ثم ان ما ذكره بقوله نعم الخ بظاهره على وجه لا يرجع الى صورة اعتقاد الخلاف التي ذكرها قبل غير مستقيم لكنه احتمال لا يلتفت اليه

واما الايراد الثاني فيمكن المناقشة فيه بان كون المدار في الحضور والمأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور على الحضور عند المستعمل محكم واضح بل الظاهر ان المدار غير على الحضور المأخوذ في الموضوع له وهو ايضا الحضور عند الواضع وعند من يتعلق الغرض بتداول اللفظ فالصور التي ابطال الدور هو ان اعتبار الحضور الذهني في مدلول الالفاظ لا يقتضي تعلق التكليف بها على ذهنيتها اذ التكليف انما يتعلق بنفس الماهية ولو كان الملحوظ في حال الوضع الماهية الحاضرة في الذهن بوصف الحضور الذهني ومقتضى ذلك اجزاء الاتيان بالماهية مع الذهول عنها رأسا الا ان يقوم دليل على اشتراط سقوط التكليف بالالتفات وضعها الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول المذكور حتى فيما لو كان دليله مثل قوله من ذكر ذكرا قال لان الذكر والقول ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية

ومنها جواز النظر الى المرئة الاجنبية في الخارج بناء على القول المذكور لعدم وضع لفظ المرئة المنهي عن النظر اليها باداء حقيقتها الخارجية بل باداء صورتها الذهنية فهي بتخيلها لا النظر الى الصورة الذهنية بوصف الذهنية لا يكون الا بالتأمل والجواب عنها ما عرفت من ان مقام التكليف فهم شرعا بل عقلا على ان النظر الى تلك الصورة من حيث كونها مرآتا للواقع لا من حيث نفسها وليس فيه ارتكاب بتجوز لا في اللفظ الدال على التكليف كما في لفظ المكلف به كما توهم ولا في التكليف

ومنها دوران حصول الامتثال مدار انطباق المأمور به على المأتي به بحسب اعتقاد المستعمل او المكلف على الوجهين فيما هو المناط من الحضور المعتبر في المكلف به بحسب الواقع على القول المذكور

واجاب عنه المحقق المذكور بانه مبني على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اعتبار الاعتقاد في مدلول الالفاظ مع ان الفرق بينهما قائلا ومفهوما هو من وجهين بان كلا من القولين في المسئلة الاولى فللقائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية ان يقول باعتبار الاعتقاد في مدلول اللفظ زيادة على اعتبار الحضور الذهني ان يقول بعدم الاعتبار وكذا القائل بوضعها للمعاني الخارجية

اقول الظاهر ان ما توهم من جريان القولين في مسئلة الاعتقاد على القول بوضع الالفاظ للصور الذهنية ساقط لانا لا نتعقل لذلك الا بملاحظة الاعتقاد بناء على القول المذكور بالنسبة الى وضع اللفظ باداء تلك الصور بان يتعلق ان لفظ الانسان مثلا موضوع لمفهوم الانسان الحاضر في الذهن من حيث حضوره فيه مع اعتقاد وضع لفظ الانسان لذلك المفهوم اذ لا نتعقل هنا تكون معروضة للاعتقاد غير النسبة الملحوظة بين الوضع والموضوع له ومن البين ان اعتبار الاعتقاد بالمعنى المذكور في الموضوع له امر مستحيل لكونه دورا واضحا للسامع في الظاهر على ما سنبه عليه ويستفاد من ادلة القائلين بوضع اللفظ للمعاني المعلوم ان الخلاف في ذلك انما هو بين القائلين بوضع الالفاظ للمعاني الخارجية وهم الاكثر وبين من ذهب بعضهم الى ان مداليل الالفاظ ليست هي نفس المعاني الواقعية او الخارجية بل المعاني المعلومة او احتمال انها هي المعاني الواقعية المجهولة له فالقول باعتبار العلم او الاعتقاد في مدلول اللفظ اخص من القول بوضعه للمعنى الخارجي او الواقعي وليس اعم كما توهم حتى يكون المعنى الاعتقادي بالاعتقاد الخاص مندرجا تحت الموضوع له عند القائل باعتبار الاعتقاد في المدلول نعم الظاهر ان ذلك هو محصل القول بوضع الالفاظ للمعاني الذهنية كما يفصح عن ذلك دليل الذي استدل به الذاهب الى المنبه من دوران النسبة مدار الصور الذهنية كما يأتي توضيحه فالمحصل ان هذه الثمرة جيدة لان مفهوم القول بوضع اللفظ للمفهوم الحاضر في الذهن مع قطع النظر عن الواقع ودوران سقوط التكليف مدار الاتيان بشئ منطبق على ذلك المفهوم في نظر الآتي لا في نفس الامر اللهم الا ان يتعلق في ابطالها بما ذكرنا من ان التكليف بل مطلق الاحكام انما تتعلق بالماهيات الذهنية من حيث كونها مرآتا للواقع ولو لم تكن هذه الجهة ملحوظة في مقام الوضع

ومن الواضح ان وظيفة المرآتية عدم كونها طرفا للنسبة رأسا واختصاص الحكم بما هي جعلت مرآتا له وهو المرئي فالتكليف بها انما ينصرف الى المعاني الواقعية حاضرة في الذهن بوصف سقوط التكليف حينئذ على اتيان المرئي الواقعي وان الاعتقادي والله الهادي هذا ولنا على ما اخترنا من عراء الموضوع له عن اعتبار الوجود حتى الذهني والخارجي صناعة عمدة علائم الوضع من التبادر وعدم صحة السلب وصحة التقسيم وصلاحية الحكم عليها بالوجود الخارجي تارة والذهني اخرى على حد الحكم عليها بسائر ما يجري عليها من العوارض والاحوال الخارجية والذهنية فان

في المسئلة الثانية على كل من القولين

في بيان الدليل على ما اختاره المصنف

الحكم على الفرد بالوجود في قولنا الفرد الموجود على نهج الحكم عليه بالحلاوة في قولنا الفرد حلو وهكذا مع سائر الامثلة من غير لزوم مجازا وان يكون بخلاف ظاهر فلو صح القول باعتبار الوجود الخارجي في مدلول الالفاظ كان قولنا الفرد موجود مبنيا على نحو من التجريد في لفظ الفرد والا لكان من حمل الشيء على نفسه او الى ما تقلب اليه المكنة ضرورة وهكذا بالقياس الى الوجود الذهني ولا يذهب عليك بما حققنا ان ما اخذنا من عدم اعتبار شيء من الوجود بن في المدلول ليس اعتبار العدم بمعنى انا نجد مصحح الحكم عليها بالعدم بل مصححه كون كل من الوجود والعدم من الاحوال العارضة في ظرف الحمل الملحوظ في القضية **ومن عجائب** الدعاوي في المقام ما ذكره بعض المحققين الاعلام من ان المتبادر من الالفاظ هي المفاهيم من حيث وجودها اللاتي بحالها دون الماهية نفسها واستشهد بذلك على ما اختاره في المسئلة من الوضع للامور الخارجية واستخبر بان القول بذلك يوجب الالتزام بعدد ولا الذهن في مثل قولك الانسان معدود عما انتقل اليه من موضوع القضية بملاحظة محمولها مضافا الى ما استضف عليه من بطلان الحجج المعول عليها في اثبات هذا القول هذا **واعلم** ان مدار مصحح السلب في المقام انما يلاحظ في الحمل الذاتي واما في الحمل المتعارف فبان يلاحظ بالقياس الى الصور الذهنية او المعاني الخارجية نظير عدم مصحح سلب الانسان عن البليد فالظاهر انه غير صحيح لان الماهية الذهنية والمهية الخارجية ليستا فردين من المفهوم الكلي حتى يكون مصدقا عليهما صدق الكلي على فرديه بل الذهن والخارج اعتباران من الاعتبارات اللاحقة من غير ان تكون منوعة الا ترى ان الماهية بملاحظة لحاظ اللاحظين وذهن الذاهنين لا تعد كلها صادقة على كثيرين والا لكان مفهوم ذيد كلها **حجة القول بوضعها للصور الذهنية** ثالث الاربعة التي ذهب منه وطائفة الى ان مدار التسمية مدار التصور فانا اذا رأينا شبحا فظننا انه انسان سميناه بالانسان واذا زال الظن واعتقدنا انه شجر سميناه بالشجر فلو كان مدار التسمية مدار التصور كان احد التسميتين مجازا مع انهما حقيقتان بالضرورة والجواب انا نطلق لفظ الشجر والانسان على الشبح من باب اطلاق الكلي على الفرد فالمستعمل فيه هو الكلي المعرى عن الذهن والخارج وانما اطلقنا على الشبح لاجل اعتقاد المستعمل كونه مصداقا لاحدهما ثانيا وللاخر اخرى بعلى المختار من وضع الالفاظ للمعاني المطلقة لا يلزم التجوز في شيء من التسميتين وانما الغلط والاشتباه في اعتقاد المستعمل كون الشبح مصداقا لمدلول اللفظ وهو امر اخر خارج لا يرجع الى المفهوم الذي استعمل فيه اللفظ وهكذا القول بناء على القول بوضعها للامور الخارجية هذا اذا لم يرد الخصوصية من نفس اللفظ والا كان كل من الاطلاقين مجازا بناء على المختار وبناء على القول بوضعه للامور الخارجية يكون المجاز خصوص الاطلاق الغير المطابق للواقع فتامل فيما اجيب عن الحجر بوجوه اخر مزيفة والصواب ما ذكرنا **حجة القول بوضعها للامور الخارجية** ان المتبادر من قول القائل اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت العبد هكذا هي الامور الخارجية كما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفية فلو كانت هي الموضوع لها فهو والا لزم ان تكون تلك الاستعمالات مجازات من جهة مشاكلة تلك الامور الخارجية لصور الذهنية وبطلانه ضروري وضعف هذه الحجة واضح بظهر ما ذكر في تامل **واعلم** ان الظاهر المتبادر من القول المذكور ودليله هو اعتبار الوجود في الموضوع له **احدهما** ان يقال بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك سواء كان موجودا في الخارج ام لا وثانيهما ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها ان تكون خارجية او ذهنية او اعم منهما وان كان تقديرها كما في الممتنعات ولم يكن تقديرها الا بنحو من الاعتبار كالاشيء والا موجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية باعتبار وعنوانيتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت عديدة كافية للعقل على فرض صحتها واستدل على ذلك بوجوه لا يفي شيء منها بتمام المقصود الا ما ذكر من المتبادر كما ان مفاد البا في بطلان اعتبار الوجود بن تم الموضوع له واما بطلان كون الموضوع له هي الماهية المطلقة فلا **قال** ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك اذ لا يتبادر منها الى الذهن الا نفس المفاهيم على النحو المذكور يعني من حيث كونها عنوانا ومحكيا عن المصاديق **قلت** ويرد عليه بعد المساعدة على مغايرة هذا المعنى والمعنى السابق للقول باعتبار الوجود الخارجي في المدلول شطرا وشرطا **اولا** ان دعوى تبادر الحيثية المزبورة ممنوعة في كثير من الالفاظ التي لم يجر العادة بوجود مدلولها في الخارج او مع الشك فيه اذ المتبادر من اللفظ هو ما ادعينا اعني الماهية المطلقة من غير حكاية عن المصاديق والتفصيل بين هذا القسم من الالفاظ والالفاظ التي جرت العادة بوجود مصاديق معانيها في الخارج لا يرجع الى محصل بعد استناد المحكاية عن المصاديق في القسم الثاني الى جريان العادة **وثانيا** ان حكاية المفاهيم عن المصاديق الخارجية وكونها مرآتا لها

من الامور

من الامور اللازمة لها نظير الزوجية بالقياس الى الماهية وهذا التباين لا يقضي بملاحظة الواضع حيثية العنوان في الوضع لانا لو علمنا بعدم اعتباره لها قبل وباعتبار العدم استقل اذهاننا اينما من الالفاظ الى معانيها مقرونة بصفة الحكاية لان الانتقال الى اللوازم عقلي يستحيل انفكاكه عن الملزوم مع ان ابداء هذا الاحتمال في مدالیل الالفاظ هوس لا ينبغي للبيب الالتفات اليه الحكيم اذا لغرض من احداث الاوضاع الفهم والتفهيم فاعتبار شئ في الموضوع له من غير ان يترتب عليه ذلك الغرض لا ينبغي صدوره من الواضع ومن البين ان ملاحظة الحيثية الحكائية عن المصاديق وعدمها سيان في استفادتها من اللفظ وانتهائها منه كما عرفت

حجة القول بالتفصيل بين الجزئي والكلي انه لا يصح القول بوضع الالفاظ الموضوعة للمعاني الجزئية كالاعلام بازاء نفس الماهية اذ قد مر ان مع قطع النظر عن الوجود بين ماهية غير ماهية الانسان يحصل بانضمامها ماهية الشخص بل هو بانضمامها الاشخاص ماهيات كلية ينتزعها العقل من الموجودات الخارجية فشخصيتها وجزئيتها انما هو بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر اخر وهو فاقد لغير واحد من افاضل المحققين نقلا ومحصلا ان المفاهيم بنفسها تنقسم الى جزئي وكلي من غير ملاحظة الوجود الخارجي لان امتناع الصدق على الكثيرين قد يحصل من ملاحظة تعينات المفاهيم بالعوارض المشخصة والخصوصيات المتشخصة والمشخصات المفردة **والحاصل** انا امتناع الصدق على الكثيرين وان لم يحصل من ضم التعينات بعضها مع بعض من دون عروض الوجود لها الا ان نفس العوارض خارجة عن حقائق تلك المفاهيم الموجودة بعد وجود الماهية بعروض لها صفة الامتثال على حد عروض الوجود لها فالماهية تتصف بامتناع الصدق على الكثيرين في حال الوجود لا بشرطه **وحاصل** انا العقل اذا نظر الى موجود خارجي انتزع منه مفهوما يستحيل صدقه على موجود اخر وهذا معنى خروج الوجود عن مفهوم الجزئي فقد برد ويدل عليه وضعا فالى عدم الدليل على اعتبار الوجود في مدالیلها ما مر من الحكم عليها انها بالوجود واخرى بالعدم مع بعد الالتزام بالتجوز في الثاني كما في قولك زيد معدوم ثم لما كان المعنى الجزئي لا يتعلق به غرض الا بعد جزئه فلا جرم جرت العادة على تاخير الوضع عن الوجود حتى صار منشأ للتوهم دخول نفس الوجود الخارجي في المستعمل فيه فافرق فيما ذكرنا بين القول بان الاصل في الخارج هي الماهية او الوجود والله الهادي **بل بعد** نقل بعض الفضلاء ممن لقيناه عصره عن جماعة ممن لا تحقيق لهم القول بدخول العلم في مدلولات الالفاظ وظاهر الحكاية مع مساعدة الاعتبار كون هذا القول احق من القول بوضعها للامور الخارجية فلا يجري على القول بوضعها للمفاهيم الذهنية وقد صرح بعض المحققين بجريانه على القولين كما مر وقد عرفت ما فيه وانه على القول المذكور لا شئ يتعلق به العلم والجهل **فنقول** ان اعتبار العلم في مدالیل الالفاظ ان رجع الى القول المذكور فقد ظهر فساده وان رجع الى ما قلنا من اعتبار الواقع والعلم معا احترازا عن المعنى الخارجي المجهول كان مطابقا بالدليل مع ان المتبادر خلافه ثم ان الفاضل المذكور اقتصر على نقل القول ولم ينقل عنهم دليلا على ذلك نعم ذكر عليه دليلا يخيل بحسب ما سكن ان المتبادر من قولهم الخبر بطهارة شئ ونجاسته هو الاخبار عن معلوم ذلك الشئ معلوم النجاسة فقوله هذا الماء طاهر اي الشئ المعلوم كونه ماء معلوم كونه طاهرا فالمنسبان من الماء والطاهر هو المعلوم ان **فاجيب عنه** بعد الاذعان بالتبادر بما جعله من تحقيقا نه وهو ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية لكنها انما تحكي على لفظ فاما ان يكون هذا الحكم ايضا امرا نفس امري غير مطلوب من شخص كما اذا قيل الفاسق معذب في النار او يكون مما تعلق به الطلب كما اذا قيل يجتنبوا في خبر الفاسق ولا شك ان المراد في الاول هو المدلول النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم وامثاله في الثاني فذلك غير ممكن لانه مطلوب من شخص اخر ولا يمكن طلب معلق على شئ من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان بحسب وضعه موضوعا للمثبت لصفة الفسق في الواقع سواء علم الخاطب بثبوتها وعدمها وجهل الحال ولكن اذا علق عليه المشبه المامور به فلا يمكن ابقاؤه على اطلاقه والا لكان المعنى يجتنب في خبر من يثبت له الفسق سواء علمت بثبوتها وعدمها او جهلت الحال وهو باطل تكليف بما لا يعلم بل يستلزم لعدم كون الحكم معلقا على هذه الصفة وما قبل من انه لو كان كذلك لم يجب الفحص والتفتيش فيه ان اعتبار العلم لا ينافي وجوبها لانه مقيد بالعلم الحاصل بهما فالمعنى جانبكم من علم فسقه بعد الفحص ولو تنزلنا عن ذلك وابقينا اللفظ على مقتضى وضعه نقول لا شك في ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المعنى يجتنبوا في خبر من له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به ومع التنزل عنه نقول ان اعتبار العلم في التكليف تكليف على امر واقعي فانا لم يعلم ينفي التكليف بالاصل وقد بقي بعد اعتبار العلم في التكليف انه استفادة الا ان اعتباره موجب لكون الامتثال موقوفا عليه فيكون باطلا بتوقف الامتثال بفعل جميع ما وضع فيه الاشتباه او تركه فيجب لوجوبه لانه

الواجب

فى ان الارادة غير داخلة فى الموضوع له

الواجب كما مر ومن ثم ذهب بعض الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن الشبهة وفيه **اولا** انه مختص بالاشياء بين الامور المعتبرة ولا يجرى فى غيره **وثانيا** انه انما يتم بتوقف على العلم بحصر المأمور به فى اشياء وان لم يعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط العلم من جميع الوجوه انتهى كلامه رفع مقامه **قلت** وفى هذه الكلمات ما لا يخفى من المغالطة **اما اولا** فلان التحقيق كما اعترف به قدّه فى موضع اخر عدم اعتبار العلم فى مدلول الالفاظ مطلقا لا فى مقام الوضع ولا فى مقام الاخبار ولا فى مقام التكليف كيف والقول به مستلزم للتصويب بيد انه توقف سقوط التكليف مطلقا على العلم والشعور بعنوان المأمور به ولغيره ذلك من الامارات التى لا يرضى بقولها اهل الحق بل العلم طريق الى الواقع لا يفيد فى الالفاظ الموضوعة غير ما زائر تفيد راسا وهو واضح **واما ثانيا** فلان ما جعله من باب التكليف اعنى قوله اثبتوا فى خبر الفاسق منتم من الاخبار الذى اعترف بكونه ناظرا الى الوضع فانما المراد بالتبين هنا هو الوجود المشروط بالمعنى الذى يشترط فى قبول خبر الفاسق التبين **واما ثالثا** فلان قوله جوابا عما قيل فى المعنى ان جاءكم من علم فسقه بعد الفحص واضح السقوط لانه ان اراد وجوب تحصيل العلم بالفحص من باب المقدمة لكون المأمور به مقيدا بالعلم فهذا خبر متفرع على ما بنى عليه بالتبين من تقييد الفاسق بالمعلوم اذ التكليف بالتبين الى عنوان ما يتعلق به مشروط فى مثل المقام وان لم يكن كذلك فى سائر المقامات فلو قال تبين تحصيل كل مخبر لم يتفرع عليه وجوب تحصيل المخبر مقدمة من التبين فى حينه بل يتوقف التكليف بالتبين على تحقق المخبر فى الخارج وكذا لو قال تبين فى خبر من علمت فسقه نعم لو قال اكرم عالما لم يبعد وجوب تعلم الجاهل مقدمة لو فرض توقف العلم عليه وان اراد غير ذلك فهو اعترف بالملازم **واما رابعا** فلان ما ذكره فى النزل الاول انما يتم لو سلم الملازمة بين الاعتراف بالملازم مع بطلان الملازمة لا يسقط عند الشك فى فسق المخبر كما لا يخفى وبين الرجوع الى الاول وقد ظهر فساد ما ذكره فى النزل الثانى من الرجوع الى الاصل عند الشك فى الفسق على اذ الفرق بينه وبين سابقه خفى لان مرجع الثانى الى اشتراط التكليف بالعلم بالفسق ومن البين ان مجرد الاشتراط لا يقضى بالبراءة عند الشك فى وجود الشرط بل لا بد معه من التعلق بما مر لعدم الفائدة او صلاحية البراءة الا ان يقال ان مجرد الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط من غير الاستناد الى الاصل او امارة وفيه ان الشك فى المشروط انما لا يجدى الا ان يقوم بالتفى اصل او قاعدة ومما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره جوابا عما ابداه بقوله فان قلت اذ لا مساس له بالسؤال المذكور بناء على كون المراد بالتكليف المأخوذ فى السؤال التكليف الواقعى كما هو ظاهر الاستظهار من الشبهة المحصورة اذ العمدة فى ذلك انما يكون التكليف متعلقا بالواضح من دون اشتراطه بالعلم وان توقف تنجزه عليه تفصيلا او اجمالا فلا يجدى السقوط مع عدم العلم التفصيلى **ومن الواضح** انه لا يراد عليه بما ذكره من الايراد بن ليس على ما ينبغى ثم ان للفاضل المذكور كلاما اخر فى عوايده يقرب مما قررناه من ناظرة الاحكام خبرا وانشاء بالموضوعات الواقعية من دون مدخلية للعلم الا على نحو الطريقية قال وهذا هو الاصل الا ان ثبت تعلق الحكم بالواضح المعلوم على ان يكون الحكم معلقا على العلم نحو يعتبر علم الفاعل اذا كان الموضوع من الافعال كما فى بطلان الصلوة فى الثوب والمكان المغصوبين وفيه نظر واضح لان العلم بالاباحة ليس موضوعا للحكم الشرعى وليس شرطا لصحة الصلوة ثابتة من الشرع بل من العقل بملاحظة عدم جواز اجتماع الامر والنهى وتمام النظر يظهر بالتامل وحاصله الهادى **بل بعضهم** الارادة غير داخلة فى الموضوع له وما رايت ولا سمعت مخالفا فى ذلك نعم نقل عن ابن سينا والعلامة الطوسى ان الملكة لذا بعد الارادة وهذا كلام اخر يقف اثره على تفاصيل الارتباط اعتبارها فى المسمى كيف واستلزام ما يقضى بها صريح العقل لان الارادة تابعة للاستعمال والاستعمال تابع للوضع فالوضع مقدم على الارادة فلو كانت معتبرة فى الموضوع له لكانت معتدة على الوضع تقدم الشئ على الحكم فيلزم تقدم الشئ على ما يتقدم عليه وان هذا دور واضح ولعل الغفلة عن ذلك دعى بعض من عاصرنا من الاعلام الى البحث عن ذلك حين راى اختلافا بين القوم فى تبعية الملكة للارادة فقال هل الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هى او من حيث كونها مرادة للافظها وجهان يدل على الاول بعد مساعدة التبادر عليه امران **الاول** الملازمة بان الوضع تعيين اللفظ للملكة لاجل المعنى من غير اعتبار حيثية الى ان قال **الثانى** ان الحيثية المذكورة امر زائد على المعنى فالاصل عدم اعتبارها فى الوضع ويضعف ان الاصل من الاصول المثبتة ولا تعويل عليها حيث لا يساعدها دليل كما فى اصالة عدم النقل ونحوه قلت **اولا** ان تحديد الوضع لا مساس له بتحديد الموضوع له فالتعلق بظاهر الاول على تعيين مشخصات الموضوع له مضحك من القول الا ترى ان القائل بوضع الالفاظ للماهيات المطلقة لو تمسك فى ابطال القول بوضعها للماهيات بشرط الوجود بظاهر قولهم فى تعريف الوضع والاطلاق كان ساقطا فى انظار العلماء لان مثل ذلك لا ينبغى ان يذكر ويعتد به **والعجب** انه اعتمد فى اطلاق قولهم بملكة اللفظ المعنى عليه فلا حاجة الى التصريح به فى الحد وظاهر انه لو اراد لازم لفظ المعنى عليه كان التصريح به فى الحد محتاجا

ومشاهده واضح حتى على القول بملاحظة الحيثية المزبورة في معاني الالفاظ لان بيان شرائط الموضوع له في تعريف الوضع غير لازم فلو عرف بانه تعيين اللفظ للدلالة على الشئ كان التعريف صحيحا بناء على القول المزبور بل الظاهر ان التصريح به في التعريف غير صحيح لانه بحيث لا يتغافل عنه كما مر من حيث عدم شمول المتعلق للوضع المتعلق بذات المعنى من دون ملاحظة الحيثية فلو قيل انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من حيث كونه مرادا باللفظ خرج ما اذا كان الملحوظ هو المعنى من دون الحيثية وهو واضح **وثانيا** ان ما تعلق به في دعة اما لعدم الاعتبار رأسا فظاهر لان الاصول المتفق اعتبارها على القطع النوعية او الشخصية على الخلاف لا تنقسم الى ما كان مثبتا وغيره لان هذا التقسيم يلحق الاصول التي مستندها الاخبار والتعبد لوارد بالاصل المثبت بحجية ما يراد به اثبات اللازم فخرج عن ظاهر الاصطلاح الذي نقله من بعض معاصريه في مسئلة الاستصحاب اذ الظاهر ان مراده بالاصل المثبت هناك ما يقصد به ترتب اثر شرعي بواسطة امر غير شرعي يرد عليه ان مسألة العدد من الطرق المعتبرة في اثبات اللغة عند القوم حيث يعولون عليها في مقام ما شئ لا يخفى على الخبير العارف بعلم الاصول وقد ذكرنا مواضع منها في علائم الوضع والدليل عليها بناء العقلاء واهل اللسان من غير فرق بين اصالة عدم النقل وعدم غيره ممكن المناقشة في هذا الاصل بما اسبقناه مرارا من انه اذا دار الامر بين الوضع للعام والخاص لم يجز اثبات الوضع للعام باصالة عدم ملاحظة الزيادة وهي الخصوصية لمعارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم الآتي بيانه كما اومانا اليه في بحث المشتق ان ذلك انما هو فيما اذا لم يرجح المسئلة الى الشك في الاطلاق والتقييد بان يكون ملاحظة العام مع قطع النظر عن التقييد معلومة وبكون الشك في ملاحظة المقيد ثانيا وما نحن فيه من هذا الباب وهو جيد **ثم** قال ويدل على الثاني يعني دخول الحيثية المزبورة في الموضوع له التبادر وان الغرض من الوضع حصول الافادة والاستفادة فلا بد من اعتبارها لئلا ينتفي الغرض بل نقض الوضع **ثم اجاب عنه** بان تبادر الحيثية انما هو مستند الى ما هو الظاهر من الغرض الداعي الى الاستعمال بدليل تبادر المعنى عند تجريد النظر عن ذلك ويح فلا يلزم من عدم اعتبارها في الوضع عدم الفائدة **قلت** مما لا ينبغي ان يخفى على احد هو ان سماع الالفاظ الموضوعة مجردة سبب لانتقال الذهن الى المعنى ارادة المتكلم اياه من دون الاستشعار بالغرض الداعي ومنكر منعسف فدعوى استناد تبادر الارادة الى ملاحظة الغرض المذكور ودون اللفظ سخيفة جدا **والتحقيق في الجواب** بعد المساعدة على التبادر وهو ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا لم يكن ناشئا من الملازمة العقلية او العادية كالملازمة بين اللفظ واللافظ التي توجب الانتقال من سماع اللفظ الى وجود اللافظ فلو كان الانتقال مسببا عن لزوم عقلي او عادي فهو غير دليل على الوضع جدا وما نحن فيه من هذا القبيل من الملازمة العادية لان جريان العادة وبناء العقلاء على التفهيم والتفهم على الفاء الالفاظ الموضوعة هو الباعث على انتقال ذهن السامع الى ارادة المتكلم المعنى ولذا لو كثر اللغو والتورية اندفع الظهور في كلام شخص لم يثبت دورا من الالفاظ الجارية على لسانه ارادته المعاني فاحد التبادرين اعني تبادر نفس المعنى مستند الى الوضع لعدم المناسبة الذاتية بين الملازمة العقلية او العادية والتبادر الارادي فهو مستند الى الملازمة العادية وادعاه الهادي **الموضع الخامس** من المواضع الخمسة في الدلالة **بل بعضه** دلالة اللفظ بالوضع عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهذا التحديد بخبرة بعض السادة المحققين تبعا لغيره حيث وجد في تعريف صاحب الكشاف وهو المعروف لمعنى فهم المعنى من اللفظ دلالة محا واضحا لكون الدلالة من صفات اللفظ والفهم من صفات المتكلم وانت لو تامل عرفت ان هذا الحد ايضا غير مستقيم لان الدلالة من مقولة الفعل والتاثير وتنتهي الى اللفظ مبنى على المسامحة من باب نسبة الشئ الى الآلة واما كونه بحيث يفهم منه المعنى فهو من الكيفيات والاحوالات اللاحقة للالفاظ المنقاطعة لا ولى ان يقال ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه بحيث يفهم المعنى ويقال المعنى منه بالفتح فتحا ممن باللفظ توجب فهم المعنى وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام والمعروف في تقاسيمها ان الاولى دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والثانية دلالته على جزء الموضوع له والثالثة دلالته على خارج لازم وفي حدود الدلالات اشكال مشهور وهو انتقاض بعضها ببعض والمشترك بين الجزء والكل اذا استعمل في احدهما كالكل فان دلالته على الجزء في هذا الاستعمال دلالة تضمنية مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له وكذا اذا استعمل في الجزء فان دلالته في هذا الاطلاق دلالة بالمطابقة مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له وهكذا الكلام في المشترك بين اللازم والملزوم والجواب عن هذا الاشكال التعلق بعدم الحيثية كما نبه عليها العلامة في بحث حيث عرف المطابقة بانها دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع فالمعنى ان المطابقة عبارة عن دلالة اللفظ على تمام الموضوع له من حيث انه تمام الموضوع له فيندفع النقض الاول لان دلالة الكل على الجزء ليست بهذه الحيثية كما لا يخفى وهكذا الى سائر النقوض فانها تندفع جميعا باعتبار الحيثية

الثاني مع الثالث

الثالث من حيث ان

[illegible]

فى بيان الدلالات الوضعية اللفظية

فى حدود الدلالات واعتذر التفتازانى من عدم التصريح بالحيثية فى التلخيص بالمفتاح بان المقصود ليس هو التعريف حتى يبالغ فى مراعات القيود بل الاشارة الى ما به يتحقق الاقسام الثلاثة فلا يرد ما استراح العلامة الطوسى عن ذلك بجعل الدلالة الوضعية تابعة للارادة فيستقيم الحدود ح من غير مراعاة الحيثية المذكورة وتلقاه غير واحد من المحققين كالمحقق الفنرى بالقبول واعترض عليه التفتازانى **اولا** بان كون الدلالة وضعية لا يقتضى ان تكون تابعة للارادة لان العلم بالوضع سبب للانتقال الى الموضوع له سواء اراده اللافظ ام لا **وثانيا** بان القول بالتبعية يستلزم القول بامتناع اجتماع الدلالات الثلاث ضرورة عدم جواز ارادة المعنيين فى استعمال واحد فيمتنع اجتماع الدلالتين معا ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة **وثالثا** بانه غير مفيد فى المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة ام تضمن وايهما اخذت يصدق عليه تعريف الاخر وكذا المشترك بين الملزوم واللازم قال فظهر ان التقييد بالحيثية مما لا بد منه **واجاب عنها** المحقق الفنرى اما عن الاولى فلما مر من ان المراد ان الدلالة الوضعية الجارية على قانون الوضع تابعة للارادة لا مطلق الدلالة لان كل دلالة لا يتصور انفكاكها عن الارادة فهو خارج عن قانون الوضع فليست من الدلالات المبحوث عنها فى المقام فالمشترك لا يدل على معنييه ابتداء بالدلالة المعتبرة لعدم ثبوت الرخصة من الواضع فى ارادة المعنيين من استعمال واحد واما مجرد التصور والانتقال اللازمين من العلم بالوضع فهى ليست من الدلالة المعتبرة فلا يقال ان المشترك يدل على جميع معانيه لانه يوجب الانتقال الى الجميع فاذا كان اللفظ مشتركا بين الكل والجزء فان اريد بالجزء بالنظر الى الوضع المخصص به لم يدل على ح بطريق التضمن لان دلالته عليه كذلك موقوفة على ارادة الكل فى هذا الاستعمال وهو غير جائز لعدم ثبوت الرخصة فلم يوجد مادة يتوهم فيها استعمال المشترك فى معنييه حتى يقال انه اعتد مسدا فى الدلالة المطابقية والتضمنية وبعبارة اخرى من عبارة فتقه فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة فى الصورة الاولى اعنى صورة الاستعمال فى الكل مع المطابقة التى هى الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه واستعماله فيه هذه خلاصة ما حصلته من كلامه زيد فى علو مقامه ولعل ما ذكره فتقه لا يشفى الغليل ولا يعالج به العليل ولا يندفع به الايراد التفتازانى وليس مراد المحقق الطوسى **اما اولا** فلان التضمن والالتزام على ما ذكر ينبغى ان يكونا خارجين عن قانون الوضع لعدم كونهما مقرونين بالارادة مع ان الكل او الجملة عدوهما من الدلالات الوضعية ولو بملاحظة العقل فيها وان عمم الارادة الى ما يشمل الارادة الاجمالية فمع ان فى كلماتهم تصريحا بخلافه كما يظهر للمتأمل يرد عليه امتناع اجتماع الدلالات الثلاث كما لا يخفى **واما ثانيا** فلان الاشكال ليس مبتنيا على الدلالات فى مادة واحدة بعد وهو امر غير معقول على جميع المذاهب بحدود الدلالات بل الاشكال هو صدق تعريف بعضها على الاخر ومن الواضح ان تبعية الدلالة للارادة بالمعنى الذى ذكره فتقه ومحصله عدم جواز استعمال اللفظ المشترك بين الكل والجزء فيها باستعمال واحد لا يهضم به شئ من تلك الترديد على الطوسية عدا الاول واما الثانى فلان الدلالات التضمنية من الدلالات المعتبرة الجارية على قانون الوضع اتفاقا فكل دلالة لا تكون كذلك فهى مشروطة عنده بالارادة وقد ذكر ان الارادتين لا يجتمعان فى لفظ واحد فيلزم ان لا يجتمع فردان من الدلالة المعتبرة فى لفظ واحد سواء منعنا استعمال المشترك فى المعنيين او جوزناه اذ لا مساس لهذه المقدمة بالمقام وهو المحذور ورد دفع هذا المحذور لا يتيسر الا بالرجوع عن احدى المقدمتين اما مقدمة التبعية او امتناع اجتماع الارادتين فى لفظ واحد والاول خلاف اصل المطلب والثانى خلاف اصل الموجبة مع ان منع الاخير يوجب القول بجواز استعمال المشترك فى المعنيين وهو عدول عن التبعية ايضا بلاحظ فى المدلول المطابقى دون التضمنى والالتزامى كما صرح بها فتقه دفعا للايراد المذكور وانى لكلام المجيب من غير دليل ومخصص من غير مخصص مع ان هذه الدعوى كما سنبين كما نبه فى حسم الاشكال من اساسه على اختلال حدود الدلالات من غير توسيط ما بنى عليه محقق المقام من عدم جواز استعمال المشترك فى المعنيين فالتعلل به مقدمة مستدركة **واما الثالث** فلان المشترك بين الكل والجزء اذا استعمل فى الجزء استعمالا مقرونا بالارادة فان كان الاستعمال باعتبار وضع اللفظ بازائه كانت الدلالة عليه مطابقة مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له دلالة مقرونة بالارادة فان قيل ان ارادة المعنى من حيث كونه موضوعا له غير ارادته من حيث كونه جزء له والمعتبر فى التضمن هو الثانى فهو كذلك فيما فر لان مرجع ذلك الى الاستراحة عن التقييد بالحيثية غاية الامر المشهور جعلوها قيدا للدلالة وجعلها فتقه قيدا للارادة مع ان كلام العلامة الطوسى ره اراد التفصى عن الاشكال من دون الالتزام بالحيثية **والعجب** انه فتقه اجاب عن هذا الايراد بانا نلتزم ان دلالة اللفظ على الجزء اذا استعمل فيه مطابقة وفاقا للمحقق الشريف مع ان جزء ذلك غير معتبر اذ المعتبر صون الاستعمال على هذا الوجه عن صدق التضمن عليه هذا اذا كان الاستعمال

بالبخار

باعتبار الوضع واما اذا كان باعتبار العلاقة فان قيل ان المجازات داخلة في الالتزام دون المطابقة كما عليه مبنى هذا الايراد ظاهرا انتقض تعريف المطابقة لانه يصدق على الدلالة على الجزء بهذا الوجه ايضا دلالة على تمام الموضوع له وان بنى على انها مطابقة كما هو من المحقق الشريف كان النقض كالاول وعلى كل فتدبر فيه بحث بعدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ في استعمال واحد غير مربوط بالمقام ليس لاجل ما ذكرنا قال العلامة قدس سره بعد حكاية حديث التبعية عن المحقق الطوسي وكتابتها في تصنيف الحدود وفيه نظر والتحقيق ان توجيه ما ذكر المحقق الطوسي في المقام ان يقال انه قد جرى في التضمن والالتزام على اصطلاح علماء البيان حيث ان الدلالة الوضعية عندهم منحصرة بالمطابقة فيجعلون الدلالة على الجزء واللازم من الدلالة العقلية المنحصرة وتقسيم الدلالة الوضعية الى الثلاثة مبني على اصطلاح اهل الميزان حيث تقول ان الدلالة الوضعية عنده منحصرة في المطابقة والدلالة الوضعية لا بد ان تكون مقرونة بالارادة فالدلالة المطابقية خاصة لا بد ان تكون مقرونة بها فكل دلالة ناشئة من العلم بالوضع انكان مجامعا للارادة كانت مطابقة والا كانت عقلية منحصرة لكنه الدلالة المقصورة على المعنى وبذلك تنقسم حدود الدلالات من غير تناقض لانه اذا استعمل اللفظ المشترك بين الكل والجزء في الجزء باعتبار وضعه لم تكن الدلالة عليه مطابقة ولا يصدق عليه التضمن لكونه دلالة على الجزء في ضمن الكل لانه اذا استعمل في الكل كانت الدلالة عليه بالتضمن ولا يصدق عليه المطابقة اذ المفروض عدم كون ذلك الجزء مرادا باللفظ فلا يكون مطابقة اذ ليست المطابقة مطلق الدلالة على الموضوع له بل الدلالة الخاصة المقرونة بالارادة فدعوى انه يصدق عليها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له ساقطة بعد اعتبار كون الدلالة الخاصة من الدلالة المعهودة وهي الجارية على نهج الوضع المقرونة بالارادة ومن هنا يظهر ان التصويب بالتبعية في الحد بعد ما كان اعتبارها في الحدود مفروغا عنه غير كاف في هذا الكلام في اللفظ المشترك بين الملزوم واللازم وتمام الكلام يظهر هنا مما ذكر الفاضل الجليل في المقام انتهى اللفظ اقول وهو لزوم التناقض في كلام المحقق قدس سره لانه صرح بان دلالة اللفظ على الجزء الذي هو مراد اللافظ تضمن وصرح ايضا بان التضمن والالتزام يشتركان في ان المطابقة ومقصود ذلك ان تكون الدلالة على الجزء المراد مطابقة الخ ولو كانت هي مطابقة وجعل التقوطان تنبيه التصريح الاول المحقق قدس سره مبني على اجتهاد الفاضل وزعم عموم التبعية التي ابداها المحقق قدس سره للتضمن والالتزام ايضا وهو اشتباه ناش من جعل التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية دون العقلية والحاصل ان هنا مقدمتين لو شئنا كانت التبعية المدعاة معتبرة عن قيد الحيثية احدهما انحصار الدلالة الوضعية في المطابقة وهذه للمقدمة ثابتة عند علماء البيان لانهم يجعلون التضمن والالتزام من الدلالات العقلية لعدم كون فهم الجزء في ضمن الكل مقصودا للواضع حين وضع الالفاظ بازاء معانيها بل قد يكون الموضوع له بسيطا بزعم الواضع مركبا بزعم السامع فالدلالة التضمنية موجودة من غير ان تكون مقصودة للواضع والثانية ان التضمن والالتزام عبارتان عن الدلالة على الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم وهذه ايضا مما لا شك لافهامهم على استلزامها المطابقة فحيث كان الجزء مرادا بالاستقلال لم تكن الدلالة عليه بالتضمن وبعد هاتين المقدمتين يستراح عن قيد الحيثية بحديث التبعية كما قررنا والله الهادي هذا هو الكلام في اعتناء التبعية في الحدود واما الكلام في صحتها وسقمها فنظهر ايضا مما قررناها وفي المسئلة السابقة لانا ذكرنا ان جعل الارادة من حدود معاني الالفاظ ودخلها في الموضوع له شطرا او شرطا غلط واضح ومستهجن لا يجوز وكذا القول بتوقف الانتقال والمقصود على العلم بالارادة فان ذلك ايضا معتاد منه للبديهة حيث ان الانتقال الى الموضوع له من اللوازم العقلية للانتقال الى اللفظ عند العلم بالوضع وكالتوقف له على وجود اللافظ فضلا عن شعوره واراد ته نعم الغرض الداعي الى الوضع ارادة الموضوع له عند استعمال اللفظ تحصيلا للافادة والاستفادة المتوقفين عليها فكل دلالة غير مقرونة بالارادة غير مقصودة من وضع الالفاظ لكن التعبير عن ذلك بان الدلالة التابعة للارادة لا تخلو عن تعسف وتكلف الا ان يقال ان نسبة شئ الى فعل اختياري ظاهرة في كون ذلك الشئ من الفوائد الملحوظة للفاعل في ذلك الفعل فالدلالة الوضعية اي الدلالة المنسوبة الى الوضع الذي هو فعل الحكيم ما كانت ملحوظة لدى حال الوضع وهي ما كانت مقارنة بالارادة فكل ما لا يقارنها من الدلالات ليست من الدلالة الوضعية فالدلالة الوضعية التابعة للارادة بقي في المقام شيئان احدهما ان قضية تعريف المطابقة بقيد الدلالة اللفظ على تمام الموضوع له كون دلالة اللفظ على الجاز المقرون بالقرائن خارجة عنها داخلة في التضمن وهو يأبى عنه ويدل عليه ايضا ما عليه علماء البيان من الاتفاق على كون المجازات من الالتزامات وهذا ربما ينافي ما ذكروه في حقيقة التضمن والالتزام من ان الدلالة فيهما تبعية وان الاول عبارة عن دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل والثاني عن دلالته على اللازم في ضمن الملزوم حتى ذكروا ان المطابقة لا تنفك عنهما فان قضية التبعية ان ينتقل اولا الى الملزوم او الكل ثم ينتقل الى اللازم او الجزء والامر في المجازات ليس كذلك لان الدلالة عليها دلالة مقصودة ولان اللفظ بملاحظة القرينة يدل على المعنى المجازي دلالة صريحة ابتداء

والذى ذهب بعض الاصوليين الى ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام المراد سواء كان حقيقة او مجازا والتضمن دلالته على جزء المراد والالتزام دلالته على لازم المراد فوضع مكان الموضوع للمراد وبلزم مجيء ان الالتزام والتضمن يجريان في الحقائق والمجازات كليهما كما ان البناء على المشاكلة يقتضي اجراءهما في الحقائق ثم يظهر من التفتازاني في المقام خلاف المسلكين حيث نسب القول بان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم وانه اذا قصد باللفظ الجزء او اللازم كما في المجازات صارت الدلالة عليهما مطابقة لا تضمنا ولا التزاما الى كثير من الناس مشعرا بتردد بل بميل وان كان خلافه هو بنفسه ايضا الاحرى الاحرى من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة كما يظهر للمتامل وعلى ما ذكره فالتضمن في التضمن والالتزام في الالتزام ولا التفات الى ما ذكره بعض المحققين من ان التضمن والالتزام راجعان الى المطابقة باعتبار ان الموضوع له اللفظ هو المراد بل يكون العبرة فيهما بالمدلول وان دلالة اللفظ على جزء الموضوع له دلالة تضمنية سواء كانت الدلالة عليه في ضمن الكل او لا وكذا الالتزام وهذا منافاة فيما اتفق عليه الكل من اعتبار الجهتية في الدلالات الثلاث **والعجب** انه اعترف بلزوم هذه الجهتية في الحدود ومع ذلك يزعم ان دلالة اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم دلالة تضمنية او التزامية مع ان اللفظ اذا استعمل في الجزء او اللازم كانا مستقلين بالارادة فكيف يجري فيهما حديث التضمنية والالتزامية بمجرد ذلك بما بان **والحاصل** ان كلمات القوم في المقام لا يخلو عن تشويش واختلال لكن الامر فيه سهل بعد عدم اختلافهم فعلا في الفن باختلاف الاصطلاحات في الدلالات بل باختلاف الوضوح والخفاء **والذى** اظن ان تقسيم الدلالة لا ينظر الى الاقسام المذكورة تقسيما كان منها بسبب مدخلية الوضع من دون مدخلية القرينة فالمقسم فيها هو الدلالة الغير المحتاجة الى القرينة فالمجاز خارج عن الثلاثة لقصور الحد وان بيت الامر عن ادخال المجازات في احكام الدلالات فالبناء على ما جرى عليه التفتازاني في تمام ما جرى عليه بعض من تقسيم المطابقة بدلالة اللفظ على تمام المراد لان فيه خروجا عن ظاهر الاصطلاح **فنقول** ان ظاهر الاصطلاح يقضي بان دلالة اللفظ المستعمل في اللازم وهو المسمى بالمجاز دلالة التزامية ولا غائلة فيه ولا مشاحة **فان قلت** فما وجه حديث التضمنية التي صرح بها الكل ومع مراعاتها كيف يصدق على المجاز تعريف الالتزام وهو دلالة اللفظ على اللازم في ضمن الملزوم بان يكون الانتقال الى الملزوم سابقا على الانتقال الى اللازم **قلت** التضمنية بالمعنى المذكور موجودة في المجازات بضرورة انتقال الذهن منها او لا الى الحقيقة ثم الى المعنى المجازي نعم لو قيد بالتبعية ان يكون اللازم تابعا للملزوم في الارادة فهذا غير موجود في المجازات لان المدلول المجازي مرادة بالذات حتى ان الانتقال الى الحقيقة انما تعلق به غرض المتكلم المجوز تبعا لاسالة الوادي من عدل عن تعريف القوم المطابقة وفسرها بالدلالة على تمام المراد ليتناول المجازات زعم ان المطابقة باسم الكل دلالة صحيحة مرادة للمتكلم قصدا وهذا موجود في المجازات ايضا وفيه انه لا داعي الى تفسير المطابقة بذلك بعد استقرار ظاهر اصطلاحهم على غيره **فان قلت** بناء على اختصاص المطابقة بالحقيقة بحافظة الظاهر الاصطلاح فدلالة اللفظ المستعمل في الجزء مجازا عليه تضمنية او التزامية **قلت** يظهر من كلام التفتازاني المتقدم انها تضمنية ووجهه ان الذهن في هذا الاستعمال يضع ينتقل الى المعنى المستعمل فيه وهو الجزء وفي ضمن الانتقال الى المعنى الحقيقي وهو الكل وفائدة القرينة هي الدلالة على كون تمام المراد لا جزئه وكلا منافاة بين كون الشيء جزء لمدلول اللفظ وتمام المراد بركام تر البيان ما يمأ ويمكن عدهما الالتزامية لان انتقال الى الجزء من اللفظ الموضوع للكل بمساعدة القرينة انتقال الى ما هو لازم للموضوع له وليس عنه كما في سائر المجازات ولذا يطلق على التضمن هو الالتزام كثيرا فالالتزام اطلاقان احدهما ما يقابل التضمن والثاني ما يقابل المطابقة بناء على ان الجزء والخارج سيان في كون الانتقال اليهما من لوازم الانتقال الى الموضوع له فتلخص مما ذكرنا ان تفسير المطابقة بدلالة اللفظ على تمام المراد فتح لكل طائل تحته وخروج عن اصطلاح الاولين والآخرين وان المدلول اذا كان خارجا عن الموضوع له ربما تعتبر الدلالة عليه التزامية سواء كان تمام مراد اللفظ او لا زمه المراد وهكذا التضمن والاخراج في ذلك بعد مساعدة الاصطلاح عليه **والثاني** ان اللزوم المعتبر في المدلول الالتزامية يعم العقلي والعرفي والعادي وهذا واضح وربما قيل بعدم اشتراط اللزوم في الالتزام وان العبرة بحصول الانتقال الى المعنى الخارج عند تعقل المسمى سواء كان منشأ اللزوم او قرائن الحال وعزاه التفتازاني الى ظاهر ابن الحاجب في المختصر وصريح العلامة قطب الدين في شرحه ثم اصلح بين الفريقين بان مراد المشترطين انه هو عدم الانفكاك بين التعقلين لا عدم الانفكاك في الخارج لوضوح عدم وجود اللزوم بهذا المعنى في كثير من المجازات والكنايات فيلزم خروجها عن كونها التزامية وكان بطلان التالي من المسلمات فيهما بينهما وهذا ايضا من مؤيدات ما حققنا في معنى المطابقة وزعم المحقق الشريف ان اللزوم المعتبر في المجازات لزوم واقعي اذا جعلنا الدال على المعنى المجازي مجموع اللفظ والقرينة واما حينما الانتقال الى القرينة اذا قلنا بان الدال هو المجاز خاصة وارد بذلك الرد على التفتازاني فيما اصطلح به بين القولين بتصحيح الكلية المشهورة في كلام اساطين المسلمة الراسخين واستخبر بان ما ذكره تخرص بلا اصل الا

التفتن

النفس عما اورده بعض المناظرين في كلامه ورد عليه بان ذلك لا يدل على مجموع اللفظين على المعنى المجازي ليست دلالة الالتزامية لان المعنى المجازي ليس خارجا لازما للمراد من اللفظين بل عينه ولا بمجموع معنييهما الحقيقيين اذ من البين ان الرجل الشجاع خارج عن مجموع معنى الاسد الرجل المركب منه خارجا لازما بالالتزام بمعنى عدم الانفكاك لان المفهوم المتعقل من ملاحظة مجموع المعنيين اعني مفهوم الاسد مفهوم كونه رامسا امر غير موجود في الخارج فكيف يكون ملازما الموجود خارجي فالانتقال الى المعنى المجازي مستند الى امر غير الملزوم وهي قرينة الحال لان قولنا الغائل رابث اسد رامسا بعد تعقد وحمله على الحقيقة لامتناع تعلق الرتبة بامر مستحيل عادة بنصب قرينة الحال قولنا رابث شجاعا هنا ايضا فافهم الى ان المشتهر بين جعلوا اللزوم المعتبر في الالتزام اللزوم الذهني دون الواقعي واللزوم الذهني عبارة اخرى عما فهمه المتقدمون من عدم حصول العقل عن تعقل المدلول الالتزامي عند تعقل المستمى وقد لخصنا فيما ذكرنا ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام الموضوع له والتضمن دلالته على جزئه والالتزام دلالته على خارجة وان المجاز ان خارجة عن المقسم لكونه هو الدلالة الناشئة من نفس الوضع من دون الالتفات بالقرينة وانها داخلة في الالتزام على الوجه الذي فصلناه ان بنينا على كون التقسيم حاصرا

واعلم انا بعد ما حررنا المقام بما اذى اليه نظرنا في توجيه كلام العلامة الطوسي قدس سره وعدد فوائد منع استعمال اللفظ في المعنيين في صحيح حدود الدلالات وتوجيه دخول المجازات في الالتزام مع كونها مرادة بالذات وغير ذلك من التفاصيل راجعت الى حاشية المحقق الشريف على شرح المختصر فوجدته مصرحا وملوحا بما حققنا وعليك بالمراجعة اليها لعلك تفهم منها ما يخالفنا كلا او بعضا والله الهادي

بقي هنا شيء فقد ظهر مما ذكرنا في تقسيم الدلالة الى وحدودها ان دلالة الالتزام قد تكون ناشئة من اللفظ بعد العلم بوضع الملزوم وقد تكون من جهة قرائن خارجة والاولى هي التي يستدل بها على الوضع عند الاختلاف كما يقال ان الامر للوجوب لان الصيغة الموضوعة للطلب الجازم عليه بلا معاونة القرينة ولذا لا يفرق العلماء في التمسك بالتبادر بين اثبات المعاني المطابقية والالتزامية فكما ان التبادر دليل على اثبات الوضع وتعيين الموضوع له فكذلك هو دليل على تعيين الاجزاء ولوازم الموضوع له وهذا معنى كون الامر حقيقة في الوجوب مع كون الوجوب غير معناه الموضوع له بل امرا جزئيا له او لازما وقد سبق منا بعض الكلام في توضيح المقام في البحث عن التبادر حيث اوردنا اشكالا لانه كونه علامة للحقيقة وزعمنا تخلفه عنها الوجوده في المعاني الخارجة اللازمة مع عدم كونها موضوعا لها واجبنا عن ذلك بان المراد بكون التبادر علامة للحقيقة دلالته على كون الانتقال من اللفظ الى المعنى بواسطة الوضع لا بواسطة القرينة واما كون ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او خارجا فمستفاد من الاصالة والتبعية فالتبادر يدل ولا على استغناء اللفظ في افادة المعنى عن القرينة ويدل ثانيا على كونه تمام الموضوع له او جزئه او خارجا باعتبار التصاحد عدمها فكل معنى يتبادر من صحيح اللفظ من غير حاجة الى عمل العقل فهو الموضوع له وكل ما يحتاج تبادره الى عمل العقل فهو الجزء او اللازم

ومن هنا اختلف المشاربي في التضمن والالتزام فجعلا تارة من الدلالة العقلية نظرا الى توقفهما على عمل العقل بعد العلم بالوضع وعليه جرى علماء البيان واخرى لفظية وضعية نظرا الى كفاية العلم بالوضع في تحققهما من دون الاحتياج الى قرائن خارجة كما عليه مشى اهل الميزان فليس الالتزام اللفظي الموضعي مثلا عين الالتزام العقلي كما يوهمه كثير من عبارات القوانين خصوصا في مقدمة الواجب وعبارات غيره لان حقيقة الالتزام هو الانتقال من اللفظ الى امر خارج عن الموضوع له بعد العقل بعد العلم بالوضع فليس مدلول الالتزامي يستغني فيه عن احد الامرين والتفكيك الى العقلي واللفظي لا يدان يستند الى قارن وهو غير مقتضى نعم بعض المدلول الالتزامي لا يحتاج الى اثباته بالتبادر كوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بالقياس الى وجوب ذي المقدمة مثلا وطلب الضد الاخر وبعضها مما لا سبيل الى التوصل اليه سوى التبادر وما يجري مجراه من نواتج اجماع او امارة اخرى كالوجوب بالقياس الى الامر وهذا لعمري سبب التوهم انقسام الالتزام الى القسمين وقد نبهنا هذا التوهم وادعينا الوجه في ذلك في مبحث التبادر ومن اراد الخبرة فليرجع الى ذلك المبحث ثم ستعرف ان بعض الالتزامات يحتاج بعد الامرين الى ملاحظة القرائن واشياء اخر لكنه خارج عن مراد المقسم فطعا فانتظر وتدبر

واما الشائبة وهي الناشئة من قرائن الحال او المقال بعد العلم بالوضع فهي على قسمين

احدهما ان يكون الدلالة عليه على وجه التحقيق وذلك بان يكون مؤدى القرينة استقلال اللازم بارادة المتكلم كما في المجاز المرسل والمجاز بالاستعارة وقد يكون الدلالة لا على وجه الحقيقة ولا على طور المجاز بل على طور ثالث لا يرجع الى العقلية المحضة وذلك مثل المعاني التي تستفاد من مقامات مسدود الكلام وملاحظة حال المتكلم وما يرجع من المخصوصيات فهذه تستفاد ايضا من اللفظ بعد العلم بالوضع لان ملاحظة مسدود ذلك الكلام وارادة معانيه الموضوع لها في المقام المخصوص توجب الانتقال الى ذلك اللازم وهذا مثل الحصر المستفاد من التركيب في مقام البيان فان الدال عليه ليس هو اللفظ مستقلا حتى يندرج

بحث القسم الاول من المدلول الالتزامي فيتنقل اليها من اللفظ وكالعقل المحض في يسلك في ذلك دلالة اللفظ على وجه الالتفات بل العقل والالتفات جميعا بعد ملاحظة مقام البيان وملاحظة ان الانتقاض على بعض المقصود في ذلك المقام لا ينبغي صدوره من عاقل فهذا ضرب آخر من الالتزام اللفظي ليس من المجاز في كلا من الحقيقة وكلا من المغايرة المحضة والفرق بين هذا القسم والاول المستند الى محض العقل بعد العلم بالوضع من وجه الاستعانة بالقرائن الخارجة بحسب المفهوم واضح واما بحسب المصداق فقد يكون مشكلا ومما نظر في هذا الاشكال دلالة المفاهيم فمنهم من زعم ان المعلق على الشرط او الوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء التزاما وفيما نظر دلالة الامر على الوجوب ودلالة الشمس على الضوء بناء على ان المعلق موضوع للنسبة المطلقة التي يلزمها الانتفاء عند الانتفاء ومنهم من ذهب الى ان مفاد المعلق لا يزيد على الثبوت عند الثبوت من غير مدخلية للمعلق عليه فيه رأسا وعلى وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء الا ان هذا لا دخل له في الحكم والاثبات بالفضلة لا يليق بحال العاقل الا لغرض وذلك الغرض عند الاطلاق يعني عند فقد ما يعلم به ذلك الغرض الداعي اثبات الفضلة محمول على غرض الاحتراز والانتفاء عند الانتفاء كما في تخصيص العام ايضا فتم محل ومن هذا القسم الاخير ايضا مدلول الخطابات كقوله عليه السلام في الانعام السائمة زكاة ونحوه من تحريم الاف فان الافضاء على ملاحظة اوضاع الالفاظ ذلك الخطاب لا بمقتضى محض العقل وحكمه بارادة حرمة الايذاء بل لا بد مع ذلك الملاحظة ملاحظة ما سبق لاجله الكلام من الترغيب والتسجيل والاشفاق وبعد ضم الملاحظتين بدل العقل على الحرمة والوجوب المذكورين بالاولوية القطعية فالمفاهيم مخالفها وموافقها على نسق واحد ذاك بين في المخالف على كون الدلالة فيه من القسم الاخير الناشئ من مقتضيات المقام وفي الحال والمقال لا من جهة الملازمة الواقعية بين الموضوع له وغيره كما في الاول وربما يظهر من بعض اجلة السادة ان الاول يرجع الى المطابقة والثاني على الموافق الى الالتزام **قلت** اما رجوع الاول الى المطابقة فسيعلم بان التقييد بالشرط حقيقة في المعلق موضوع له وغيره ان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين مفهوم المعلق بل لازمه فالدال على المعلق والمقيد دال على المفهوم بالالتزام واما رجوع الثاني الى الالتزام فان اراد كونه من القسم الاول ففيه ما عرفت وان اراد كونه من الثاني فهو حق وكيف كان فقد ظهر لك ان مدلول الالفاظ وما يستفاد منها بلا واسطة ومع الواسطة لا يتعدى عن الثلاثة المطابقة والتضمن والالتزام المنقسم الى الاقسام الثلاثة وان الكل داخل في الدلالة اللفظية لدخالة اللفظ ومضعرفيها في الجملة وزعم السيد المتقدم ان مدلول الالفاظ بحسب مبناها العرفي قد تكون خارجة عن الاقسام الثلثة وجعله دلالة الامر على وجوب المقدمة وحرمة الضد مضى بما لا مزيد عليه ودلالة الامر بشيء على اذن الحمل فسما خامسا وصرح بان المدار في الدلالة على مناهم اهل العرف نهوض اللفظ بها عرفا فلا يشترط الوضع ولا التدخل في الموضوع له ودلالة اللزوم الذهني **ثم قال** انا عرفنا هذا بان المكان ما انكر على التسمية جماعة من الاستدلال على نفي الدلالة بانتفاء الاولين لعدم الوضع والتدخل والثالث بعدم اللزوم الذهني لا وجه له **قلت** لا اشكال ولا خلاف في ان المدار في الدلالة اللفظية على ما ذكره فانه من مفاهيم اهل العرف انما الكلام في منشاء المفاهيم وانه الوضع او اللزوم او القرينة ومهما ما ثبت الكلام وانها كان فقد عرفت دخوله في احد الاقسام المذكورة وما ذكره القوم وعلماء البيان والميزان من حصر الدلالة في الثلثة حصر عقلي لان دلالة اللفظ لا بد فيها من الاسناد الى المتكلم والا لدل كل لفظ على كل معنى وذلك التسبب قد يكون هي العلاقة الجعلية كالعلاقة الموجودة بين اللفظ ونفس الموضوع له وقد تكون واقعية كالعلاقة الموجودة بين الموضوع له وغيره جزءا كانا وخارجا فانه لبس بينه وبين مدلوله الكلام من المعاني الخارجية علاقة اصلا كان سبقه الى الذهن من بين سائر الاغيار في جميعا بلا مرجح نعم قد عرفت ان العلاقة اعني اللزوم الذهني قد تكون ثابتا بين المعنى وبين نفس الموضوع له كما في وجوب المقدمة بالنسبة الى وجوبه وحرمة الضد بالنسبة الى وجوبه على القول بهما من الحاجة الى ملاحظة قرائن الحال والمقال وقد تكون ثابتا بينهما بعد ملاحظة مقتضيات الاحوال ومقامات الكلام كالحصل المستفاد من التكوين في الكلام المسوق لبيان تمام المراد وكذا كل مقام يستفاد من عمل العقل بعد ملاحظة الخصوصيات المخصوصة به مثل استفادة العموم من الالفاظ الغير الدالة عليه بالوضع باستعمال مقدمات التي منها الحكمة ولو لا تمثيل الخارج عن الاقسام الثلثة بدلالة الامر على وجوب المقدمة وحرمة الضد كان توجيه ما ذكره بحمل كلامه على الالتزام الناشئ من الملازمة بين المعنى ونفس الموضوع له ممكنا اذ لا بعد اختصاصا من الاصطلاح بذلك وخروج الدلالة الناشئة من ملاحظة قرائن الاحوال والاقوال عن الالتزام اصطلاحا الا ان التمثيل بهما يفصح عن خفاء الملازمة القوية بين وجوب المقدمة وحرمة الضد عليه فلو كان العلم بها محتاجا الى بعض النظر والتامل كما يدل عليه اختلاف عقول الاعلام في اثباتها ونفيها وسيجيء ما هو التحقيق في بابه عاجلا بيجب العلة وبكشف الغطاء عن وجه المرام ونسئل الله التوفيق والعاصمة من جميع الآلام والاسقام ثم انه

بعد الفراغ عن حدود الدلالات اشكل عليهم في المجازات حيث يجعلونها من قسم الالتزام وقد اجادوا في دفع الاشكال حيث نبهنا الى بعض ما سبق منا في ذلك المقام ولكنهم لم يلتفتوا الى ما ابديناه في جميعه فقد حفظ شيئا وغاب عنه اشياء اخر ومن اراد الاطلاع على تفاصيل ما ذكر فليرجع الى كتابنا المعروف بالمحصول ثم الى ما اسلفناه يجده مجليا لغشاوة الاوهام والله الهادي **واعلم** انه لا اشكال في ان الدلالات الثلث كلها معتبرة حتى ما كان منها ناشئا من عمل العقل بملاحظة القرائن الحالية او المقالية العقلية لاندراجها تحت الدلالة اللفظية ولو بواسطة ولم ار فيما زعموا مخالفا ومعتمدا في ذلك سواء سمعنا دلالة الالتزام عقلية كما فعله علماء البيان او وضعية كما صنعه اهل الميزان وسواء بنينا على جواز التعويل على العقل في اثبات الاحكام الشرعية كما عليه جل المجتهدين او لا كما عليه جل الاخباريين لان الخلاف هنا انما هو المتعلق باحكام العقل المستقل واما الحكم الناشئ من توسيط الخطابات الشرعية وهو المسمى بالالتزام الغير البين فظاهر انه غير مختلف فيه وعلى اعتبار الدلالة هو البناء على ان مدلولها هو حكم الله الواقعي والعمل عليه في حق من قامت عنده الدلالة ثم ان ثبت الملازمة بين جواز العمل وجواز الفتوى كانت حجة في الموضعين والا اقتصر في الاعتماد عليها على الاقل الا ان الظاهر ثبوت الاتفاق على ذلك الملازمة بالقياس الى نفس الدلالة فكل من يجوز له الفتوى بموجب بعضها جاز له الفتوى بموجب الاخر اتفاقا وهذا الكلام منا بتشبيه اضاح الواضحات ارتكبناه للتنبيه على غفلة من ذهب من اعوجاج الطريقة الى خلاف ذلك فتفصل وجوز التقليد اذا كان المجتهد ممن يفتي بالدلالة القاصر كابن بابويه من القدماء دون من يفتي بموجب الالتزامات الغير البينة **اقول** وهذا الكلام مع مخالفته لاجماع كل من جوز التقليد بوجب انسداد باب التقليد دائما لان المانع من الرجوع الى من يستنبط الحكم الشرعي من الالتزامات الغير البينة ليس الا انها مظنة حدس واحتمال خطائه في فهم الملازمة وهذا الاحتمال قائم في البين بين البين وغير البين وبين الصحيح وغير الصحيح ايضا وحيث يقوم هذا الاحتمال عند المقلد فليس له ما يرفع به الشك ويعين به الواقع من القوة النظرية والا كان مجتهدا فلا يتصور ذلك التقليد دائما ولو فرض له ظن في حق بعض المجتهدين بانه لا يفتي الا بالمدلول القاصر لم يجز له التعويل على ظنه كما لا يخفى على المقلد وكذا ظن كل منعزل عن طريق الواقع ما لم يتبين في نظر الشارع وظني ان صاحب هذا التفصيل اراد موافقة فقهاء حلب وبعض الاخباريين في انكار شرعية التقليد دائما بلسان اخر محافظة لصورة الكلام عما بنينا كر عليه علماء عصره من سد باب التقليد والتحكم طريق الامثال بالاحكام الشرعية في العمل بالاخبار بلا واسطة او بواسطة ترجمتها لفظا والله الموفق الهادي هذا بعض الكلام في المبادي اللغوية وقد طوينا الكلام عن سائر ما يتعلق بها من المسائل المباحث عن المحذوف ومواد الالفاظ كشفا لكونها مما يعرفها من العلوم الادبية متابعة لمجل اصحابنا المتاخرين محافظة للطريقة المألوفة حيث اقتصروا في هذا العلم على البحث عما يبحث عنه في علم اخر واما مسائل المبادي فالشان في المنطقية والكلامية منها انهم ما عرفوه لان لكل منهما علما مستقلا واما الاحكام فمعظم مسائلها غير مبحوث عنها في علم اخر فينبغي الاصولي ان يتصدى لها تصدي المتوسع والمتفحص لكن صاحب المعالم واكثر المتاخرين عنه عدلوا عن طريقة السلف فتجشموا من مهماتها في اثناء المقاصد بمناسبة المقام ونحن ايضا نقتفي اثرهم ولا نخلي مسائلهم كما ان الله امثالهم لانا موافقون اجمالا عن قرب في الطريق مع اتحاد المقصد والى من الانفراد في المسلك مضافا الى ما فيه من مراعاة انس الاذهان وتسهيل الامر على مشتغلي الزمان عبرانا نذكر منها في المقام مسئلة واحدة غامضة تدور بين المحققين واقع فيها بين المتاخرين بلية عظمى اختلفوا فيانا الاحكام الشرعية المجعولة منحصرة في خمسة التكليفية او منقسمة اليها والى ما يسمونها بالاحكام الوضعية ودفع عشاوة الاوهام عن وجه المرام يتوقف على كشف الكلام بتمهيد مقدمة وهي ان الحكم الشرعي في اصطلاح القوم عرف بتعاريف منها انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين **ومنها** خطاب الشرع لفائدة شرعية وهذان من الاشاعرة كالغزالي والآمدي **ومنها** ما في الزبدة اعني طلب الشارع الفعل او الترك او التخيير ولا يخفى ان شيئا من هذه المعاني في غير ما يجري فيه النزاع المذكور **واما الاولان** اعني الخطاب فلوضوح انقسامه الى ما يشتمل على التكليف او الوضع فكيف يتوهم ان الحكم بهذا المعنى يختص بالتكليفي والظاهر ان هذا مما لا خلاف فيه نعم يظهر من المعتمد والمحاجوان بعضهم كابن سريج يسمون الخطاب المشتمل على الحكم الوضعي كالسببية حكما ولكنه غير مناف لما ادعيناه من انه لا نزاع اذا في الخلاف في التسمية غير الخلاف في الانقسام من حيث المفهوم **واما الثالث** فاوضح لان الغرض من تعريف الحكم بالطلب اخراج الوضعية كما صرح به في الزبدة فكيف يتوهم انقسام الحكم بهذا المعنى الى التكليفي والوضعي ولعل الاجل ما ذكرنا اختار بعض من يعتد به عدم الانحصار وتعريفنا رابعا جامعا بين القسمين **فقال** ان الحكم في الشرع ما حكم به الشارع من التكليف من وجوب وحرمة وغيرهما او في الوضع من سببية وشرطية ومانعية وغيرها **قلت** انا وان ادرنا بالموصول الذي جعل الكلي مقسما للتكليف والوضع الحكم بمعنى الانشاء القائم بنفس الحاكم على احتمال بعيد مبني على خلط في العبارة نحو قوله

التسبيب

التسبيبية والشرطية من الامور الوضعية هذا واضح لان التسبيبية صفة قائمة بالسبب وليست من الانشاءات القائمة بنفس المنشئ وان اريد بالمحكوم به اى الصفة التى حكم بها الشارع واخبر بها فخروج الوجوب والحرمة هذا واضح لانهما انشاءان قائمان بنفس الحاكم وليسا من الصفات القائمة بالافعال نعم ينتزع منهما صفتان اخريان قائمتان بالافعال وهما كون الفعل مطلوبا بحيث يحقق فاعله الثواب وتاركه العقاب او منهيا بحيث يثاب تاركه ويعاقب فاعله وقد يطلق عليهما الوجوب والحرمة ايضا مجازا وتوسعا لكنهما فى هذا الاطلاق ليسا من الاحكام الشرعية بل من الامور الانتزاعية منها كون الامر مطالبا والمأمور مطلوبا منه والحاصل ان ليس الحكم معنى يصح النزاع فى انحصاره فى التكليف وعدمه لانه ان فسر باء بما فسره به الاشاعرة من الخطاب فلا ريب انه لا ينحصر فيما يتعلق بافعال المكلفين على سبيل الاقتضاء والتخيير حتى ينحصر فى التكليفية اذ لا يمكن كونه غير متعلق بافعال المكلفين اصلا وان لم يكن على وجه الاقتضاء والتخيير بل على وجه الوضع او غير الوضع من الامور الوضعية المتعلقة بالاخرة وهذا اعنى عدم انحصار الحكم بمعنى الخطاب فى التكليفية مما لم ينكره احد فان منهم من قال ان الخطاب المشتمل على الوضع متعلق بفعل المكلف بالالتزام كالحق الشرعى والحق الشبيه بالحق الذى يجعله الدين الخوانسارى وقد مر فى تعريف الغزالى ومنهم من زاد فى تعريف الحكم بالخطاب بالاقتضاء والوضع بناء على عموم الحكم الشرعى الاصطلاحى للخطابات الوضعية واخصا من التعريف المذكور بما يتعلق بافعال المكلفين صريحا لا الالتزاما او منهم من قال ان الحكم الشرعى لا يطلق اصطلاحا على الخطابات الوضعية فلا حاجة الى ارتكاب التقييد وجميع هذه الكلمات متفقة على عدم انحصار خطاب الله تعالى فى الاحكام الخمسة فلو فسر الحكم بالخطاب فلا بد من تخصيص النزاع بوجه اخر وهو ان الخطاب المشتمل على الوضع هل يسمى حكما والامر فيه سهل وهو نزاع اخر غير النزاع المعروف فى انحصار الاحكام فى الخمسة اذ الظاهر ان النزاع معنوى كما يرجع الى بعض الاصطلاح وان فسر باء بما فسره به شيخنا البهائى فلا مناص من تخصيص الاقتضاء فى التكليفية ولم يقل احد ان الحكم الشرعى بهذا المعنى يعم الوضعى فظهر مما ذكرنا ان تقسيم الحكم الشرعى الى التكليفى والوضعى بناء على كون الحكم غير الخطاب غير صحيح لان مقسم التقسيم فرع يشمل الجامع ولم نجد فى الحكم ما يصلح جامعا بينهما نعم لو قيل ان النزاع فى ان السببية والشرطية ونحوهما مما يطلق عليه الحكم الشرعى مجازا او بالاشتراك هل هى مجعولة كالخمسة التكليفية او انها امور منتزعة من الخمسة التكليفية سواء نقل الجامع بينهما ام لا امكن فتح لا بد من بيان معنى الجعل ونحو بما هو المراد منه فى المقام فنقول اما الجعل فى التكوينيات عبارة عن ايجادها وخلقها فى الخارج وهو ظاهر قائم بالجاعل لكن المجعول بهذا الجعل قائم بغيره وينقسم الى المجعول بالذات والى المجعول بالتبع كاللوازم فانها مجعولة بجعل الملزوم مثلا قائمة بها فى وجودها الخارجى واما فى الاحكام فهو عبارة عن الانشاءات القائمة بنفس الجاعل فجعل الوجوب عبارة عن انشاء خاص متعلق بفعل المكلف واضافة الجعل اليه من قبيل اضافة الشئ الى نفسه بملاحظة جهتين كاضافة الفعل الى نحو الضرب اذ ليس فى مقام ايجاد الشئ الا انشاء واحد قائم بنفس الموجب وهو بملاحظة نفسه يسمى ايجابا او بملاحظة تعلقه بالفعل يسمى وجوبا ولو جعل الاضافة بينهما بنحو كان ايقاعها بسيطا ناشئا عن ملاحظة الجهتين وبما ذكرنا ظهر المضمون والاحكام الوضعية على القول بجعلها لا بد ان تكون من القسم الاخير بان تكون عبارة عن انشاءات خاصة قائمة بنفس الحاكم وان لم تكن من سنخ الطلب لا من قبيل الاول بان تكون حقيقتها خارجة عن الانشاء قائمة بغير الحاكم كالبياض القائم بالجسم فان جميع الموجودات الخارجية بهذا المعنى اعنى مجعولا كانت ثابتة لموضوعاتها بجعل الشارع الآن بقسميه فى اخراج سائر الموجودات باعتبار الجهتين فى الشئ كما يشعر به ما تقدم من بعض من تقسيم ما حكم به الشارع الى تكليف ووضع فاتضح ذلك فاعلم ان الموجود فى غير واحد من الابواب ان الاقوال فى المسئلة ثلاثة احدها انحصار الحكم الشرعى فى التكليف وعدم كون الوضع حكما وتنسب فى المنية الى المشهور وفى شرح الوافية الى اكثر المحققين وهم بين من يقول باستلزام الحكم التكليفى ومن يقول برجوعه اليه فان معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند الثانى انه حكم شرعى متعلق بفعل المكلف وفى بيان الحكم التكليفى لكل من الوضع والتكليف حكم مستقل وهو ظاهر الحاجبى والعضدى والمحقق الشريف والباغنوى وسيدنا فى المفاتيح وقد بالغ المحقق جمال الدين حيث عد من الاحكام الشرعية مجعولة نفى جواز وجهم وهذا هو المحق بناء على تفسير الحكم بالخطاب كما تقدم واما بناء على كون الحكم عبارة عن مدلول الخطاب لا نفسه فالاظهر هو القول الاول اعنى انحصار مدلول الخطابات الشرعية من الاحكام فى التكليفية والظاهر ان هذا امر غير منكر ولم اجد مخالفا نعم ربما يظهر من الفاضلين القائلين بالاقسام الوضعية كلامهم مبنى على تفسير الحكم بالخطاب واما على التفسير بغير الحكم فلم اجد تصريحا بشمول الحكم الوضعى غيرهما من متأخرى اصحابنا المحققين كصاحب المفاتيح وصاحب الاشارات وصاحب المحصول والفصول وغيرهم فانهم مع تفسيرهم الحكم الشرعى بغير الخطاب ذهبوا الى عموم التكليف والوضع لنا على ما اخترنا انك عرفت ان الحكم سواء كان من سنخ الطلب او من سنخ غير الطلب

يكون منشأ من الانشاء فانما بالحاكم ونحن لا نتعقل في الخطابات الوضعية مثل قولك الدلوك سبب لوجوب الصلوة شيئا سوى الاخبار بالتسبيب عن الدلوك وشيء منهما او الاخبار والتخبير ليس حكما لان نفس الاخبار داخل في الخطاب بدون صفات الحاكم وافعاله وهو حكم بالمعنى المستدرك لا العرفي كما اعترف بذلك معظم الفاضلين بثبوت الاحكام الوضعية حيث قال ان نفس الجعل من صفات الحاكم وافعاله فهو ليس حكما بالمعنى العرفي بل بالمعنى المصدري واما الخبر بوجود التسبيب في المثال المشار اليه فقد صرح باتحاد الحكم عندهم عن الاخبار والمخبر وما اشبهها وان تخبر بفساده لان التسبيب من صفات الدلوك فكيف يكون حكما فانما بالحاكم نعم هو حكم المحكوم به في نفسه خبر به وهو غير منكر فان اراد ان الامور الوضعية مفاهيم مغايرة للخمسة المعروفة فالخبر بها اشهر عن موضوعاتها الواقعية تسليم بل عين المدعى كما انا نعترف بان التسبيبية والشرطية من الصفات القائمة بالاشياء الخارجية مستفادان من الخطابات الشرعية واما ان كما ان وجود الدلوك سبب لوجوب الصلوة او التزاما كما في قولك نعم انهما الصلوة لدلوك الشمس وان اراد انها احكام قائمة بالحاكم فظاهر الخمسة فهو معاند من الطرفين فان تلك الامور معقولة ثانوية تتعقل بعد تعقل احد الاحكام الخمسة في وقتنا وحالنا هذا قائمة بحالها من الافعال والاعيان الخارجية فكيف يدعى كونها احكاما شرعية مع ان وظيفة الحكم ان يكون قائما بالحاكم ومن المتأمل فيما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره الاخرون قال السيد في المحصول واما الوضعي فهو على اقسام اعني السببية والشرطية والمانعية والعلامة وذلك ان الحاكم قد يجعل الشيء سببا لاخر فيكون حاكما بسببيته وقد يجعله مانعا فيكون حاكما بمانعيته وقد يجعله شرطا فيكون حاكما بشرطيته وقد يجعله دليلا فيكون حاكما بذلك كقوله تعالى اجعل الزنا والسرقة سببين موجبين للحد بقوله عز وجل والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم قال والكلام الى ان ذكر كل من هذه الامور المذكورة مثالا

قلت ان اراد بجعل الشيء سببا الحكم والاذعان بسببيته له فقد عرفت انا لا نجعل بهذا المعنى ليس حكما شرعيا بالمعنى المتنازع فيه وانما هو حكم بالمعنى المصدري الخارج عن محل النزاع كما اعترف به فيما تقدم في كلام المتقدم وان اراد بالجعل معنى اخر فنا بالا لان يكون من سنخ الاحكام فنحتاج الى تأمل فيه فعليك البيان حتى نتكلم فيه نعم يحتمل ان يكون مراده ما سنبينه في تحقيقنا الاتي فلا كلام ثم انا ذكرنا من المثال غير منطبق على ما ادعاه لان قوله تعالى الزانية والزاني الخ ليس فيه جعل سببية بل المجعول هو التكليف بالجلد عند الزنا نعم ينتزع من هذا المجعول مفهوم السببية للزنا كما ينتزع منه مفهوم الطالبية لله تعالى ومفهوم المطلوبية للجلد ولو سمي المفاهيم الانتزاعية احكاما مجعولة فهذا مما لا ينبغي ان يتنازع فيه لكنه بوجب القول بتحقق احكام كثيرة بل غير متناهية في كل خطاب تكليفي بتعلق بفعل المكلف في زمانا ومكانا وحالا وغير ذلك من الخصوصيات وبطلانه اظهر من الصبح المصرح به في كلام جل الفاضلين بالاحكام الوضعية وكذا يبطل الفرق بين الامور المذكورة وبين سائر الاضافات كالطالبية للحاكم والمحترم والفاسق القائمين بالفعل بحكم العقل ولو فرض التزام بعض بذلك كما صرح بذلك بعد حيث جعل حدود الموضوعات المستنبطة الشرعية من القسم معللا بعدم انحصار الحكم الوضعي في جعل الفاضلين بالحكم الوضعي كما يردون ذلك فالسيد في شرح الوافية نعم يعزيها للسيد المقدس واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما ظاهر فلم ان كون الشيء سببا للواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكليف المتعلق على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والفرق وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ودعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك والاقراء سببا ومانعا **والحاصل** ان هناك امرين متباينين كل منهما غني للحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر عن جعل اخر وانحسم بذلك مادة هذا الاشكال وبه ظهر ما في عدة الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه **واجابر** الاستاد دام ظله عن هذا الكلام بعد نقله ما هذا لفظه **اقول** لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا فانه قال لعبده اكرم زيدا ان جائك فهل يجد المولى من نفسه انه انشاء انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والاخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه وان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله وكالبيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر بين المستنبطة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند الاول وطلب تركها عند الثاني فان اراد شيئا منهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما مجعولان مختلفا الموضوع وان اراد كونهما مجعولين بجعلين في الجعل الواحد على الوجه الذي برهان وكذا الوالد كونهما مجعولين بجعل واحد فالوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان كالسببية والشرطية والممنوعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا للايجاب استتباعا كما ذكره

بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك **قلت** الظاهر ان السؤال والجواب ليس بينهما مطابقة واضحة لان المفهوم المحصل من كلام المستدل ان الخطاب المشتمل على الوضع مغاير للخطاب الوارد فى التكليف وان القول بان الحكم الوضعى هو التكليفى بالحلى بالبداهة وان كلا من الوضع والتكليف منتزع من خطاب اخر وهذه المطالب الثلاثة ليس شئ منها فاسدا بلا اشكال فشئ وليس كلا شئ صحيح او ملوح على ان الحكم الوضعى والتكليفى مجعولان بجعل واحد وبجعلين متغايرين فى ضمن خطاب واحد كما انه لا دلالة فى كلامه على ان قول الشارع الدلوك سبب لوجوب الصلوة جعل للايجاب استئنافا بل على ان قوله هذا مستتبع للتكليف ومنشأ لانتزاعه لان نفس الاستتباع فى الانتزاع اكثر من ظهوره فى استتباع المجعل وبينهما فرق واضح فالمراد ان خطابا بالوضع ينتزع منه التكليف كما انه يستتبع بجعل التكليف الاولى ثم رددته ما قلنا من ان شيئا من هذه المطالب الثلاثة ليس بمردود عند النقاة كما انها ليست بمرادة للمحشين **ثم قال** الاستاد دام ظله هذا كله مضافا الى انه لا معنى لكون التسبيبية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه يجعل مستقلا او لا فانا لا نتعقل من جعل الدلوك سببا لوجوب الصلوة خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة امرا الا حكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة فى الافعال الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالتسبيبية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضى ايجاب الشئ عقلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع كما نتعقلها ايضا صفة وجدها الشارع باعتبار الفصول المنوعة لا الخصوصيات المصنفة والمشخصة انتهى كلامه مدظله **اقول** فلنا وفضا ما هو المراد من هذا الكلام المنيف والتحقيق اللطيف حيث ذكرنا غير مرة ان الجعل اللائق بالاحكام لا بد ان يرجع الى نحو من الانشاء القائم بالحاكم ونحن لا نتعقل فى الخطابات التى يستفاد منها الوضع كقولهم اقم الصلوة لدلوك الشمس من الانشاء والجعل الحكمى سوى جعل الوجوب للصلوة عند الدلوك فكان ما افدناه بالقياس الى هذه العبارة يجرى مجرى الشرح قبل المتن هذا ولقائل ان يقول ان الخطابات المشتملة على الوضع فى العرفيات انما تفيد مغائر لانشاء الطلب والاذن وانفع شئ فى تقريب المقام هو ملاحظة اللغويات الجعلية العرفية التى منها جعل الالفاظ علائم للمعانى فان قول القائل وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى على القول بعدم المناسبة انشاء لعلاقة جعلية بين اللفظ والمعنى ضرورة ان صيغة الماضى هنا غير مستعملة فى الاخبار عن الماضى او المستقبل بل مستعملة فى انشاء الوضع الجعلى واحداث العلاقة فالوضع كالتكليف انشاء قائم بالحاكم مستتبع لاثر قائم بغيره وهى التسبيبية والشرطية مثلا نظير استتباع الايجاب القائم بالموجب صفة تعرض للفعل الواجب تقوم به فكل من الوضع والتكليف حكم بمعنى الانشاء قائم بالحاكم مستتبع لاثر قائم بغيره فقوله دام ظله لا معنى لكون التسبيبية فيما نحن فيه مجعولة الى قوله ولا نتعقلها صفة فيه بعض المؤاخذة نعم لا معنى لكون التسبيبية مجعولة فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لان المجعول بهذا الخطاب ليس سوى وجوب الصلوة واما التسبيبية المستفادة منه فهى امر منتزع منه فمن امر منتزع منه مخوا نتزاع الطلب ولكون المامور مطلوبا ومن البين انه لا معنى لعد المفاهيم المنتزعة من جعل الحكم مجعولة حتى يتكلم فى استقلال جعلها وعدمه ولعله المراد بقوله فيما نحن فيه واما نحو قوله الدلوك سبب لوجوب الصلوة فظاهر هذا الخطاب انه لا يقتضى جعل شئ تكليفى ولا وضعى لان ظاهره الاخبار عن التسبيب بمعنى اقتضاء الدلوك وجوب الفعل مع اجتماع شرائط التكليف فلا جعل فيه ولا خطاب والخطاب الشرعية المستفادة منها الاحكام الوضعية لا تتجاوز عن القسمين فاما ان يكون من قبيل اقم الصلوة لدلوك الشمس او من باب الدلوك سبب لوجوب الصلوة ولا معنى لجعل التسبيبية فى شئ منهما كما عرفت نعم لو بنى على مذهب الاشعرى من عدم مناط الاحكام للمصالح الواقعية وجب جعل نحو قولنا الشارع الدلوك سبب لوجوب الصلوة على الانشاء فيجرى مجرى قوله جعلت الدلوك سببا او قوله العسل دليلا لان الجعل على الاخبار عن الواقع كذبا لا واقعية له بناء على ذلك المذهب واما بناء على مذهب العدلية من ورود الاحكام وضعا وتكليفا للصفات الواقعية فلا ضرورة الى صرف القضية عن ظاهرها الى الانشاء لان وجوب الصلوة عند الدلوك لا يتدان يستند على هذا المذهب الى صفة ما تنزع لاجلها الانسان فى زمن الدلوك مقتضية لحسن الفعل الملزم بكون بها الدلوك سببا فتثبت لصفة التسبيبية منها **والحاصل** انا لو بنينا على مذهب الاشعرى كانت معنا من الخطابات الشرعية الواصلة الينا الخبرية وما يجرى مجراها مثل الطهارة شرط للصلوة لا الخطابات المتضمنة للتكاليف فى وقتنا وحالنا هذا الحاكم واضعة منتزعة من الانشاءات الوضعية المغايرة لانشاءات التكاليف قائمة بالحاكم واما على مذهبنا من ورود الاحكام وضعا وتكليفا عن المصالح والمفاسد الكامنة فى الاحكام الشرعية التكليفية ويكون الخطاب الوضعى اخبارا عن الصفات الواقعية وعن الامور الانتزاعية من التكاليف فلا يذهب عليك ان قوله دام ظله خصوصا عند من لا يرى الى اخر الاحكام الخ غير منافى لهذا التفصيل لان الخصوصية الملحوظة فى هذه العبارة ناظرة الى انكار كون التسبيبية مثلا صفة مخلوقة فيه ثم فى التسبيبية احد الضمين المذكورين من الخطابات

الوضعية

الوضعية وهو ما كان من قبيل اقم الصلوة لدلوك الشمس في الاشتمال على التكليف عند وقت وحال والخصوصية في مثله
واضعف اذ على القول بانا لم نر الاحكام امكن دعوى صغرى في الدلوك مشتبهة للطلب كما وجد لهذه الدعوى على القول بعدم الانفاظر
فانكار جعل السببية في مثل هذا الخطاب اوفق على مذهب الاشعري من مذهب العدلية واما ما ذكرناه فانما هو في القسم الاخر
اعني ما كان من قبيل الدلوك سبب الاشتمال على الاحياز فان الامر فيه بالعكس لان انكار استفادة جعل السببية منه اوفق
بمذهب الامامية من مذهب الاشعري كما عرفت وجهه ثم ان بعض الاكابر استدل على بطلان اقتضاء الاحكام في التكليف بما
لا اساس له لمجال النزاع فقال وكان حاصل ما قالوا ان الحكم الوضعي والتكليف مختلفان من حيث المفهوم ومن حيث التعلق
والشرط ومن حيث المحل فلا وجه لارجاع الوضع الى التكليف والا لزم اقتضاء الاحكام في الثلثة لرجوع الحرمة والوجوب الى حكم واحد
كالتدب والكراهة قلت قد عرفت ان مدعى الاقتضاء لا يدعي اتحاد مفهوم الوجوب ومفهوم السببية ثم ربما يوهم بعض
العبارات كما في المنهاج من الناس من ذهب الى رجوع الوضع الى التكليف وهذا غير صحيح في الاتحاد المفهومي كما ظاهر خصوصا
اذا كان المراد بالوضع والتكليف خطابهما لان مفهومهما ان الدلوك بالرجوع حج ليس بذلك البعيد اذ لا معنى لرجوع خطاب الى خطاب
الا من حيث ملاحظة الغرض المقصود ومن الواضح ان الغرض من قولنا الشمس دلوك سبب لوجوب الصلوة ومن قولنا اقم الصلوة لدلوك
واحد وانما ذكر من اختلاف الوضع والتكليف شرطا فهو ايضا غير واضح لان الوضع ايضا تابع لشرائط التكليف ولذا لا يتصور
الخطاب الوضعي الشرعي في حق المعدوم والبهائم ودعوى عدم التعقل في مثل حق الصبي والمجنون ممنوعة بوجوب مراعاة حال
البالغ والافاق واما حال المولى فلوان المجنون ممن لا يرجى افاقته فقوله لم يفرض له ولي قابل التكليف لم يتعلق عليه خطاب الوضع ايضا ومن
جميع ما ذكرنا يعرف النظر في سائر ما ذكره والله الهادي بقي شيء وهو ان بعض المعاصرين نقل عن بعض الشراح في
المسئلة مثل جريان الاستصحاب على القول بجعل الاحكام الوضعية وعدم الجريان على القول بعدم الجعل عند من يرى
اختصاص الاستصحاب بالاحكام الشرعية وهو فاسد لان الاستصحاب على هذا القول يلاحظ بالقياس الى التكليف الملازم
للوضع غاية الامر ان ذلك التكليف يكون تعليقيا والاستصحاب كما يجري في التكليف التنجيزي كذلك يجري في التعليقي على ما هو
المحقق في محله مضافا الى ان المراد بالحكم الشرعي في مسئلة الاستصحاب مطلق ما من شأنه الاخذ من الشرع سواء كان حكما
او صفة او شيئا اخر فانا بلا للبقاء مؤثر في فعل المكلف اللهم الا ان يقال لا نعقل لتعليقية الحكم التكليفي معنى الا الملازمة
المجعولة الموقوف وجودها على القول بمجعولية الاحكام الوضعية فمنشأ عين التعليقية فليتدبر انتهى حكم موجود في الذهن لكن
حتى يستصحب فافهم والله الهادي

المقصد الاول من المقاصد الخمسة

فيما يتعلق باحوال مشتركات الكلام والمشتركات الكلامية الامر والنهي والمفهوم والمنطوق والعموم والخصوص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد فيه مطالب

المطلب الاول

في الامر وهو جمع الامر بمعنى القول لا الفعل لان البحث عن الامر بمعنى الفعل ليس من مقاصد القوم في هذا المقام وان جرى ذكره
في كلامهم تبعا ولذا اقتصر غير واحد على البحث في الصيغة وقد تبعناهم في هذا الجمع والاولى تركه لعدم تعلق غرض الاصولي
ببيان اقسام الامر مع ما فيه من المؤاخذة المنقولة عن ابن الاثير والعتبري وناباذي من ان فعل يجمع على فعول كالوقوف
ولا يجمع على وزن فواعل وانما يجمع بذلك فاعلة وتوجيه بعض المحققين له بتأويل معرفه الى وزن فاعلة كما مر وناهيك على
سبيل المجاز من باب استناد الشيء الى المحل الا لائق مبني على جواز بناء الجمع من المجاز ان وقد سبق في علائم الوضع انكار جماعة لذلك
حتى جعلوه علامة الحقيقة وانكان على خلاف التحقيق نعم لو جعل ذلك من الى استعارة المكتبة سلم عن هذه المناقشة لعدم كونها
مجازا على التحقيق المتقدم في بابه الا ان ينفى الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل والعقلي في بناء الجمع منه جوازا ومنعا وفي هذا
المطلب ابحاث في ضمن بدايع بدعة مادة الامر جامدة في الاستعمالات لغة ان فتشت الحاجة الى تغيير حقيقتها عن مجازاتها
حتى ينفع فيها الشمل على تلك المادة بحق وامن الغريزة من الخطابات الشرعية كذا بدستور وانكان البحث عن المواد لا يتعلق به كثير
عرض للاصولي منها القول المخصوص من المعدود من الكلام الذي اختلف في تفسيره الى اقوال اثنى عشر وهذا الاطلاق كثير شايع ومنها
طلب الفعل على وجه الاستعلاء سواء كان بالقول ام لا وهذا الاطلاق على شيوعه ايضا لم اعثر على من تعرض له سوى بعض من يجول
على هذا الشرح في نحو المقام ومنها الفعل والصنع نحو انجبين من امر الله اي من فعله وصنعه وتمثيله بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
ويجري في البحر بامره كما سلف عن بعض ليس في محله ومنها الفعل العجيب نحو قوله تعالى فلما جاء امرنا كما ذكره بعض المحققين وفيه
نظر ومنها الشان نحو وما امر فرعون برشيد ويمكن ان يجعل من ذلك قوله تعالى انجبين من امر الله ايضا ومنها

الحال

المحال بقي امران مستقيمان يحالة منتظم ذكرهما بعض والاولى الاقتصار على احدهما **ومنها** الحادثة كما في القاموس **ومنها** الغرض بقول جئتك لامر كذا **ومنها** الشئ كما يقال شغلني امر وجرى على اليوم ويمكن ارجاع سابقه اليه **ومنها** الفعلة مخصوصة بامر ويمكن ارجاعه الى القول كما ذكره في غاية المرام بدليل قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون **ومنها** الصفة **ومنها** الفعل النحوي الخاص سواء استعمل في الطلب ام لا **ومنها** المصدر وهو التكلم بالقول المخصوص وهذه الاربعة ذكرها بعض مقتصرا عليها بعد القول المخصوص وربما يظهر التتبع استعمالات اخر مغايرة للاربعة عشر لكن الظاهر انها لا تخلو من المغايرة المباينة الا ان يزيد على اربعة **احدها** المعنى المصدري الذي يقتضيه القياس **والثاني** هو المعنى الاسمي الذي هو القول المخصوص **والثالث** الطلب القائم بالنفس **والرابع** القدر المشترك بين القسمين الاولين ولا يمكن القول باندراج ذلك الاخير تحت ذلك الجامع لانه ليس مطلق الفعل ومطلق الشئ والا لزم القول بعدم كونه موضوعا لخصوص المعنى المصدري بل القدر المشترك بينه وبين الكل وهو باطل بالبداهة ولان ذلك الجامع معنى جامد لا يصلح للاشتقاق منه فيلزم القول بان لفظ الامر لا يتصرف باعتبار معناه الحقيقي بل باعتبار معناه المجازي وايضا يلزم ان يكون استعماله في المعنى المصدري مجازا وضعفها واضح ومنه يتضح سقوط ما عن الامدي وجماعة من اشتراكه معنويا بين القول المخصوص والفعل لما فيه من الحذف وبين ما عنى الالتزام بما نبه في خصوص القول لعدم جواز الاشتقاق بالنظر الى المعنى الموضوع له مضافا الى عدم صلاحية ما جعلوه جامعا لذلك لما مع المتوهم في المقام امور ثلاثة واربعة الشان والصفة والمفهوم والموجود احدها والكل باطل لان الالتزام بهذا التكلف انكان لاجل الاستراحة عن محذور الاشتراك والتجوز فمن غيرهما صلة لان استعمال الامر في الشئ ايضا مرتبة ما ان يقال باشتراكه بينه وبين ذلك الجامع وهو كذلك على ما فرد ويلتزم بكونه مجازا ولا يمكن القول بالاشتراك المعنوي لان مفهوم الشئ اعم من المفاهيم المزبورة فلا يمكن جعله من مصاديقها وارجاع الشئ الى الشان في موارد استعماله مع انه قلما يمكن ليس بارجى من العكس وانكان لزعم تمام الدليل فهو واضح منشأ كما لا يخفى نعم لو جعل الجامع هو الشئ امكن وكان وجيها لخواص الحقيقة فيما اظهر منها في المفاهيم المذكورة ولذا ذهب ابو الحسين في محكي النهاية الى اشتراكه لفظا بين القول والشان والصفة بجعل القول والشان كلا منهما في عرض الاخر ولم يجعل الشان فردا مشتركا بين القول وغيره لكن فيه ما قدمنا من عدم مساعدة الوجدان على جعل استعمال الامر في القول منسبكا من الامر بمعنى الشئ من باب استعمال الكلي في الفرد وايضا قد سبق في طي ابن الوضع ان اختلاف الجمع باختلاف المعنيين دليل على حسب الاثار والاعتبار على عدم اندراجهما تحت الجامع وعدم اتحاد ملاك الاستعمال فيهما وان لم يدل على اشتراك اللفظ بينهما لفظا كما ذهب اليه غير واحد حيث جعلوه دليلا على الاشتراك كل ذلك مع الاغماض عما في المقام من دعوى كثير من الائمة الاتفاق على كونه حقيقة في القول بخصوصه فضلا عن القول بعد وضع الامر لخصوص القول وانه موضوع لمفهوم مشترك بينه وبين ما عداه في المسئلة قولان اخران احدهما الاشتراك لفظا وعزي ذلك الى السيد وجمع من الفقهاء والثاني انه حقيقة في القول خاصة ومجاز في ما عداه وهو المشهور وعليه الاكثر ونسبه في المنية الى اكثر المحققين والاظهر عندنا هو الاشتراك بين القول والفعل الجامع بين سائر الاستعمالات وفاقا لبعض المحققين **لنا** على ذلك شيوع الاستعمال المسلم في الفعل والشان والحال وما اشبهها على حد استعمال اللفظ في الحقيقة من التبادر عن القرينة والخلو من اللطائف والنكات الموجودة في المجازات مع عدم ظهور علاقة ظاهرة بينها وبين القول مصححة للاستعمال فيندرج المسئلة في حكم متحد المعنى الذي لا خلاف معتد به في كونه الاستعمال فيه دليلا على الحقيقة كما اسلفنا تحقيقه في محله لان الالتزام بمجازيته يؤدي الى القول بكونه مجازا بلا حقيقة للقطع بعدم حقيقة اخرى لمادة الامر حتى يلاحظ العلاقة المعتبرة في المجاز بالقياس اليها **واعجب شئ في المقام ما نقل عن بعض الاعلام** من ان العلاقة هي المشابهة في المصدر عن الفاعل لان هذه العلاقة موجودة في اسماء الافعال كلها فلا بد من الالتزام بمقتضاه اطلاق بعضها على بعض كاطلاق الضرب على الاكل مثلا بملاحظة تلك العلاقة مضافا الى عدم اختصاص القول المخصوص بدليل لا يجري في الفعل والشان مثلا ودعوى انسباق الذهن عند التجرد عن القرينة كما في قولك زيد يحسن امره ممنوعة بل الظاهر توقف الذهن بينهما ابتداء وبعد التأمل في موارد الاستعمالات وهو علاقة الاشتراك وبهذا يخرج عن حكم اصالة عدم الوضع مضافا الى معارضته باصالة عدم الوضع لمعنى اخر فتساقطان فيبقى اصالة عدم ملاحظة العلاقة سليمة عن المعارض هذا هو الاستدلال الصحيح عندنا وقد يصحح بمنع استعمال الامر في الفعل باجماع موارد استعماله فيه كقولك ما امرنا الا واحدة كلمح البصر الى القول بنحو من التكلف كما لا

بقول

بقول لم انما امر اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو نقض بالاضرام لانا لا نسلم ان الاستعمال فيما عدا القول غير مختص بالفعل كما في الامر المذكور وانكار ذلك مكابرة للبديهي وهو كاف في المدعى اذ المقصود في المقام اثبات الاشتراك في الجملة وتزييف كون الامر متواطئا بين القول وغيره او حقيقة ومجازا واما تعيين المعنى المقابل للقول فيأتي الكلام فيه ومما ذكرنا ظهر ان المقام ليس مما يرجح فيه المجاز على الاشتراك لاختصاصه بما لا يستلزم ترجيح المجاز به بل الجاز فيه حقيقة والحقيقة المجهولة وهذا وربما استدل على الاشتراك باختلاف الجمع وقد عرفت ضعفه لان غاية ما يدل عليه الاختلاف بطلان الاشتراك المعنوي واما ثبوت الوضع للمعنيين فلا بد فيه من القياس او دليل اخر من اصل او امارة **حجة القول** المشهور تبادر القول عند الاطلاق وقد عرفت ضعفه وصحة السلب عن الفعل بقال ما امر زيد بل فعل وفيه ان التعريف والاشتقاق انما يلحقان لفظ الامر المراد القياس الى معناه القولي والطلب بناء على كونه حقيقة في الاخرين كما عرفت واما الامر بمعنى الفعل فهو اسم جامد لا يلحقه التعريف والتصرف مع ان لفظ الفعل مما يتصرف فيه هو ان لفظ الامر موضوع للحدث بملاحظة نفسه وتجرده ولفظ الفعل موضوع لذي من حيث صدوره عن الفاعل ومن الواضح ان الحدث اذا لوحظ بالاعتبار الاول يكون كالجامد وعدم التصرف وانما يتصرف ملحوظا بالاعتبار الثاني فحيث ما يعرضه بعض التصرفات يكون المراد به غير الفعل المقول وبعض سلبه عن الفعل ولذا لا يجوز سلبه مجردا عن الجهة فلا يقال للفعل ليس بامر بل لانه من باب نفي احد المتلازمين واثبات الاخر واستدل بعض القول من السادة على الجواز بما لا يجري الا في الفعل وحاصل ما ذكره بعد ادعاء تبادر القول عند الاطلاق وصحة السلب عن الفعل كما يقال ما امر بل فعل انه لو كان حقيقة في الفعل لصح اطلاقه على كل فعل مثل الاكل والشرب بصح الاشتقاق منه كما يصح الاشتقاق من لفظ الفعل كما انه بمعنى القول كذلك يقال امر يأمر ما مور كما يقال قال يقول قائل ومقول **اقول** وما ذكرنا في الجواب عن صحة السلب يظهر ما فيه من الاشياء والفشار الا ان مراده من قال بانه حقيقة في المعنى الاسمي اعني نفس الفعل من حيث ملاحظة ذاته وهو حاصل الفعل المصدري كالاكل والحبض وكذلك لفظ الامر اطلاقان يراد بواحد منهما المعنى المصدري وفي الثاني ما يحصل من المصدر ومن البين ان الاستدلال انما يتأتى بسيرا وبلا زمه بالمعنى الاول دون الثاني فما اختلط عليه الامر ثم ان التصريف انما يلحق لفظ الامر بمعنى الطلب او بمعنى الحدث المصدري لا بملاحظة القول المخصوص اعني الصيغة لانه غير صالح للاشتقاق كما تقدم ولم يقل احد بان الامر حقيقة في مدلول قال حتى يكون معنى امر يأمر معنى قال يقول قائل نعم هذا الكلام خيط بين ثم ان القائلين بالاشتراك اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الاخر المعنى المقابل للقول هو الفعل وقيل انه مشترك بين القول وبين الشان والغرض وادرج الفعل في الشان وهو منقول عن ابي الحسين البصري ونقل عنه في المنهج الاشتراك بين القول وبين الشيء والصفة والشان والطريق وقيل هو خبره المعارج ايضا والاظهر ما ذكرنا من كونه حقيقة في القول المخصوص وما يتم المعاني المذكورة لان منها ما يمكن ارجاعه الى البواقي ولعله الشيء وقد تقدم ان الاشتراك المعنوي فيها لو تعدد المستعمل فيه وكان احدها جامعا بين الباقي اولى من الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز واما اخرجنا الثلاثة الاول عن ذلك الجامع لقيام الدليل عليه لان استعمال الامر في المعنى المصدري ليس باعتبار كونه من مصاديق الشيء والآلة بل لحفظ التصريف ولعل هذا معلوم لا شبهة فيه وكذا الحال في القول المخصوص والطلب ثم الظاهر ان كلا من الحدث والقول معنى حقيقي للامر وانكار اطلاقه على القول الكاشف عن الطلب مبني على ضرب من التجوز في ابتداء الامر الا انه في العرف صار حقيقة في ذلك القول فلفظ الامر من الالفاظ المشتركة بين المعنى الوصفي وهو المعنى المصدري والاسمي وهو القول المخصوص بظهور اشتراك لفظ السيل والحيض بين المصدر بين الماء والدم المعهود بين وبعد تبادر مضاف الى اضافة الى اعتبار الاشتراك بل الظاهر ان معنى الامر عرفا هو المعنى المصدري حاصلا عن الطلب القولي واطلاقه على نفس القول بملاحظة نفسه لا بملاحظة صدوره من الامر ليس الا كاطلاق سائر المصادر فان المصدر مستعمل في المعنى الذي يعتبر عنه بالمفعول المطلق مطردا بان يضرب ضربا وهكذا وهذا ليس مبنيا على اشتراك لفظ كما يظهر بالتأمل واما الفعل المعهود بين النحويين فعده من الاطلاقات غير العرفية كما فعله بعض الافاضل في غير محله اذا الظاهر انه من مصطلحات النحويين وربما يظهر من المحقق القمي قده ان الامر بمعنى القول انما هو من اصطلاح العلماء وليس من معاني غير العرفية واللغوية وفيه منع واضح اذ الظاهر ان الامر في العرف ايضا من اقسام الكلام كالمتبادر من الكذب ومثل لفظ الكلام فانه حقيقة عرفا فيما يتكلم به كما انه حقيقة في المعنى المصدري فالامر والنهي والصدق والكذب ايضا عرفية في معنيين احدهما الحدث وهو المعنى المصدري والثاني الاقوال المخصوصة من الخبر والانشاء فانهما ايضا كذلك فقد عرفت اختصاص المعنى العرفي للفظ الامر في خصوص المصدر كما يظهر من المحقق القمي قده بجعل القول المخصوص من مصطلحات العلماء غير

في الفعل انه حقيقة

وانحصر

في بيان حد مادة الامر

واضح ثم قلنا انا تعرفنا عند ظاهر كلمات القوم ان معناه المصدري ليس مغايرا للقول المخصوص لان القول بمعنى حدثي مصدري فهو بهذه الحيثية متعدد من معاني الامر بملاحظة نفسه وكونه اسم جامد ويؤيده تعريف بعضهم للقول المخصوص عليه العالي بالقول لكن الانصاف ان ما ذكرنا من اطلاقه تارة على المصدر واخرى على نفس القول امر غير خفي ويدل عليه ملاحظة الحمل والجمل على التعريف المذكور بان الامر اسم للقول وتفسيره بالطلب غير صحيح ومما يؤيد كون القول معنى عرفيا للامر معنى اصطلاحيا ان الداعي الى البحث عن مادة الامر كما صرح به بعض اشتمال الكتاب والسنة على هذا اللفظ ومن الواضح ان هذا الداعي لا مساس له ببيان معناه الاصطلاحي مع ان البحث في المادة والهيئة على نسق واحد ومن الواضح ان الكلام في الهيئة انما هو في المعنى العرفي كل ذلك مضافا الى ما في احتجاجاتهم على التعادي الاتي من التعلق بالامارات العرفية **وكيف كان** فان بنينا على ما قلنا فالامر كما ذكرنا من اشتراك الامر بين القول المخصوص والمعنى المصدري اعني التلفظ بذلك القول حتى انه اذا قيل امر بامر امرا حمل على انه تكلم بالقول الدال على الطلب واما نفس الطلب فالظاهر ان الاستعمال فيه بناء على ذلك منسبك من القول فيكون مجازا لاولوية المجاز من الاشتراك الان يقال احد الاشتراكين لازم اما الاشتراك بين القول والمصدر او بين القول والطلب لان القياس لا يقتضي الاشتقاق من نفس القول كما عرفت فلا بد من الالتزام بالاشتراك او القول بان مشتقات الامر ماخوذة من الامر بمعنى الطلب مجازا وهو بين البطلان لان الاشتقاق في الصيغة من المبدء المجازي مع عدم معهوديته في العرف واللغة ذهب غير واحد الى عدم جوازه حتى جعلوه من علائم الحقيقة كما مر غير مستقيم هنا لان كل احد يعلم بان مشتقات الامر ليس كذلك وان بنينا على ان القول حقيقة اصطلاحية كاللفظ والمشتق والجمع والعام والخاص والمجاز واشباهها تعين ان يكون معناه العرفي هو الطلب خاصة اذ ليس له حقيقة اخرى عند الحذر لاشتراك الامر في الطلب والارادة الحتمية من مجاز الله العادي **بديعة** اختلفوا بعد الاتفاق على كون الامر حقيقة في القول المخصوص في جهات **الاولى** في حده وقد اختلفوا فيه على اقوال شتى وانه يبدو منشا الاختلاف كلا وجل اختلاف ارائهم في حقيقة المحدود فقيل الاختلاف هنا على حد الاختلاف في ساير الحدود وحيث ان النزاع في غير المقام يرجع الى المؤاخذة في طرد الحد وعكسه بعد الاتفاق على حقيقة المحدود وفي المقام يرجع الى الاختلاف في حقيقة المحدود من حيث مراعات بعض الاشياء فيه شطرا او شرطا فالاولى الاقتصار بذكر مواضع الخلاف عن التحديد لانه يتفرع على معرفة ما هو داخل تحت المسمى وخارج **فنقول** مفصلا للمقالات الامر عبارة عن القول الدال على الطلب وهذا القدر مما اتفق عليه الكل حتى الاشعري لان القول بالكلام النفسي ليس انكارا للكلام اللفظي بل ادعاء لكلام اخر خارج عن اللفظ فكل من الطلب والقول معتبر في مفهومه عرفا بشهادة جل الامارات او كلها بعد الاتفاق في الحقيقة سواء كان ذلك القول صيغة افعل وغيرها فتفسير المعتزلة بقول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه فاسد ومنزل على المثال لكل كاشف قولي عن الطلب وبه يندفع بذلك جل ما اورده عليه العلامة في النهاية او كلها لابتنائها على عدم مراعات الطلب واما الكاشف الفعلي كالاشارة والكتابة فليس بامر قطعا نعم ربما يطلق على الطلب المنكشف منها الامر ايضا كما في امر الامير بكذا اذا دفع الى معتمده لكنه بضرب من التوسع والمجاز لان الامر قسم من اقسام الكلام والكتابة ليست من الكلام واما الاشكال والخلاف فامور **الاول** انه هل يعتبر في مفهوم الامر زيادة على الامرين ان يكون الطالب عاليا او مستعليا او لا يعتبر شئ منهما او يعتبران معا او يعتبر احدهما اقوال والاظهر عندنا هو الاول وفاقا للمحكي عن السيد والشهيد وجماعة من الاصوليين وجمهور المعتزلة فهنا مقامان **احدهما** اعتبار العلو وعدم كفاية الاستعلاء وهو مقتضى مقالة من اعتبر الامرين **والثاني** عدم اعتبار الاستعلاء اذا كان الامر عاليا بالنسبة الى المامور **واعلم** ان المراد بالاستعلاء هنا غير الوجوب المتنازع في اعتباره في مفهوم الامر كما ياتي وفسره بالتغليظ في القول والاولى احالته الى الوجدان دون البيان لان الاستعلاء في مقام الطلب امر يعرفه كل احد اذ العلو شئ واظهاره شئ اخر ولعل التغليظ في القول من جملة ما يكشف عن ذلك خلافا لما يظهر من المحقق القمي حيث ان الاستعلاء عنده هو الايجاب ولو صح ما ذكره لكان موافقا لنا في عدم اعتبار الاستعلاء لان اعتبار الايجاب في مدلول الامر صحيح لا شك فيه كما ياتي الكلام فيه **لنا على الاول** التبادر وصحة السلب عن طلب الداني ولو كان مستعليا واستقباح الحال بملاحظة ما ورد من الاخبار عن الطلب الصادر من الداني مع كون الغرض صرف الاخبار عنه دون ضم غرض اخر فلا يقال امر العالي بل تارة استعلى في سؤال ومع دليل على اعتبار العلو في مفهوم الامر وايضا على القول بكفاية احد الامرين لزم القول باشتراك الامر بينهما لفظا لعدم الجامع بين العلو والاستعلاء كما لا يخفى وهو بين الفساد ولذا لا يتردد الذهن بينهما عند الجهل بحال الامر والشك فانه ما لا

القول في بيان حد مادة الامر

مستعل بل ينصرف الى كونه عاليا وبنى عليه واحتج في المختصر وشرحه على كفاية الاستعلاء وعليه الاكثر كما قيل بان العقلاء بادر
الادنى بسبب اقتراح المولى فلو اشترط العلو لما كان آمرا وتبعهم على هذا الاستدلال غير واحد من اصحابنا المتاخرين ومنهم بعض
المحققين وهو عندي غير صحيح اما اولا فلان المستعلي يجعل نفسه عاليا وينزلها منزلة من يستعلي فالعلو المعتبر في مفهوم الامر
موجود في المستعلي ولو على سبيل الادعاء نظير اطلاق العالم على الجاهل الذي يدعي المتكلم علمه فانه لا شبهة في ان العالم اطلاقا
حقيقة لغوية ولو ادعاء مع ان المعتبر في مفهوم العالم صفة واقعية بخلاف الجهل الواقعي بالضرورة فان قلت هذا اعتراف
بما الزمن يكتفي بالاستعلاء لانهم يقولون ان العلو المعتبر اعم من ان يكون حقيقة او ادعاء وتكبرا قلت من يعترف
بما ذكرناه فلا يدان يلتزم بان استعمال لفظ الامر في طلب المستعلي حقيقة ادعائية لانا نقطع وهم لا يقولون بذلك بل يزعمون ان
صدق الامر في صورة الاستعلاء غير مبني على شئ من التنزيل والادعاء بل هو مثل الصدق في صورة صدوره من العالي ومرجع
كلامنا الى انا لا ننكر صدق الامر في صورة الاستعلاء لكنا ندعي ابتنائه على نحو من التنزيل والادعاء فيكون حقيقة ادعائية فافهم
فان هذا النحو من الصدق لا ينافي ما ادعيناه من صحة السلب بخلاف ما يقولونه فان صحة السلب لا تجامعه كما لا يخفى واما ثانيا
فلانا نجد بابا استقباح العقلاء استقباحهم القول الصادر من الداني على سبيل الاستعلاء كصيغة افعل فهو مسلم بل هو من
الاستكبار والمذموم في القرآن على ابليس لعنه الله نعم والكثر لا يجدي اذ لا مناص لنا بالمدعى وهو صدق مادة الامر بمجرد الاستعلاء
وكذا الوجدان يساعد استقباحهم قول الداني للعالي انت مامور بكذا لا قبح ذلك باعتبار دلالة على علو الداني نفسه عاليا بحكم
دلالة لفظ الامر على ذلك وهو عين الاستعلاء والاستكبار القبيحين وانا نجد ان اهل اللسان يعترفون عن طلب الصادر
استعلاء بلفظ الامر فرفع استحداك مقدمة الذم والاستقباح كما لا يخفى على المتدرب يرد عليه ان غاية ما يلزم من ذلك ثبوت
الاستعمال وهو اعم من الحقيقة ولو بنى على ظاهر هذا السند من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا ومع شيوعه واستمراره
لم يبعد في المقام بعد لان التعويل على ظاهر الاستعمال انما يصح اذا لم يعارضه قوي منه من العلائم وقد عرفت ان تبعة سلب الامر
عن القول الصادر من الداني على سبيل الايجاب مستعليا وهذا اصل نافع يجب امساكه وادعاء الذي كل ما يرد في الاستعمال
الدائر من تعارض النفي والاثبات كما اذا قيل للبليد انه انسان واخرى انه ليس بانسان فانه لا يتاح من تقديم جانب النفي حيث
ان الاثبات يجري فيه ما لا يجري في النفي من الاحتمالات المبنية على ضرب من المجاز كالمسامحة والتنزيل والادعاء والتشبيه
وغير ذلك مما يبعد ويمنع وجوده في النفي فتدبر وربما استدل بهذا الدليل كما من المعترف على عدم اعتبار العلو في مفهوم الامر
فهو مما استدل به على طرفي النقيض ولعل نظرهم الى ان الذم والاستقباح انما هو على شئ يرجع الى اللفظ وحاصله تغليط
اهل العرف قول الداني للعالي افعل على سبيل الاستعلاء والتغليط لا يكون الا باعتبار انتفاء الوضع وعدم العلاقة
فبان الاستعمال الغلط لا يصلح للذم وتقبيح العقلاء مضافا الى امكان ابداء علاقة الفضاء هنا وقد يستدل على عدم اعتبار
العلو وكفاية الاستعلاء بما ذكره العلامة فقه في النهاية من اطلاق الامر على طلب الداني في قوله نعم حكاية عن فرعون انه قال
لقومه ماذا تامرون وفي قول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من النوبخي قتل بن هاشم وفي قول يزيد
بن صعصعة لمعاوية ولن تقوم امر تكوا امري بمنعرج اللوى وهل يستبان الرشد الا من الغد وفي قول ابن المنذر لبهلبان المهلب
امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وفيه بعد الغض عن عدم نهوض الاستدلال
باثبات الوضع ما ذكره السيد في المحصول من ان قول فرعون كان لاسماع الملا قلوب القوم حين سماع بر الخداع لمحض النصح
في مقام الفتنة وتحقير قول ابن العاص كان في مقام المكاشرة والمضاحكة وكم لك من مثلها وان شئت فانظر الى قصيدته
التي يقول فيها نبئت بجاورة الاشتر ويحق على دعوة الجندل ودفتك المنبر الشخص بلا حد سيف ولا متصل
الى ان قال لعمر الله وابن الثريا وابن الثرى وابن معوية من علية وهكذا جميع ما ورد من ذلك الاستعمال الات فهي محمولة على
الاغراض الزائدة من غرض التفهيم الذي يتوقف على وضع لفظ في غير موضعه الذي عينه الواضع هذا معنا في الان الاخذ بظاهر
الاستعمال الات هنا منافي لما الزم المستدل من اعتبار الاستعلاء اذ لم يعلم استعلاء الا في تلك المواضع ولذا استدل بها من
ذهب الى عدم اعتبار شئ من الامرين كالعنبري حيث وجد الاطلاق مجردة عن العلو والاستعلاء ودعوى ثبوت الاستعلاء
بقرينة لفظ الامر استكلاد وقد مر كما لا يخفى ولكان نستدل بهذه الاستعمالات على خلاف مقصود المستدل فنقول
انه لا يبعد ان مناف الابد صريح في ان قول فرعون ماذا تامرون كان لاجل الاستعلاء كما ذكره السيد فلو كان الامر غير موضوع

لطلب العالي فقط لم يحصل المقصود لانه يجوز ح مجرى قوله ما ذا تطلبون او تقولون او نحو ذلك مما لا يشك بعد عرض الاستفهام الذي هكذا تقول في قول عمرو بن العاص له فان كان مبنيا على المشاحكة فلو كان حقيقة في طلب العالي لما جاز له بناء ذلك على قوله امرتك لانه يكون بمنزلة طلبت منك وقلت لك وهكذا الى سائر المقامات فافهم **وامّا على الثاني** اعني عدم اعتبار الاستعلاء وكفاية العلو في صدق الامر على طلب العالي بالقول ولم يكن مستعليا نعم يجب في صدقه محافظة سائر ما يعتبر في مفهومه من الوجوب وغيره فلو كان الطلب المذكور على وجه التدب لم يكن ذلك امرا ومن ذلك يظهر فساد ما بنى عليه الاكثر من عدّ كفاية العلو واشتراط الاستعلاء استنادا الى بعد صدق الامر على طلب العالي اذا كان على وجه الدعاء بحيث لا يفسر دون من الماموريه استخفافا او على وجه الالتماس بادعاء المساواة فان خروجهما عن الامر من جهة انتفاء الوجوب هي الارادة الحتمية مع عدم الرضا بالترك لا من جهة انتفاء الاستعلاء اللهم الا ان يكون المراد بالاستعلاء الايجاب كما استظهره المحقق القمي ره وبنى عليه اقتضاء رغير واحد في مدلول الامر على الاستعلاء وعدّ المتعرض لاعتبار الوجوب صلا لكن يرد عليهم ح ان الاكتفاء بالاستعلاء على هذا المعنى يستلزم القول بصدق الامر على طلب الداني بالقول اذا لم يكن راضيا بالترك وهو واضح الفساد وظاهرهما لتهم ابيناهم عن ذلك **والحاصل** ان القول بعدم كفاية العلو وانه لا بد من الاستعلاء كما هو صريح العلامة رفذه في بعض كتبه وعزاه ان يرجع الى اعتبار الايجاب في الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك ح استدلالهم على ذلك بما عرفت من عدم صدق الامر على طلب العالي على وجه الدعاء والالتماس لا ثر على الرجحين غير مقرون بعدم الرضاء بالترك لكن يرد على القول بصدق الامر على طلب الداني مع عدم الرضاء بالترك وهو مما يقضي البداهة بفساده وان رجع الى اعتبار امر زائد على الايجاب يبطل الاستدلال المذكور لان خروج الدعاء والالتماس ليس لاجل عدم كون العالي فيهما مستعليا بل لاجل عدم كونه موجبا **فان قلت** نعم ذلك هذا بالحمل الاولي والالتماس والدعاء لانهما فيان عدم الرضاء بالترك فلا نهما فيان الايجاب بالمعنى المذكور اعني الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك لان كل طالب لا يرضى بترك مطلوبه سواء كان داعيا او ملتمسا الا اذا كان الطلب على وجه التدب فانما في عدم الرضاء بالترك هو كونه على وجه التدب لا على وجه الالتماس والدعاء وبالجملة الالتماس والدعاء والامر ان اشتمل الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك فضح الاستدلال المذكور اذ لا كثر في صدق الامر يجرد كونه عاليا ولم يلاحظ فيه الاستعلاء انتقض ذلك بالدعاء والالتماس الصادرين من العالي فانك لا ينتقض لانتفاء شرط الوجوب فيه وهو عدم الرضاء بالترك مدفوع بان المعروف فاضبر بوجود هذا الشرط في جميع اقسام الطلب غير المندب سواء كان العالي داعيا او ملتمسا لان الالتماس والدعاء عنوانان يعرضان للطلب بملاحظة مقام صدوره بملاحظة ما بينهما المختلفة من حيث الشدة والضعف بخلاف الوجوب والتدب فانهما صفتان للطلب بملاحظة القوة والضعف ولذا يدل عليهما القول الصادر من العالي وجوبا او ندبا بخلاف الاستعلاء والالتماس والدعاء فان نفس المقبغة الصادرة من العالي غير دالة على شئ منهما كما ستعرف اذ ثم فظهر انه لا بد في صدق الامر زيادة على كون الطالب عاليا من ان يكون مستعليا **قلت** لو صح ما ذكرت من اشتمال الطلب الصادر على وجه الالتماس والدعاء على عدم الرضاء بالترك كانا من اقسام الامر ايضا اذا كان الطالب عاليا يجب بحكم العقل والعرف اطاعته لان عدم رضاء العالي بترك مطلوبه سببا لزاما على المطلوب منه وهذا يكفي في صدق الامر على الصيغة الدالة على ذلك الطلب اذ لا يعتبر في الامر سوى كون الطلب بحيث يجب عقلا او عرفا اطاعته سواء كان الطالب عاليا لنفسه مساويا او الادنى او دانيا للاعلى ولذا لا يناقل اهل العرف في اطلاق الامر على طلب العالي بطريق الالتماس حتى يتبين لهم كونه على وجه الاستعلاء بل يطلقون على الاحكام الآتية الصادرة من الموالي الى العبيد اسم الامر من غير التفات الى احد الوجوه المزبورة فضلا عن احراز كونه على وجه الاستعلاء ومما ذكرنا ظهر ان ما ذهب اليه بعض اهل التحقيق من عدم صدق الامر على طلب العالي في صورة التذلل والاستخفاض مع المساعدة على عدم اعتبار الاستعلاء في مفهومه ليس على ما ينبغي لان الطلب المستتبع لوجوب الاطاعة بالعقل امر عرفي مطّرد غاية الامر انه بصدق على طلب الدعاء اذا كان في طلبه خافظا للجناح مستهجنا لطلب المامور ولا منافاة بين اجتماع الامر والالتماس في طلب احدهما على وجه الادعاء والتذلل والاخر على سبيل التحقيق فظهر ان تقسيم الطلب بالعقول الى الامر والدعاء والالتماس تقسيم من حيث الرتبة وبنى على ملاحظة انحاء الطالبين لا انحاء الطلب حتى يناقش في كل واحد من طلب العالي والداني والمساوي كما يوهمه ايراد بعض بركلام بعض اذ من الواضح عدم مساعدة اهل اللسان على صدق الامر حقيقة على طلب الداني ولو كان مستعليا

كما مر قبل الطلب المقرون بعدم الرضاء ان صدر من العالي سمي امرا وان صدر من الداني سمي التماسا ودعاء وسئولا وان صدر من المساوي سمي دعاء فالاقسام المزبورة هي اقسام الطلب بملاحظة احوال الطالبين لا بملاحظة حال الطلب وبملاحظة مقام صدوره هذا ولكن ظاهر جملة من العبارات يقتضي الفرق بينهما على الوجه الاول اعني من حيث اشتمال الامر على الالزام دون الالتماس والدعاء وليس بشئ والمعتمد هو الاول **وحاصله** ان الفرق بين الامر والالتماس انما هو بملاحظة حال الامر لا حال الطلب فان كان الطالب الغير الراضي بالترك عاليا كان الطلب حتما امرا وان كان دانيا كان دعاء واما الشفاعة فجعلها بعض اهل النظر قسما ثالثا وعندي ان الفرق بينها اذا صدرت من العالي لا مطلقا وبين السؤال عكس الفرق بين العالي والمستعلي بمعنى ان السؤال ان يكون الطالب دانيا في الواقع والشفاعة هي ان يكون دانيا جعليا فالعالي اذا خضع ونزل نفسه منزلة الادنى عد شفيعا وسيأتي فرق اخر بين الشفاعة وغيره فتلخص مما ذكرنا ان كل طلب يستقبح مخالفته شرعا او عقلا او عرفا فهو امر وحيث ان الاستقباح موجود في طلب العالي مطلقا مع عدم الرضاء بالترك سقطا اعتبار الاستعلاء وكل طلب لا يستقبح مخالفته فهو ليس بامر وحيث ان الاستقباح منحصر في طلب العالي سقط الاكتفاء بالاستعلاء ومما ذكرنا ظهر رجحان الاقوال الثلاثة وبقي شئ وهو ان العلامة ذكر في النهاية بعد الفراغ عن البحث عن الصيغة وجعل من جملة ما بحث فيها مسئلة اعتبار العالي في الفاعل وهذا ربما يوهم ويدل على ان النزاع على القول بها معتبرة في مدلول الصيغة التي هي مسمى المادة وصرح بعض المحققين بخلافه حيث قال العلو والاستعلاء انما يعتبران في مفهوم الامر لا في مصداقه اذ لا دلالة لها على شئ من الامرين وانما يدلان عليهما لفظ الامر بمفهومه ولعل هذا هو الاقرب فلا بد من حمل كلام العلامة على ذلك وهذا نظير لفظ الصدق والكذب فانه يعتبر في مفهومهما مطابقة الواقع وعدمها ولا يعتبر في مصداقهما شئ من الامرين فلا الكلام الدال يدل على المطابقة لا الكاذب يدل على المخالفة وما قيل ان الصدق هو مدلول الكلام وانما المخالفة للواقع احتمال يدركه العقل كلام ظاهري ساقط في النظر الصحيح لانه قال مخالفة المفهوم للمصداق امر غير معقول فكيف يعتبر في مفهوم اللفظ شئ لا يعتبر ذلك في مصاديق ذلك المفهوم لانا نقول نتصور نفس القول مصداقا للامر سواء قصد والمراد كون القول المخصوص مصداقا للامر كونه صادرا من العالي او المستعلي على ان يكون القيد داخلا والقيد خارجا وهكذا الكلام في الصدق والكذب فانهما موضوعان للخبر من حيث مطابقته ومخالفته للواقع فنفس الخبر مع قطع النظر عن الخبيثة المزبورة ليس مصداقا للصدق او الكذب والله العالم

الأمر الثاني من الامور المختلف فيها الوجوب فذهب جماعة من الاعلام الى انه لا بد في صدق الامر وزيادة على كون القائل عاليا او مستعليا ان يكون الطلب الصادر منه على وجه الالزام والحتم بل في شرح الزبدة ان عليه الجمهور واكثر الاصوليين من اصحابنا ويشهد له ما يترائى من التشيع فانا لم اجد من الاصحاب من صرح بان الامر موضوع لمطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي بالقول نعم ظاهر بعضهم للامر بمعنى القول بالطلب يقضي بذلك ولعل الوجه في نسبة صاحب المحصول الى اكثر الاصوليين القول بعدم دلالة الامر على الوجوب ويحتمل ان يكون مراده بالاصوليين غير اصحابنا فيرتفع التنافي بين ما في المحصول وما في شرح الزبدة اذ لا تنافي بين ذهاب اكثر اصحابنا الى الاول وذهاب اكثر الاصوليين مطلقا الى الثاني ويؤيده ان القول الثاني هو مذهب الحاجبي والعضدي حيث صرحا بان المندوب ثم مورد بل نسب العضدي الى اكثر المحققين وكيف كان فالاظهر عندي هو القول الاول وفاقا لجملة من اعاظم المتاخرين **لنا على ذلك** بعد التبادر وصحة التسلب عن المندوب بغير صيغة افعل تتبع موارد هذه الكلمة في الاستعمال ان الدائر كقوله تعالى لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله بريرة حين شفع في مراجعة من كانت تحت بعد عتقها انما انا اشافع وقوله العصاة بحين امرهما يوم غدير خم ان يسلموا على علي بامرة المؤمنين امر من الله ورسوله وقول الشاهدين في قصة حين استخبره عما صنع بعمرو بن عبيد فاعتذر باقي اجلك واستحيك ولا يعمل لساني بين يديك ونعم ما اعتذر رضوان الله عليه اذا امركم بشئ فافعلوا حيث عبر عن ارادته المحضة بلفظ الامر ولو بمعونة ظهور صيغته فافعلوا في الايجاب ما دل من ذلك كله على تطابق التهديد والمذمة على مخالفة الامر في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك **ومن هنا** ذكر بعض ان لفظ الامر لو لم يكن ادل على الايجاب من الصيغة فليس باقل واستعماله في المندوب ليس باكثر من استعمال الصيغة فيه ولذا رد بعض اهل النظر ابطال الاستدلال بها على كون الصيغة للوجوب بان تبادر الوقف الاستدلال بها على سبق الامر على الصيغة المطلقة المجردة وهو يتوقف على اثبات كون الصيغة للوجوب فيجعل اعتبار الوجوب في مدلول

الامر

الامر من مقدمات المسئلة لانّ غاية ما هو المعلوم فى تلك الموارد استعمال الامر فى الايجاب وهو غير نافع الا على طريقة السيد لانا نقول ليس الاعتماد فيها على صرف الاستعمال بل مع ملاحظة كون الاطلاق مجردا عن القرينة بشهادة مبنى الكلام والاستعمال المجرد عن القرينة ليس بحجة كما لا يخفى على الحنفية خلاف وكيف يتعقل الخلاف فيما يقتضى به البداهة بعد ملاحظة كون الافادة والاستفادة مختصتين فى الوضع والقرينة فاذا اتفق الثانى بقرائن الاحوال مازعمت من تجرد هذه الاستعمالات عن قرينة الوجوب فى سند امّا الحديث الامر بالسواك فلوجهين احدهما قوله لولا اشق على امتى لامرتهم بالسواك فانه يدل على انه لا مشقة فى الامر المتدبى فيتعين ان يكون على الامر الالزامى والثانى امره بالسواك ندبا واما فى حديث بريرة فلان قوله انما امرتى بعد معلومية حبس الطلب الا لزامى يدل على ارادة الخصوصية وهو الالزام واما فى حديث هشام فلان قوله ع فعل قرينة لارادة الطلب الالزامى بناء على ما هو مبنى الاشكال من دلالة التعليق على الوجوب انكار معنى كما يجاب المستحب لانا نقول ان قوله لولا اشق غير صالح لما ذكر لان الربط الحاصل بين الشرط والجزاء يتوقف على معلومية تصورهما للمخاطب قبل علمه بالارتباط لتأخر الربط عن المرتبطين بحسب الرتبة فلا يجوز ان يعول المتكلم فى علم المخاطب بطرفى الربط على الفاظ تقصر عن افادة ذلك الا بعد الربط وهذا اصل مطرد وهو ان الموضوع الواقعى فى القضية لا بد ان يكون اخذ معلوما للمخاطب مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له والا لزم الدور لان الحكم يتوقف على موضوع معلوم للمخاطب فلو توقف العلم بالموضوع على مجئ الحكم لزم الدور فافهم هذا فيما يقتضيه قاعدة الخطاب ولو خلية ونفسها والا فقد يخرج المتكلم كلامه عن حد المتعارف فيتكلم بقضية صورية يعنى يريد من الموضوع معنى يخفيها على المخاطب لا نصبا قرينة عليه فيلفظ به صورة اعتمادا على انتقال الذهن الى الموضوع الواقعى بعد القاء الحكم كقولك اسد فى الحمام عند تفتيش جميع القرائن فان لفظ اسد فى هذا الكلام موضوع صورى لان المستفاد منه ليس سوى الحيوان المفترس والمفروض عدم تعلق الحكم بالكون فى الحمام عليه فيكون موضوعا صوريا وذهبنا الى انتقال المخاطب الى الموضوع الواقعى بعد مجئ الحكم هذا ولعمرى لان يقول هذا القدر من الكلام ليس خارجا عن المتعارف لان جميع المجازات كذلك وهى بالغة فى افادة المرادات من الحقائق فكيف يكون خارجا عن المتعارف والاولى ان يجاب بان قوله لولا اشق لا مناقرة بينه وبين الجزاء اعنى لامرت ولو كان قرينة على المجاز لكان الكلام مثل ما لو بدل امرتهم بامرت مع ان المجاز هنا يرجع الى استعمال الكلى فى الفرد وقد تقدم فى غير موضع من تحقيقنا عدم وجوده فى شئ من كلمات العرب بما يقتضى المجاز فى مقام تشريع الاحكام غير موجود فليس استعمال الامر فى الالزام هنا الا لكونه موضوعا له واما الامر المتدبى بالسواك فهو ايضا غير صالح لعدم العلم بصدوره عن صدوره هذا الكلام وبما ذكرنا يظهر الجواب عما ذكر فى حديث هشام لان استفادة الوجوب من قوله فعلوا لم يستلزم محذور الدور كما يظهر بالتدبر واما ما ذكره فى حديث بريرة فهو واضح فاسدا لان الاستدلال بفهم الرسول ص من الامر معنى الايجاب ومن البين ان مبنى الطلبة بكون قرينة على ما فهم على تقدير وضع الامر لجنس الطلب كما ان التأكيد لا شبهة فى كونه استفهاما عن الخصوصية وعلى تقدير حمله على الاستفهام بناء على رجحان التأسيس على التأكيد يبقى فهم خصوصية الايجاب دون الندب بلا قرينة الا ان يقال بانصراف لفظ الامر الى الايجابى بعد معرفة ما فيه فانه كل ذلك مضافا الى امكان التعبير عن الخصوصية بلفظ موضوع للقدر المشترك له مقامات معلومة معهودة لبعض هذه الموارد منها كما لا يخفى على اهل الدربة بالمحاورات ومع ذلك كله فالعجب ان بعض المحققين تامل فى المقام بل ذهب الى القول الثانى وفاقا للمحكى عن الشهيد الثانى والبهائى والموجود فى التربة القول بعدم كون الندب مأمورا به نعم ان معنى الامر بالامر بندب على فرض لفظ الطلب فى كونه هو القدر المشترك بين الندب والوجوب واتضح فى ذلك بعد منع بشارة الوجوب وادعاء بشارة القدر المشترك بامرين الاول ظاهر كلمات العامة والخاصة فى الحد حيث انهم لم يعتبروا فيه ما يفيد الالزام بل انما اخذوا فيه الطلب وما يجرى مجراه كالاقتضاء والاستدعاء ونحوهما مما لا يدل على الوجوب والثانى نعم الالفاظ والدعاء لما كانت الطلب الصادر من المساوى والدانى على سبيل الحتم او غيره كما هو الظاهر من ملاحظة العرف فيه فيكون الامر الذى هو فسيم لها ايضا كذلك فالظاهر هدم الفرق بين الاقسام الثلاثة الامر حيث الوضع قال وبشارة الوجوب من لفظ الامر عند الاطلاق ليس لانه موضوع له بل هو من باب انصراف المطلق الى اكمل الافراد نظير ظهور لفظ الطلب فى الطلب الحتمى فى قولك اطلب منك الفعل واريده منك مع انه حقيقة فى القدر المشترك اتفاقا وبشهادة التبادر من الاطلاق هو الوجوب العينى النفسى مع ان ظاهر الجميع عدّ وضع الامر لخصوص صيغة الامر دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا ثم فرع على هذا التحقيق الجواب عن الايات والروايات قلت يرد على الاول ان الظاهر من لفظ الطلب لو من جهة الانصراف

الى الفرد

الى الغرض الكامل كما اعترف به هو الوجوب هو يكفي في دعوى ظهور المعاني في اعتبار الالزام اذ من الواضح ان ظواهر الالفاظ معتبرة ولو من جهة الانصراف الناشئ عن اعتبار مناسب بها حقق في المقام لعلم على خلاف مطلوبه ادل كما لا يخفى على المتأمل الآن يفرق بين التقييد وغيره بناء على ما هو المعروف من ابتناء الحمل على الكمال الغير المجزئ **ويرد على الثاني** بعد المساعدة على دعوى التعميم مع ان المنع فيه مجال واسع لظهور ان ما في نفس المتكلم والداعي من الطلب مفروض بعدم الرضاء بالترك وهو المراد بالايجاب في المقام ان اللفظ لا يثبت بالقياس **ويرد على الثالث** انا سبينا الانصراف المستفر مختص في الشهرة وغلبة الاستعمال او تأكد المعاني فيه المناسبة كما بيناه في المبادي عند البحث عن اسباب ترجيح المجازات بعضها على بعض وليس شيء من الامور المذكورة موجودا في المقام واما الكمال فالانصراف الناشئ منه لو سلم ظهوره بدوي يعد فيه ان التأمل ومن البين ان ظهور لفظ الامر في الطلب المحض ليس على هذا الوجه مع ان تكون التأكيد من باب الكمال الموجب للانصراف محل نظر وانما الابيناء ره عنه المولى الفصولي من الوجوب وقياس اصل الوجوب بالوجوب العيني النفسي قياس مع الفارق لان التقييد وكذا التعيين من مقتضيات الاطلاق واللفظ ويحمده عما يدل على التقييد فان في كل من الطلب الغيري والتخييري تقييدا وتعليقا فالطلب الغيري طلب على بعض التقادير اعني تقدير وجود الطلب النفسي والطلب التخييري معلق على عدم وجود تمام البدل مقام المطلوب واما الحتم فهو تقييد الجنس الطلب بعدم الرضاء بالترك لكونه بمنزلة الفصل المقسم الى الوجوب والاستحباب فلو لم يكن الاطلاق قاضيا بعدم الوجوب لم يكن قاضيا بالوجوب بالضرورة وما ابعد بينه وبين الوجوب مع ان الجمع بين قياس اصل الوجوب بالوجوب العيني وبين استشهاده الى كون اكمل الافراد فيها فانيا واضحا لان الظهور الناشئ من الاطلاق على ما حققوه في محل ليس ظهورا لفظيا انصرافيا فانه يجري فيه ما يجري في الظهور اللفظي عند المقابلة بل ليس شيء من الاصول بل هو ظهور مستند الى قاعدة الحكمة بعد اعمال اصالة عدم القيد والشاهد والموجود في مواضع الانصراف بعد قاعدة الوضع وابن هو من الاطلاق المبني على قاعدة الحكمة ولعمري ان لفظ الخلط والاشتباه بين المقامين لم يكن منوطا من مثله لا تمكن من مثاقفة النظر واما الايمز بين الاطلاق والانصراف حتى يجب من الخطيب **ويرد على الرابع** وهو الجواب عن الايراد الثاني وابراد ان مبنى الاستدلال بها على استعمال الامر في الطلب المحض مجردا عن القرينة وما حققه من المقام من استناد الظهور الى الانصراف والاطلاق لا يصلح جوابا عن ذلك كما لا يخفى وهذا ايضا من الزلات الناشئة عن طغيان القلم والله الهادي **الثالث** هو ان الطلب المأخوذ في مفهوم الامر هل يستلزم الارادة امر لا وهذا النزاع محرر على وجهين **احدهما** ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها **والثاني** ان الطلب هل يستلزم الارادة امر لا ولعل النزاع الثاني متفرع على القول بمغايرة الطلب للارادة فلنتكلم اولا في ذلك وفي بيان محل النزاع **فنقول** ان هذه المسئلة من جزئيات البحث في الكلام النفسي **وتوضيح القول** فيه هو ان الاشاعرة زعموا ان الكلام مشترك بين الالفاظ المخترعة والانشائية وبين ما يدل عليها تلك الالفاظ فقالوا ان الكلام لفظي ونفسي والملفوظي هي الالفاظ الصادرة من المتكلم في مقام الاخبار عن شيء او انشاء شيء والنفسي هي النسب الخبرية والانشائية القائمة بالنفس التي يكشف عنها الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية وفسروا تلك النسبة في الخبر بما ورداء علم المتكلم بمضمون القضية اللفظية وهو على ما نقل عن المعتزلة اما في المواقف في شرح المختصر ولعل الظاهر هو الاول وعبارة عن النسبة الموجودة بين المفردين في الانشاء بما ورداء الارادة وسموه بالطلب والاقتضاء الفعل فالطلب عندهم مغاير للارادة المدلول عليها بلفظ الامر او بصيغته والمعتزلة فلما انكروا ما زعموه في المقامين قالوا انه ليس الكلام الا الالفاظ الصادرة من المتكلم وليس ما وراء ذلك شيء سواء علم المتكلم بمضمون القضية في الاخبار او ارادة الفعل في الانشاء وشيء من هذين الامرين اعني العلم والارادة ليس من الكلام في شيء بالاتفاق فالكلام منحصر في اللفظي فالامر عند المعتزلة عبارة عن الارادة المقرونة بالكاشف القولي وعند الاشاعرة عبارة عن انشاء الاقتضاء المقرون بذلك القول وهو غير الارادة عندهم ويسمونه بالطلب ومن ذلك يظهر ان المعتزلة لا بد لهم من تفسير الامر بغير الطلب فلو فسر الامر بالطلب المقرون بالقول فان اريد به معنى مغاير للارادة كان منطبقا على مذهب الاشاعرة وان اريد الارادة كما في بادي النظر على مذهب المعتزلة ومما ذكرنا ظهر ما اورده السيد قدس سره في الحاشية على المعالم والمحاجي من ان انكار المعتزلة للكلام النفسي لا يقتضي عدم جواز تفهيم الامر بالطلب غير وارد وكيف والطلب انما جعل قسيما للارادة كما في المختصر وشرحه ليس الا الكلام النفسي فكيف يسوغ لمنكر ان يفسر الامر الذي هو من اقسام الكلام به فظهر ان النزاع بين الاشاعرة ومنكري الكلام النفسي هم المعتزلة والعدلية انما هو في تعقل شيء زائد على الارادة في مفهوم الامر او عدمه فرد هذا يظهر بادنى مراجعة الى الكتب الكلامية والى

كلامهم

فى ان الطلب هل هو غير الارادة او غيرها

كلامهم فى المقام فراجع المهذب بكيف جعل النزاع فى ان وراء الارادة واللفظ هل يتعقل شئ يسمى امرا او طلبا والمدلول عليه بالامر هو عين الارادة وادل من الجميع ما استدل به على الاتحاد فى الغيبة ومحكى عن ابى الحسين من ان الامر لا يتعقل سوى الارادة شيئا اخر حتى تكلم فى اعتبارها فى الامر عدمه **والعجب** مع ذلك كله من بعض المحققين حيث حرر النزاع فى المقام بوجه اخر وجعله مما يتعقب التحقيق ومحصل ما افاده ان ارادة صدور الفعل من الغير بحسب الواقع مغايرة لاقتضائه وطلبه بحسب الخارج بالبداهة ولا نزاع فى ذلك وكذا فى ان الثانى غير مستلزم للاول وانما النزاع فى ان للارادة مدخلية فى مدلول الامر بان يكون الامر موضوعا لنفس الارادة او الطلب المتحد بها او امرا موضوعا لنفس الطلب بحدوده فى الصدق الخارجى سواء اجتمع مع الارادة ام لا والاول مذهب الاصحاب المعتزلة والثانى مذهب الاشاعرة واستند فى ذلك الى وجوه غير نافعة بالمدعى بل فى الاشارة اليها اذا عرفت ذلك فالاولى فى النظر ما ذهب اليه اصحابنا جمهور المعتزلة **لنا على ذلك** تارة من انا لا نتعقل بعد اللفظ سوى الحب والبغض والارادة التى هى عبارة عن العلم بالاصلح فالامر موضوع لغة بازاء ذلك واما صيغة الامر فهى موضوعة لاظهار تلك الارادة لا لنفسها فهى آلة للاظهار كما ان اسم الاشارة آلة للاشارة ولذا تشارك للاشارة وافترق عن المادة لان الارادة نفسها من مقولة الكيف كالحب والبغض فالكاشف عنها لبيان شئ بخلاف الاظهار فانه من مقولة الفعل والكاشف عن الانشاء لان كل فعل انشائى هذا اذا فسرنا الارادة بالعلم وفاقا للمتكلمين وان جعلناها من افعال النفس تظير ما تفعل من الم وغيره من نفسيره التبيه بانها فعل بفعل بالقلب كما هو الظاهر من كلام بعض الاجلة ايده حيث جعل الالزام الذى هو حمل المكلف على شئ كان الفرق بين المادة والصيغة هو الفرق بين اسم الاشارة ولفظ الاشارة فالمادة موضوعة لمفهوم الارادة والصيغة موضوعة لمصداقها وهذا القدر يكفى فى صيرورة الصيغة كلاما انشائيا بعد التكوت عليه دون المادة وما يجرى مجراها فى الدلالة على الارادة لكن المحقق يقتضى توسيط مقدمة الاظهار ايضا بجعل مدلول الصيغة هو اظهار الارادة لا نفسها فرارا عن التزام التجوز فى الاوامر الامتحانية كما سننبه عليه هذا ثم لو سا عدنا الاشاعرة على تعقل امر زائد من اللفظ والارادة والاظهار فلا نسلم فى اعتباره فى مدلول مادة الامر وصيغته لما ذكره العلامة من ان هذا الامر الذى يدعونه بمكان من الخفاء وكيف يجوز وضع اللفظ الشايع الدائر فى السنة العوام والخواص بازاء المعنى المضمر الخفى الذى لا يعرفه الا الاوحدى من العلماء بعد امعان النظر واشباع التامل مع تعناء الكثرة وشيوع الدليل انى على كون مدلوله فى غاية الوضوح والجلاء لان استعمال اللفظ مع عدم ادراك معناه المقصود يعد عن طريقة العقلاء **فان قلت** كثيرا ما يكون اللفظ دالا على المعنى من غير ان يكون ذلك المعنى ملتفتا اليه عند الوضع والاستعمال مثل دلالة الصيغة على المنع عن الترك على القول به فان الترك مما لا يلتفت اليه عند الامر فضلا عن المنع عنه وكذا الحال فى كثير من المداليل التضمنية فانها داخلة فى الموضوع له مع عدم تعقل الواضع بها بل مع قطعه بخلافها لان ذلك غير قادح فى كون الشئ مدلولا تضمنيا اذا كان جزء للموضوع له فى نفس الامر **قلت** نعم لكن ذلك انما هو فى المداليل الالتزامية والتضمنية واما المعنى المطابقى فلا تعقل عنه عند الوضع والاستعمال غير معقول وما نحن فيه من هذا الباب كان من يعتقد مغايرة الطلب والارادة فالمدلول المطابقى للامر بزعمه هو الطلب فنفس الموضوع له على مذهبه امر فى غاية الخفاء مع كون الموضوع وهى الصيغة فى غاية الظهور والجلاء **حجة القول الاخر** على كل الاشاعرة وبعض المتاخرين من اصحابنا منهم السيد فى الحصول وشيخ المحققين فى هداية المسترشدين امور **منها** ما ذكره المحقق المذكور فى كلام طويل ومحصله ان الارادة امر قائم بنفسه وليس معنا انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر فى الانشاء وذلك مما يقبل التعدد والكثرة فلو كان معنى الامر نفس الارادة القائمة بالمتكلم فالفرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الانشاء او بصيغة الاخبار كان بقولنا بدا منك كذا وانا طالبه منك ذلك وان المستفاد من صيغة الامر هو انشاء الفعل من المامور من دون اعتبار كونه مطابقا للارادة القائمة به وان كان الظاهر من الانشاء ذلك ما لم يقم قرينة على عدمه لكنه ليس بحيث اذا خالف تلك الارادة كان مجازا بالصيغة كما فى الاوامر الامتحانية وبشهد لذلك التامل والتتبع فى سائر الانشاءات كالتمنى والترجى والاستفهام والمدح والذم فانها اسامى لخصوص الايقاعات الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقتها ارادة المتكلم ام لا وكذا الحال فى العقود والانشاءات المتعارفة بين الناس كالبيع ونحوه فانها ايضا كذلك الا ترى انهم حكموا بصحة العقد على عقد المكره وحكموا بصحته اذا تعقب الاجازة مع ان القبول الفعلى غير حاصل مع الاكراه قطعا والسر فى ذلك الا ان القبول الماخوذ فى تلك هو انشاء القبول فى الظاهر وان لم يكن هناك قبول بنفسه وكذا حكموا بصحة العقد مع عدم الاجازة

بخلاف الاظهار

مع اعتبار الايجاب والقبول في العقد الفاسد انتهى **اقول** في جميع ما ذكره نظر اما في قوله ان الارادة مما يقبل الصدق والكذب فلا يصلح مدلولا للامر الذي هو من قبيل الانشاء الغير المتصف بها فغير ان ارادة الارادة بنفسها قابلة للصدق والكذب فهو مما لا يخفى لا ان ارادة الاخبار بها قابل لهما فهو مسلم لكن الصيغة غير موضوعة لاخبار بها بل لاظهارها وقد عرفت ان الاظهار انشاء لا بطرق البرهان والكذب في نفسه وان تطرق اليه باعتبار ما يلزمها من الاخبار كان كل انشاء يتضمن اخبارا حتى ان بعض الاساطين قال بجريان حكم الكذب من الاثم والعقاب فيها انتهى ومما ذكر ظهر الجواب عن قوله لبطلان الفرق وجه الظهور ان اظهار الارادة بصيغة الانشاء غير اظهارها بصيغة الاخبار وان اشتركا في صفة الاظهار والكشف عما في الضمير لان مدلول الكلام على التقدير الاول هو نفس الاظهار ويستفاد منه الاخبار بتبعه كما ان ما ان البرهاني في الثاني هو الاخبار مطابقة وان استلزم الاظهار بتبعه فقول المريد مثلا كذا جملة خبرية تدل على ثبوت الارادة في ضمير المتكلم بخلاف قوله افعل كذا فانه جملة انشائية وضعت للدلالة على اظهار الارادة لا على ثبوت الارادة نعم ظاهر الاظهار مطابقة لما تعلق به وبهذا الاعتبار قالوا ان كل انشاء فيه اخبار بنحو ما بمعنى ان النظر الى ظاهر الحال وهو مطابقة الاظهار للظهر وبهذا البيان لا غبار عليه وبعد النظر البرهاني الانفس **واقول** موضحا لذلك ان الصيغة جعل للدلالة على اظهار الارادة فهي تدل بالوضع على صفة الاظهار على حد دلالة الباء على الالصاق في قولك الماء بحول الله وقوة قوم واقعد واذهب كان بينهما بعض الفرق كما لا يخفى ومن البين ان الاستعانة المستفادة من الباء في القول المذكور غير قابلة للصدق والكذب مع انه لو اخبر بها في ضمن تضمنه خبرية فقال استعنت بالله كان محتملا لاحتمال الصدق والكذب فكذا الصيغة وضعت لاظهار الارادة النفسانية التي هي الملزوم المستتبع للثواب والعقاب سواء كان في الواقع ارادة ام لا ولو لبس فيها اخبارا عن تلك الارادة حتى يقبل الانشاء خبرا نعم الاصل في الاظهار مطابقتها للواقع لكنه لبس اذا خالف الواقع كالمدلس كان معنى مجازيا للصيغة وبهذا البيان يعرف ان الاوامر الامتحانية وما اشبهها من الانشاءات الغير المطابقة لما يقتضيه الاصل والظاهر كلها حقايق لغوية وان احتاجت الى القرينة من غير حاجة الى الالتزام بمغايرة الطلب للارادة في قبال العدلية فهو وان امكن في حدها حقايق لكنه اخطأ في الطريق ولم يجد في التحقيق ومما ذكرنا يظهر للمتدرب حال سائر الانشاءات فان الالفاظ الدالة عليها موضوعة بازاء اظهارها وما في نفس المنشئ من التمني والترجي والاستفهام او غير ذلك سواء طابق الواقع ام خالف وليست موضوعة لازاء نفسها وهكذا الكلام في العقود والايقاعات فمعنى موضوعة لاظهار التراضي ونحوه هذا كله على تقدير كون الارادة من الكيفيات النفسانية نظير الحب والبغض كما هو مبنى كلامه قده واما على تقدير كونها من افعال النفس فاحتمل في المقام اوضح سقوطا كما لا يخفى **ومنها** ان الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يرد منه فثبت تخلف الامر عن الارادة اما انه تعالى امر الكافر بالطاعة فبالضرورة والاجماع واما انه لم يرد منه لكونها ممتنعة والممتنع لا يكون مرادا لله بالاتفاق واما وجه الامتناع فهو انه تعالى قد علم منهم الكفر والعصيان وكلما جرى في علمه سبحانه تعالى ما متنع خلافه لاستحالة انقلاب علمه جهلا هكذا نقل العلامة وجه الامتناع وهنا وجهان اخران **احدهما** ما هو مبني على اصل الاشعري من ان الفعل قبل وجوده غير مقدور والارادة الغير المقدورة ممتنعة فيجب ان لا يكون الطاعة مأمورا بها لانها لم توجد من الكافر حتى تكون مقدورة **وثانيهما** ان تعلق الامر والارادة افعال الله تعالى كما عليه الاشعري ومستنده الى العقل ولو بعيد الاستحالة التسلسل وعلى التقديرين يمتنع تعلق ارادة الله تعالى بالطاعة لانه تعالى اراد منهم الكفر لان ارادته للسبب قطعا ومع ارادة الكفر يمتنع ارادة الطاعة لاستحالة الجمع بين ارادة الضدين وارد على الاول بوجوه **الاول** المنع من امتناع تعلق الارادة بالممتنع على اصول الاشاعرة فانهم يجوزون التكليف بالمحال وغير نظر لان التكليف غير الارادة اذ يكفي في الاول مجرد الامر والطلب من دون ان يكون معه ارادة للفعل فلا منافاة بين جواز التكليف بالمحال وامتناع ارادته مع ان الحاجبي والعضدي قد نقلا قول الاشعري بجواز تعلق التكليف بالممتنع وقال الثاني قد اتفق المحققين على عدم جوازه وان قول الاشعري بان افعال العبد مخلوقة لله تعالى وقوله بان الفعل قبل وجوده غير مقدور مما يستبين انسداد القول المذكور اليه **والثاني** ما ذكره العلامة في بحث من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم وزاد في محكي بحر الكلام ان الاستحالة لا تنشأ من فرض العلم كما يشاء من فرض المتضايفين اذ لا فرق بين العلم والمعلوم بل ان الاستحالة الفرضية لا تنافي الامكان لان كل شيء مستحيل على بعض الفروض كفرض وجود نقيضه واعتمد عليه بعض المحققين بان تاثير العلم في المعلوم ليس من مقدمات الاستدلال على امتناع انطاعة اذ يكفي في اثبات ذلك استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا لان هذه الاستحالة فرضية علمنا بوجوبها لكفر من الكفار ولو لم يكن منشأ لوجوب تعلق

العلم

العلم بر واما القول بان استحالة الفرض غير مجد بل نقول ان الفرض الذي علق عليه المحال موجود محقق في المقام وهو علمه
بالكفر من الكافر والفرض الغير المحقق لان المستدل يدعي استحالة الطاعة على فرض تعلق العلم بعدمها وهذا الفرض محقق فلا يأتي
فيه ما ذكره **قلت** الظاهر ان ما ذكره قدس سره وارد لان امتناع الطاعة بعد منع تاثير العلم فيها يبقى بلا دليل ضرورة ان معلوم الواجب
واجب حسبما تعلق العلم به من حيث الامكان والامتناع والوجوب لان يدعي تعلق العلم بالكفر مع امكان الطاعة وح امكن قلب الاستدلال
بان يقال ان الطاعة ممكنة لامكان العلم بر ثم بامكانها لان هذا العلم لا يبقى في علمه ثم بعدم وقوعها والامكان اعم من الوقوع واللاوقوع فلا يفيد
بعد المستدل بهذا الدليل دعوى تاثير العلم ومعها ينطبق الجواب كما لا يخفى ولهذا اتفق الكل على هذا الرد حيث تعلقوا بهذا المقدار
بعد تحقيقهم تاثير العلم في المعلوم ثم ظاهر عبارة المصنف الاعتراف بتاثير العلم حيث اجاب عن هذا الدليل بمنع استلزام التكليف بالمحال بانا لا نسلم
التاثير من العلم امتناع غرض خارج عن محل الكلام **وتوضيح المقام** انه لا اشكال في ان علم الواجب يجب ان يتعلق بما خلافه
لكونه عين الذات فانا نعلم بشيء فان كان مؤثرا دل ذلك على وجوب ذلك الشيء المعلوم فيستدل من وجوب العلم ذاتا على وجوب
المعلوم واستحالة خلافه ولو بالعرض واما اذا لم يكن مؤثرا بل كان تابعا ومتعلقا به على وجهه من الامكان والوجوب تغاير ما بالذات
من استحالة انقلاب علم جهلا بعد القطع بتخلفه عن المعلوم بانقطاع مثلا فيما نحن فيه بعدم صدور الايمان من الكافر ومن الواضح ان القطع
بالشيء وجودا وعدما لا ينافي امكانه فالقول بان تجويز خلاف المعلوم يجوز لانقلاب العلم جهلا مغالطة وسفسطة لانا ان اردنا
بتجويز خلاف المعلوم احتمال تخلفه ووجوده فهو غير لازم من القول بالامكان لان الجزم بعدم شيء لا ينافي امكان وجوده وان اردنا
به مجرد الامكان العقلي الذي يجامع القطع بوجود المعلوم فالتجويز بهذا المعنى ليس ملزوما للمحال اذ لا يترتب عليه انقلاب علم الله تعالى
جهلا ولا امكان الانقلاب وانما يلزم ذلك على تقدير كون المعلوم معلولا للعلم فيستدل من حال المعلول على حال العلة وح ليس
كذلك فما ذكره العلامة وغيره من الامامية في الجواب من نفي تاثير العلم في المعلوم بنحو جوابا عن الدليل كما قررنا واما حديث تنوع
الفرض المعلق عليه فلعله انما يتم سابقا لان المراد ان الايمان والطاعة انما يستحيلان في حضرة شرط العلم بالكفر لا حين العلم بر وكان شيء
يستحيل بشرط وجود نقيضه والعلم بالنقيض حكم النقيض فليس المراد استحالة الايمان على تقدير وجود الكفر او العلم بر مطلقا بل
المراد الفرق في المقام بين الشرط وما دام فافهم **والثالث** ما ذكره المحقق المذكور بعد كلامه المزبور بقوله فالاولى في الجواب عنه
منع المقدمة الثانية وهي استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار
لانها في كونها اختيارية ثم اخذ في المناقشة فيما ذكر من المانع من تعلق الارادة هو عدم امكان وقوعها لو توسط الاسباب الباعثة عليها
وذلك لا يفرق فيها بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار ثم قال ولعل وجه الشامل ان ارادة الفعل قد تكون لاجل تحصيل الفعل
الذي تعلقت به الارادة وقد تكون لاغراض اخر كالامتحان وتحصيل العصيان واتمام الحجة والبرهان والذي لا يفرق بين كون الفعل
المراد مستحيلا بالاختيار او بالاضطرار انما هو الاول دون الثاني والتكليف المتعلق على الاخير من قبيل الثاني دون الاول ويمكن الجواب
عن ذلك بان تكاليف العباد كلهم على نسق واحد فليس الغرض من التكليف على المسلم الباعث على تكليف الكافر كل ما هو مقصود من
تكليف المؤمن فهو مقصود من تكليف الكافر ايضا **ومن الواضح** ان الغرض من تكليف المؤمن هي الطاعة دون التسجيل وتمهيد
العذر ثم ان الفرق بين ما ذكره هذا المحقق وبين جواب العلامة قدس سره الذي اختاره من افاضل المحققين بعض القرين الطوسي وتبعه بالتبع
غيره من المحققين غير ظاهر وذلك لان بجوابه بان الارادة ان تعلقت بمقولة الكيف وهو العلم بالمصلحة فلا مانع من تعلقها بالمستحيل بغير
الاختيار ايضا فضلا عن المستحيل بالاختيار وان تعلقت بغيرها فالدليل ينطبق على الاشعري لان الارادة والاقتضاء والطلب
كلها بمثابة واحدة لا تتعقل الفرق بينها في جواز التعلق بالممتنع واستحالته **واجيب** عن الثاني بانا لا نسلم ان الفعل بعد وجوده غير مقدور
بالضرورة لكونه ضروريا فيخرج عن كونه اختياريا فلو لم يكن قبل وجوده مقدورا اختياريا انسد باب التكليف وهو باطل بالاجماع
وهذا هو محصل كلام المصنف والاولى احالة الجواب فيه على الوجدان دون البرهان وعن الثالث بان الفعل مستند الى الداعي
والداعي غير مجعول لله تعالى حتى يستلزم الارادة خلقا وارادة لانا نمنع ذلك فانه قد يراد من العبد ان نفس العبد بما هو
مجعول لله تعالى وهو يكفي في المقصود لعدم الفرق بين التسبيب البعيد والقريب في المقام فالكفر مراد لله تعالى بارادة تتعلق بسببيته
القريب والبعيد وهو كما يجامع ارادة الطاعة لان ارادة الضدين مستحيلا او قبيحا بالضرورة **ثم اجاب** المصنف بما حاصله
ان الارادة المتعلقة بالكفر ارادة تكوينية لكونها من توابع ارادة تكوين نفس الكافر وخلقه وارادة الطاعة منه ارادة تكليفية
ولا منافاة بينهما ثم امر بالتدبر ولو لا امره بالتامل لاوردنا عليه بعض ما لا يخفى من ان الارادتين من سنخ واحد ولا مغايرة

كان استحالة الاختيار

وغيرها على ما قلناه

عن هذا الوجه

بينهما

بينهما الا من حيث المتعلق فارادة التكوين ما كان متعلقا بفعل النفس وارادة التكليف ما كان متعلقا بفعل الغير سواء فسرنا الارادة بالعلم او بغيره ولعل ما ذكره تبعني على ان ارادة التكوين عبارة عن العزم وارادة التكليف عن العلم فاخلفا سخاوة نفسه ان العزم هو ارادة فعل النفس فالارادة والعزم بمعنى والا لكان الارادة مشتركا لفظيا بينه وبين ارادة التكليف **والتحقيق في الجواب** بعد التنزل على الاشعري كان ارادة احد الضدين وطلب الاخر وانتفائه مستحيل وينبغي عن العاقل فضلا عن الحكيم ان يتسبب وجود الكافر للكفر تحت المنع بل السبب انما هو الداعي ووجود الفاعل بعد من الشرائط للافعال الاختيارية عرفا وعقلا وشرعا ومن البين ان ارادة الشرط ليست ارادة المشروط ولو تبعا **فان قلت** وجود الفاعل هو السبب القريب اي الداعي فنحو المحذور **قلنا** هذا ممنوع **وتوضيح الجواب** ان ارادة وجود الفاعل يجامع كراهة وجود الفعل اذا لم يكن بنفس وجود الفاعل فلذا نمنع صدور ذلك الفعل المكروه بان كان انتفاء الفعل موقوفا على مقدمة الاختيار والارادة فان خلق الفاعل حي لا يستلزم تعلق ارادة الخالق بالفعل ولو تبعا اذ ليس الذات حينئذ سببا للفعل بل شرطا وانما يكون كذلك لو كان الفعل من مقتضيات ذات الفاعل بلا توسط مقدمة الاختيار كالاحراق بالنسبة الى النار فان خلق مثل هذا الفاعل يستلزم تعلق الارادة ولو تبعا بالفعل مع العلم بالتسبب **فان قلت** هذا الذي جعلته فارقا بين الفاعلين فرق صوري فكما يتحدى في المقام كان يتحدى في صفة الاختيار ويقول ان اختيار الفعل انما هو من مقتضيات الذات ولو بملاحظة الداعي الذي خلقها الله ثم ينتهي مجموع مقدمات الفعل وهو التسبب الى الواجب فان كان الانتهاء في بعض كالاختيار بواسطة سبب الذي هو الذات ومنع اسناد الاختيار الى الذات يستلزم القول بحوادث لا محقق لها من المكن بلا مؤثر وهو مما ينكر عليه جميع فرق الاسلام **قلت** ما ذكرناه هو محصل ما استقر عليه راي المحققين من الامامية في حل شبهة الجبل كما فصل المحقق الخواجه نصير الدين وباقي العلوم الرسمية المبرد المادة وغيرهم من حكماء الامامية كالفاضل الفرد بهبهاني وسند المحققين الشيرازي وجماعة العقل والاعتبار وظواهر بعض العظماء وناهيك عن هذا تقبيحهم مؤاخذة الناس احرارهم وعبدهم عقاب الكفار والعصاة وعليهم المدعى لان الاختيار وان كان من مقتضيات الذات بحيث الان انتفاء الذات ليس على حد انتفاء اثر نفس الفعل فان الفعل الصادر عن اختيار والذات مسلوب الانتساب الى الخالق الذات ملم فيصح سلب تعلق ارادة الخالق بنفس الفعل بجميع انحاء التعلق بخلاف الفعل الصادر عن الذات بلا توسط مقدمة الاختيار فانه منسوب الى خالق الذات ببعض انحاء الانتساب فتدبر جيدا وبعبارة الكلام نطلب غير المقام **ومنها** انه يصح قول القائل لغيره اريد منك الفعل كما امرك به مرة ودون شاهدين واجاب عنه العلامة رحمه في محكي نهايته بان الامر المشتمل ليست ارادة خالصة بل هي ارادة مشوبة بعوارض كما قد يحصل في الانسان فلا يكفي في حمل المكلف على الفعل وفي ذهابه بان المراد بالامر المنفي هو الالزام فلا تناقض وارد بعض المحققين على الاول بانا نرى صحة القول المزبور مع كون الارادة في كمال الخلوص وعدم الشوب على الشاق في بان ذلك غير مجد كان الالزام فعل من افعال النفس مغاير للارادة وانكان مجامعا بها احيانا وقد اعترف بانه معتبر في معنى الامر فثبت ان معنى الامر غير الارادة وهو الالزام فلا جدوى في الجواب المذكور **قلت** يرد عليه اولا ان في تفسير الالزام بانه فعل من افعال النفس نوع مناقشة لان الالزام عين الطلب الحتمي وهو عين الارادة الاكيدة الحتمية عند العقلاء معان نفسيها في النفس فعلا لا يخفى **وثانيا** ان الارادة كالطلب قد تكون ملزمة وهي الارادة الحتمية وقد لا تكون كذلك فانهما يجتمعان المراد مع عدم المنع من النقيض فالمراد ان المشتبه هو جنس الارادة والمنفي هو تاكدها وبلوغها حد المنع وهذا البيان اعتراف بمغايرة مفاد الامر للارادة نعم قد اعترف بان مدلول الامر يشتمل على الارادة مع المنع عن النقيض بناء على ما اتفق عليه الكل والاجل من ذلك لزوم الامر على الوجوب فكيف لا يكون الجواب مفيدا في المقام ولعله لم يعثر بما ذكره العبيكي في شرح العبارة حيث ذكر ان حقيقة الامر لا يخلو من الارادة والطلب المطلقين بل لا بد فيه من الامور **منها** الارادة او الطلب **ومنها** انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى عبده وليس هناك ارادة للفعل لان العاقل لا يريد هلاك نفسه مثلا **واجابوا عنه** بان الاوامر الامتحانية ليست اوامر حقيقية بل هي اوامر صورية عارية عن الارادة وهذا جيد وليس لنا الا التجوز على ما عرفت تحقيقه نعم لو قيل بان الكلام وضع لنفس الارادة لا لاظهارها كانت الاوامر الامتحانية التصورية كلها مجازات ولعل المخصم يتقوى حينئذ بدعوى فساد ذلك بالضرورة لان صدق الامر هيئة وعادة على الامر الامتحاني في العرف والعادة لا ينبغي انكاره فالاولى في الجواب ما قلنا من ان الهيئة موضوعة لاظهار الارادة لا لنفسها ومنع صدق المادة عليه عرفا كما لا يخفى **واعلم** ايها الحاجي وبعد التنزل لما نظن الى ضعف هذا المقابل بجر بانه في الطلب ايضا اذ العاقل لا يطلب هلاك نفسه فالاولى الاستدلال على مغايرة الارادة للطلب بانه لو كان عين الارادة لوجب المامورات كلها لان الارادة مخصص للفعل بحال حدوثه والظاهر ان مراده بالمامورات ما مورات الشارع كما

في انه هل للامر صيغة تخصه أم لا

فتدبر التفتازاني ولو كان المراد مطلق المأمورات كما يقتضيه سياق الكلام اذ البحث في مدلول الامر فالحكم كان الاستدلال بظاهره بمكان من السقوط لان تخصيص الشيء بفعل العبد بمجال حدوثه لا يقتضي وجوب ذلك الفعل وانما يكون كذلك على زعم الاشعري لو كانت الارادة ارادة الشارع لفعل العبد بناء على استحالة تخلف جميع اخفاء ارادة الشارع عن المراد والعجب ان الفاضل الباغنوي مع تفننه في الاوهام والاوهام ذكر في الحاشية ما حاصله انه غير لازم بل لو كان المراد مطلق المأمورات كما يقتضيه سياق الكلام لتم الاستدلال ايضا وقال في توجيهه ما حاصله ان الارادة مما لا تنفك عن المراد بل للعبد في الخارج نظر الى ما يقتضيه مفهوم الارادة اعني تخصيص الفعل بحال حدوثه من غير فرق بين ارادة الشارع وغيره وغاية الامر ان ارادة الشارع توجب الفعل وارادة غيره لا توجبه بل تنتهي في الخارج قلت وانت خبير بان هذا الكلام بظاهره لا يليق بالمذكر فضلا لكونه مبنيا على الخلط بين ارادة فعل النفس وارادة فعل الغير ومنوح على محتار ما ذكره الاول مع ان الكلام في الثاني لان الارادة المعتبرة في مدلول الامر انما تتعلق بفعل غير الآمر كما لا يخفى وكيفكان فقد اورد على التفتازاني بانه لا يتم على اصل المعتزلة من عدم ايجاب ارادة الله تعالى ما تتعلق به من افعال العباد وهذا الايراد في غاية الوضوح على الاستدلال المذكور وربما يدل عليه جعله من اخبارنا بانه حيث دل على ان الله تعالى اراد من العباد فعلا وهو التعلق بالتكوين وارادة عزم وهي التي تتعلق باضال العباد والحاصل انه على ايجاب ارادة الله تعالى ما تتعلق به من افعال العباد وصيرورته خارجا عن الاختيار ومفقد غير مسلم للمعتزلة والامامية والاستدلال لا يتم الا بها ولكن الفاضل المحشي زعم ان هذه المقدمة ايضا مشتركة ورد على التفتازاني في عدم تعلق ذلك الا بما نقلنا عنه في الحاشية ومن البين انه لا مساس له بالمقام لان تفسير مفهوم الارادة بما ذكره لا يدل على المدعى فضلا عن رده والموفق للصواب بل بعض المحققين الذين تأخروا عنه ممن رأى من بيان مدلول مادة الامر اختار صيغة مختصرة لا وفاء لها بالحاجة والغرض اختصارا وهذا النزاع بالقائلين بالكلام النفسي وكلما تأملت فيما زعماه فلم يظهر وجه صحيح يستند اليه لا قائل المنكرين للكلام النفسي وهم المعتزلة والامامية انهم مختلفون في هذه المسئلة فمنهم من ذهب الى النفي ولعل وجه التخصيص نشر البحث في ذلك عن الاشاعرة وان شيوعهم غيرهم في ذلك وكم من مسئلة كذلك في مسائل الكلام لا يخفى على المخبر بها صلها او بين ان الاشاعرة زعموا ان مدلول الامر عند المعتزلة المنكرين للكلام النفسي القائلين بانحصار مدلوله في الارادة ليس من سنخ الانشاء والمختلفون في مدلول الصيغة كلهم قائلون بان مدلولها من سنخ الانشاء فلا يذهب على المتأمل ان هؤلاء المشاعرة القائلون بالكلام النفسي وان مدلول الصيغة غير الارادة التي ليست هي من الانشاآت مقدمة وظرف شيوعها بعد ما اختص النزاع بالقائلين بالكلام النفسي اخذا في الافتراء على الاشعرية فنسبوا اليهم اشتراك الامرين الوجوب والندب والاذن مع انهم منكرون للكلام النفسي وكان انكارهم للكلام النفسي لم يكن في زعمهم فاندفع في الاشتهار الى ان فرع عليها

ثم ان الصدر ذهب الى ان امام المحققين ومحشي هذه الترجمة قائلين بانه لا خلاف في ان التعبير عنه يمكن بمثل اوجب وندب واستحب بل بصيغة افعل وما بمعناه وبما ذكرنا ظهر ان الصواب ترك التعرض لان هذه الالفاظ انما تدل على بعض ما ذكرنا لا بجميعها فالنزاع في مدلول صيغة افعل عين النزاع في ان مدلول الامر هل وضع اللفظ بدل عليه بجميع ما ذكر مع الغض عن ذلك وتسليم ان المراد بالصيغة هو اللفظ مطلقا نقول ان ما ذكروه انما يصح اذا كان ضمير لها راجعا الى مفهوم معنى الامر حتى يكون بعد التعبير السؤال عن وجود لفظ اخر مرادف للفظ الامر الدال على ذلك المفهوم فلو اريد المصداق اعني الطلب الخارجي كما هو الظاهر بل المعلوم لعدم فائدة في النزاع على الوجه المذكور وبعده عن مطمح انظارهم في الاصول لعدم وجود نظير له في جميع المسائل الا بالالفاظ المشار اليها فغير والذي عليه كما لا يخفى هذا كله لو كان الغرض من ذلك البيان تمام مدلولها وانه الوجوب والندب او كلاهما والا فيكفي في مدلول صيغة افعل جدير بالاعراض عنه لان الغرض من ذلك الترجمة اذا لم يكن هو السؤال عن معنى الصيغة بل عما وضع لفظ الامر الدال على الرجحان اما مع المنع من التعميم او بعده وعلى اختلاف القولين كان العدول عنها الى ان صيغة افعل دال على الوجوب اما خطأ وانكار المقصود بها حاصلا في ضمنه لان الاصل في الكلام ان يكون قالب المعنى المقصود لا يكفي وجوده كونه وافيا به والحاصل ان في مدلول الصيغة نزاعين احدهما انها تدل على رجحان الفعل الم لا والاخر اذا الصيغة حينئذ تكون

عن الشدين

في ان هل للامر صيغة تخصه أم لا

مختصة

في ذكر المعاني التي استعمل فيها صيغة افعل

بختصة بالامر وثانيهما انها على تقدير كونها على الرجحان فعل هي موضوعة للوجوب ام لا والمقصود من العبارة المذكورة هو النزاع الاول ومن تكلم في صيغة افعل هو النزاع الثاني وان كان النزاع هنا مبنيا على الاول كما لا يخفى وكيف كان فقد استدل القائلون بالاشتراك المعنوي بامور احدها ما يظهر من اهل اللسان في ثمانية وعشرين وكلا طائفة الطائفة الاولى بذكرها الان جملة منها واجبة شائعة غير واضحة السند ونحن نقتصر على ما هو المشهور من تلك الاقوال التي علمنا بمدارکها ونذكر قبل الخوض في المرام امورا لتوضيح المقام اقتضاء في جملة منها

الاول ان صيغة افعل قد جاءت مستعملة في معان عديدة منها الوجوب ومنها الندب وموارد الاستعمال فيهما اكثر من ان تحصى لغة وعرفا وشرعا ومنها الارشاد وهذا الاستعمال بانا كثير في الكتاب والسنة ومنه الاوامر الواردة في الاطاعة كاطيعوا الله واطيعوا الرسول ولتحذر الذين يخالفون عن امره بناء على كون مادة الامر موضوعة لخصوص الوجوب فانهم وجعلوا من امثلته قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم وغيرها جميع ما تعلق بابراء غير الواجبات والمستحبات او شرائطها من المعاملات بالمعنى الاعم واكثر ما ورد في المواعظ من الاوامر خصوصا ما تعقب منها بذكر مخازي الاخرة وعقوباتها المخرجة بعض المعاصي وعمومها وجميع ما يجري على لسان الوعاظ على المنابر من الترغيب والتحريص الى مرضات الله كقولهم ايها الناس فبهوا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله واطيعوا الرسول واجتنبوا عن المعاصي واما ما يجري في لسان المفتي فالحال فيه كالحال في الاوامر الواردة من الشرع في بيان الاحكام وقد ذكرنا بظهر فساده مما ذكرنا في المقام من الفرق بين الامر الارشادي والندبي بان الارشادي ما كان المصلحة فيه وهو بريء كما في الامر بالاشهاد في الايتين والندبي ما كان المرجحان فيه لاجل مصلحة اخرى به اما اولا فلان ظاهر هذا الكلام خصوصا مع ملاحظة ما ذكره بعد ذكر المعاني الثلاثة عدا شمال الامر الارشادي على الالزام والتحتم وانا نقطع فيما يقترن بالوجوب عن الندب وفساده واضح لان الامر الارشادي بما هو بنفسه بملاحظة المصلحة الداعية الى الارشاد الى الالزام والندب بل الظاهر ان مغائرة الامر الارشادي لغيره انما هو باعتبار المصلحة الداعية اليه لا في اصل المستعمل فيه بان يكون المستعمل فيه في الامر الارشادي مغائرا لما استعمل فيه الامر الوجوبي والندبي حتى يلزم المجاز او الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الوجوب والندب كما توضح ذلك فالملازمة ح ابداء الفرق بين الارشاد وغيره لا بينه وبين خصوص الندب واما ثانيا فلان ما ذكر من الفرق بينهما غير منعكس لان ما اشرنا اليه من الامثلة كلها متعلقة بالمصالح الاخروية مع انها اوامر ارشادية وكما مطرد لان ما يصدر من الموالي الى العبيد كثيرا وجدانا شتمل من الاغراض الدنيوية الراجعة اليهم مع انها اوامر مولوية وليس فيها ارشاد للعبد الى ما يتعلق به من النفع او الضرر وكيف كان فالفرق المزبور بالاوامر الشرعية كان النقض به واردا لان كثيرا من التكاليف الشرعية مصالحها عائدة الى المكلفين في الدنيا خصوصا المستحبات والاداب منها كحريم بعض النفس للمهالك والمضار فان الظاهر ان حرمتها وان المضر مصلحتها السلامة والبقاء الدنيويان وان ترتب بعد تعلق النهي على مخالفة الهلاك الاخروي ايضا فالتحقيق في الفرق بين الامر الارشادي وغيره وفاقا لبعض اهل النظر وجدانا بان الامر الارشادي ما كان المصلحة الداعية اليه موجودة في نفس المأمور به مع قطع النظر عن الامر وكان يترتب على الفعل وموافقته شيء ان يدعو الامر اليه قبل الامر بظهر اوامر الطبيب للمرضى بشتى وما فيه اصلاح المزاج المرضي وهذا قد يكون جاريا مجرى المثال كما اذا تعلق بما يعلم المخاطب المصلحة الموجودة فيه مثل ما اذا قال لمن يمنع عن شرب الدواء مع علمه بالمصلحة الملزمة اشرب ذلك ولا تعرض نفسك للهلاك ومن هذا الباب اوامر الوعاظ فان وظيفتهم تخويف العباد مما عهدوه من المفاسد الاخروية او تحريصهم على ما علموه من المصالح الشرعية وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان مصلحة الاطاعة معلومة للعباد قبل تعلق الامر بها ولو على القول الاشعري من انحصار الحسن والقبح في الجعل الشرعي فيكون الامر بها للارشاد والنصح المحض كما في المثال المفروض وان كان بينهما فرق وهو ان الامر في المثال اذا صدر من العالي الممكن ان يكون مولويا منشأ لاستحقاق الثواب والعقاب زيادة على المفسدة المترتبة على ترك الفعل كما في امر الشارع بالاجتناب عن شتا والمضر بخلاف اوامر الاطاعة فان كونه شرعيا تكليفيا منشأ لترتب الثواب والعقاب عليه محال لان الثواب والعقاب انما يترتبان على نفس الاطاعة في التكاليف واما اطاعة الامر بالاطاعة في الكتاب العزيز فليس مما يترتب على تحاقد ومواقفه ثوابا وعقابا الا لزم ان يكون المثل لبعض التكاليف كالصلوة مثلا ممثلا لاوامر غير متناهية من تلك لان الامر المتعلق بامتثال الامر بالاطاعة انما يحسن على اطاعة اخرى وامتثال الاخر يتسلسل وبدعوى ان الامر بالاطاعة لا يشمل نفسه فليس وراء الامر بالاطاعة امر اخر متعلق باطاعة ذلك الامر مدفوعة بان الامر بالاطاعة وان كان قاصرا عن شمول نفسه لفظا لكنه خبير قاصر عن ذلك لبا بملاحظة المناط والارشاد على هذا الوجه ليس واجبا في نفسه لابعد انه واجب تحت شيء اخر كالامر بالمعروف ونحوه وقد تكون المصلحة الداعية اليه شيئا مختفيا على الخاطب كاوامر الطبيب ح فيصير واجبا في نفسه لان وجوب ارشاد الجاهل مضافا الى وجوب المقدمة من يمكن

في بيان الفرق بين الامر الارشادي والمولوي

استقلالا

استقلال العقل بوجوبه ويرجع الى هذا القسم من الارشاد جميع التكاليف الشرعية عند العدلية حتى ان بظهر من السلطان لذة ان تعاطى
ليس سوى الكشف عن تلك المصالح فيمكن الالتزام بثبوتها فى بعض احوال العجز ايضا كما مر غير مرة وهذا بظاهره مرغوب عنه وسيشير
الى مجانبته ومقدمة الواجب انتهى اقول بل التحقيق ان الاوامر الشرعية جامعة بين الجهتين فمن حيث الكشف عن المصالح والمفاسد النوعية
على نفس الافعال مع قطع النظر عن العلم والجهل تكون ارشادا للعباد من الحكيم ومن حيث استتباعها الثواب والعقاب المترتبين على
موافقتها ومخالفتها بعد العلم بها اوامر مولوية مطلوب بها الاطاعة وهذا نظير ما الوامر المولى عبده بشئ فيدل صلاح مزاج العبد فانه
ليس تكليفا محضا والارشاد كذلك بل جامع بينهما ومن ذلك يظهر ان جعل الجماعة الامر الارشادى مقابلا للوجوب والندب غير
سديد كما ان الفرق بينه وبين الندب بما ذكر غير مفيد كيف وعلى ما ذكروه يلزم ان يكون الاوامر الشرعية مستعملة فى المعنيين فضلا
عن المغايرة فالذى ينبغى تنقيح البحث هو ان الارشاد وغير الارشاد جهتان عارضتان للامر المستعمل فى الطلب بملاحظة الدواعى
الجهات الباعثة فان كان الداعى البعث هى الاطاعة بالمعنى الاعم الموجود فى التوصليات كانت امرا تكليفيا وجوبيا او ندبيا وان كان الداعى
البعث نحو المصلحة والدلالة على الخير كان ارشاديا فاذا الجمع الحقيقى بينهما كما لا يخفى كان الامر بالفعل امرا تكليفيا وارشاديا
من جهتين ولا فرق فى ذلك بين القسم الاول من الارشاد اعنى ما كان المصلحة فيه معلومة للمخاطب والقسم الثانى فيتصور فى كل منهما ان
يكون الغرض الداعى احدا الامرين بها وكليهما وتشخيص ذلك موكول الى ملاحظة صلاحية المامور به فقد لا يكون صالحا الا للامر الارشادى
كالامر بالاطاعة لما عرفت وقد ينعكس الامر فلا يحتمل الا صرف التكليف كالامر المولى عبده بشئ يكون مصلحة المولى ومفسدة على
العبد فيجرى هذا المجرى التكاليف الشرعية على مذهب الاشعرى فانها تكليف شرعى بناء على اصلهم وان لم يكن لصلحة تعود الى الشارع
الا انه ليس لمصلحة تعود الى العباد ايضا موجودة فى نفس الفعل المامور به بل المصلحة تحدث فيه بعد صدور الامر بناء على كون الحسن و
القبح شرعيين والمدار فى كون الامر ارشاديا ان يكون المصلحة الداعية به موجودة فى الفعل مع قطع النظر عن الامر واما على مذهب العدلية
فيجتمع الجهتين سواء قلنا ان التكليف بالمستقلات العقلية كنحو الظلم وحسن الاحسان وغيرها من الامور التوقيفية لان كون
المامور به مصلحا عند العقل لا يمنع عن اقتضاء التكليف بترتب الثواب والعقاب عليه **ومن هنا يظهر** ان جعلها وعده
فى المستقلات من الخطابات الشفاهية احدها او امر ارشاد يترددون ما تعلق بغيرها من التكاليف فليس على ما ينبغى لاشتمال كل منها
على الجهتين فتشعيل احدهما بالاوامر دون الاخر تخصيص من دون مخصص الا ان يوجب ذلك بان المصلحة فى غير المستقلات لما كانت
مختصة بجرى مجرى صرف التكليف فقد ظهر مما ذكرنا ان الامر الارشادى قسم من اقسام الامر الوجوبى والندبى بحسب اختلاف المقامات
وحسبنا الله حقيقة ثالثة من سنخ الانشاء كما هو صريح جماعة وظاهر اخرين ليس على ما ينبغى كيف والارشاد كما يحصل بالطلب كذلك
يحصل بالاخبار فان زعموا ان الصيغة فى مقام الارشاد مستعملة فى الاخبار ومحض الكشف عن الواقع كما يظهر من بعض فى بحث التعبدى
على الوجدان وان زعموا ان الانشاء الارشادى ليس من سنخ انشاء الطلب بل هو انشاء اخر مغاير لما فى الحقيقة فهذا لا يتعقل
الآن يقال ان الصيغة فى مقام الارشاد مستعملة فى اظهار المصلحة كما انها فى مقام الايجاب مستعملة فى اظهار الارادة لكن مع
ابتنائه على اصلنا من وضع الصيغة لاظهار الارادة لا لنفسها كما هو ظاهر القوم ولا لاقتضاء الفعل كما هو مذهب الاشعرى وبعض
المتاخرين ليس بأول من القول باستعمالها فى اظهار الارادة فى الموضعين مع ما فى الاقل من ارتكاب التجوز او خلاف الوضع كما لا يخفى
ثم ان الارادة على فرض كونها عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع كان اظهار المصلحة واظهار الارادة بمعنى فيطل المغايرة المتوهمة
ايضا كما هو واضح ولعل منشأ زعم المغايرة ما فرضه بعض المحققين من اجتماع الامر الارشادى مع بعض المرشد للفعل المامور به مع ان
العاقل لا يكون طالبا لما هو مبغوض له واضافه وغيره ان طلب الفعل انما ينافى نحو بعض المطلوب اذا كان الطلب منشأ فى تحصيل المطلوب
كما هو الغالب فلو كان مسببا عن اغراض اخر كالابتلاء والتعجيز فى وجه والنصح وغير ذلك مما نتكلم فيه فلا منافاة بينهما مع ان من
البين ان الامر الارشادى مع كون الفعل مبغوضا للامر لا يتصور الا اذا زاحم جهة بعضه مصلحة النصح والارشاد والا فالعاقل لا يرشد
الى مبغوضه ابدا فلا يتمان يكون المرشد الناصح طالبا للفعل المامور به ولو كان بالعرض ومن جهة ادراك مصلحة النصح والارشاد
التى هى محبوبة له ذاتا او بملاحظة رجحانه الشرعى فاذا حصل الرجحان والمحبوبية ارتفع الاشكال المتوهم اعنى امتناع تعلق الطلب بالفعل
المبغوض ارشادا وبذلك يستغنى عن جعله من باب الامر الامتحانى فيكون وجها ثالثا لرفع التوهم المزبور **والحاصل** انا لا نتعقل
من الصيغة فى مقام الارشاد معنى مغايرا لما نتعقل منها فى مقام الايجاب انما نتعقل المغايرة بين الداعى فى المقامين بل الظاهر ان الامر
كذلك فى جميع المعانى الانشائية كما سنشير اليه انشاء نقول وبه نستعين الامر الارشادى بما كان المصلحة فيه عائدة الى المخاطب دون الامر كما فى

الامر الوجوبي مع شائكتهما في المصلحة الملزمة وان خيرا بعد الاطاعة بما لو فاخبرا فرضا ان هذا ابيح غير مطرد ولا منعكس فائدة
اذا شككنا في موضع انا الامر فيه هل هو للارشاد او للتكليف وذلك كما لو ورد الفعل المأمور به بين ما لا يصلح ان يتعلق به الامر المطلق
فيه الاطاعة وبين ما هو صالح لذلك وكان المقام صالحا للارشاد المحض والتكليف ايضا فهل الاصل فيه من بالاقل مطلوبا بالشائع كان
التفصيل بين المضبوطين باخبارا بالاقل في الاول والشائع في الثاني فيه وجوه وجه الاقل اما انا البراءة وجه الثاني ظهور الامر في وجوب الاطاعة
الا اذا ثبت عدم قابلية المحل ووجه التفصيل ان الشك في قابلية المأمور به لتعلق التكليف به يوجب اجمال اللفظ وسقوطه عن الاعتبار كان
ظواهر الالفاظ انما تسلم ظهورها او اعتبارها مع عدم احتفافها بما يوجب اجمالها من الالفاظ الموجودة في الكلام خصوصا ما كان
من قبيل ما نحن فيه فلا مجال للتعلق بظهور الامر فيما يثبت عليه وجوب الاطاعة مع الشك في قابلية المأمور به بخلاف ما اذا احرزنا
قابليته لذلك وكان الشك في استعمال المحرز في الارشاد فان ظهوره حجة حاكمة على اصالة البراءة وان اذا عرفت ما قلنا في معنى
الارشاد عرفت ان الوجه الاقل ووجه لان اقتضاء الامر لوجوب الاطاعة ليس مستندا الى ظهوره الوضعي لعدم صلاحيته لان يكون مدلولا
لما يقتضيه الوضع اللغوي فهو ساكت عن تعيين الداعي والجهة فيلزم البناء على الاجمال والرجوع الى البراءة للشك في التكليف خصوصا
في الصورة الاولى للشك في قابلية المحل ايضا وما ذكرنا في التفصيل انما يتم اذا قلنا بان الامر الارشادي مستعمل في غير الوجوب وقد
عرفت ضعفه ثم لو كان الارشاد المحمل ارشادا ندبيا نعين الحمل على التكليف الوجوبي على المعول بكون الامر حقيقة في الوجوب

ومن فروع ذلك ما ورد في الشرع من الامر بالاحتياط لان المراد بالاحتياط المأمور به ان كان هو الاحتياط في مواضع وجوب
الاطاعة عقلا كالشبهة المحصورة ونظائرها تعين كون الامر للارشاد المحض لان الاحتياط في موارد وجوبه داخل تحت الاطاعة الواجبة
وان كان المراد به الاحتياط في موارد عدم وجوبه عقلا تعين ان يكون تكليفا مطلوبا غير الاطاعة وان كان المراد الاعم كان الامر بها لاعم
ثم لو فرضنا احراز القابلية بان حملناه على الاحتياط الغير الواجب عقلا جمعا بينها وبين الادلة النافية للاحتياط مطلقا دخل تحت التقسيم
الثاني لان الاحتياط فيها لا يجب فيه الاطاعة مستحبة عقلا فيحتمل ان يكون مستحبا لذلك الامر مصبا لحكم العقل فتكون ارشادية
على وجه التدبب ويحتمل ان يكون المقصود ايجاب الاحتياط كما يقوله الاخباريون فلا بد من الشك في ان الاصل في الامر ماذا ومنه
ورد في ادلة السنن من حديث من بلغه ثواب من كونه شرعا ومحمولا على الارشاد كما تقرر في محله وربما يقال ان ظاهر الطلب
المقتضاء المطلوب من الطلوب ومنه يترتب على مخالفة المعصية الا اذا علم من الخارج ان المقصود غيره كالابتلاء والامتحان ولذا لا
يحسن من العبد المناقشة والتوقف في الامتثال باحتمال كون الداعي للمولى امر شيء آخر غير الفعل وبه تقدان الامر كذلك في غيرها اذا
احتمل كون الداعي الارشاد وامتاعه احتمال لم يقل ان المقصود من الامر الارشادي انما حصول المأمور به وانما الاختلاف في الاغراض
المتعلقة بالفعل فانه يكون راجعا الى الامر وقد يكون راجعا الى المأمور به وقد يقال بالتفصيل بين الشك في داعي الطلب وداعي المطلوب فان
الاصل في الاول البناء على كون الداعي حصول المطلوب بخلاف الثاني فانه لا اصل هناك كما يظهر بالتامل وفصل بعض الكلام في هذا المقام
بما لا يخلو عن غرابة ثم نعم وهما ذكرنا ظهر ان جعل الاحتياط قاعدة الاشتغال من الاصول الشرعية نظير البراءة والاستصحاب
نظائرها كما في كلام غير واحد مبني على عدم تنقيح معنى الارشاد وعدم تميز موارده في الاستعمالات **ومنها** الطلب المطلق اعني
القدر المشترك بين الوجوب والندب ربما يمثل له بمثل قوله اغتسل للجمعة والجمعة مع الدلالة على وجوب الاول ندب الثاني
بالخارج وقد يقال من غرضه هنا لهذا الاستعمال ولعل الشريف ان مدلول الصيغة معنى نسبي حرفي كمدلول غيره من الصيغ ومثل
ذلك لا يستعمل الا في خصوصيات المعنى الكلي المحفوظ في حال الوضع مع ان القدر المشترك بين الفردين لا وجود له في الخارج والطلب
الذي يدل عليه الصيغة انما هو مصداق الطلب لا مفهومه فلا بد ان يتعقل كليا في حال وجوده وهو مستحيل سواء كان المتكلم الطالب
ملتفتا الى ذلك تمام غافلا عنه في حواشي المعالم من خصوص الاستعمال في القدر المشترك في حال الغفلة استشعر ما نبهنا عليه فيما لو قال
القول بوضع الصيغة للمشترك ثم ان ظاهرهم في غير المقام في الاصول والفروع جعل القدر المشترك سنخا ثالثا من استعمال الامر
وربما يجعلون من هذا الباب كل ما يتعلق بالعناوين الكلية المتساوية للواجب والمستحب فيكون من هذا قولهم نتما فيهم الصلوة واتوا
الزكوة بناء على ارادة ما يعم الواجب والمستحب من لفظي الصلوة والزكوة وكيف كان مع ما عرفت من الاشكال وعلمنا تكلم بعض الكلام
في تحقيق المقام فيما يأتي ان شاء الله تعالى حيث تبحث ادلة الاقوال **ومنها** التهديد نحو اعملوا ما شئتم **ومنها** الانذار نحو فتمتعوا قليلا
فانكم ظالمون ثلاثة ايام وتكون هذين الاستعمالين متغايرين نظير ما في كون الامر بين من مثل الانذار بانه افعل والا فاجعل
الامر فيها للابطال **ومنها** الاهانة نحو اخسئوا فيها ولا تكلمون وقولهم قرا بولك فتفش الطرفان من غير **ومنها**

وفي صيغة افعل وما هي بمعناها على الوجوب او الندب او عدم

فلا كها بلغت وكلا بالواو وجعل المبرد من امثلة ذلك قوله تعالى انا نظنك من الكاذبين وورد عليه بان الظاهر كونها للتشبيه كقول المنتبي
لمن يهتب ذو حرمة النار والبيان الاستحقاق وهذا اشبه ومنها الامتنان نحو كلوا من ثمره اذا اثمر وبشره نظرا لانه بالرخصة اشبه وفي
المبرد تمثيله بقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وهو حسن ومنها الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين ويمكن ان يجعل من الوفاء بالعهد بكونه
اتم من الرخصة ومنها التخيير مثل الدرهم تاخذ كونوا فرقة خاسئين قيل وحقيقة وقوع كل منها الاتفاق بالقول والاحسن بدل الوقوع
بالتحقق وربما خص هذا باسم الانعام اي تذكر المنة بقولك كونوا ومنها التكوين اي تحقق الوجود بالقول نحو قوله تعالى فيكون
وفيه نظر لانه حكاية عن كيفية التكوين وليس المقصود بر تحقق الكون وانما هو كذلك فيما وردت هناك قال الله تعالى فكونوا قردة خاسئين وذكر
بعض الاعاظم ان الفرق بين هذا وسابقه ان ما وقع بالامر ان كان هو المغير فهو التغيير وان كان هو الايجاد فهو التكوين قال وقريب من هذا
قول من راى عن يمينه مقبلا لا يقطع بركن فلانا كانه يدعي انه تذكر كونه اي جعله فلانا لاضابة حدسه على شدة البعد قلت وهذا الاستعمال
غير معهود في العرف لكنه قد اعرف منا بالمثال ومنها الاحتقار وعدم المبالاة نحو القوا ما انتم ملقون واجمعوا كيدكم ومنها
التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل وقد يكون التمني هنا مستفادا من الصيغة نظر ومنها
التحقير كما تقول لمن تلاحظه بعين الشماسة حرم او فانك وللمناكحات ذكره بعض المحدثين ثم قال وقد يعبر عن هذا بالتشبيه اي تشبيه محقر
عن ذلك وهو بالنظر اشبه ثم قال والفرق بينه وبين التهديد ان التهديد حيث يكون موافقا للفعل فالنظر قبل الموافقة كما ترى ولذا
يرمى اهل اللهو وتقول اجلس معهم ومنها الاستغاثة وانقطاع الحيلة كما يقول الغريق والمتردي انقذ وقد ادركوني وقد ادركوني ومنها
التعجيز كقضية ربوا لك الامثال ومنها التكذيب مثل قولوا بالمرة فانوها فلم تفعلوها فلم شهدائكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا
ومنها المشورة فانظرها ماذا ترى ومنها التعجيب كما في مقام التعجب نحو اسمع بهم وابصر ومنها البشارة انظروا تشرقوا ايام
بالكم الفرج ومنها التصويب كما يقول لك صاحبك وجدت فلانا يشتمه ويضربه باء فلطمه وداجنه ضربا فتقول اضرب
ومنها التسوية فاصبروا او لا تصبروا ذكره العبد وفيه نظر ومنها الاخبار نحو انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية وما شئت اذا المولود صنعت وذلك لان
الشرط هنا للتسبيب والغرض بيان ان قلة الحياء سبب لعدم المبالاة وارتكاب المنكرات وهذا الاستعمال عندي غير ثابت فلا
صحيح وان ذكره العلامة في كتابيه وتبعه غير واحد من الافاضل لعدم مساعدة الاستعمالات العرفية عليه وان ساعد على الاستعمال
الاخبار فالانشاء على ما تامل ومنع ذلك بعض الاماكان من قبيل المشترك بين الاخبار والانشاء لفظا وهو فاسد لصيغة بعت واشتريت
واضافة المعاني الانشائية من المجمل الخبر تبعا لابائي ما ذكرنا لان الاستفادة اعم من ان يكون على وجه الاستعمال ولعل المراد
باستعمال الامر في الاخبار اراءة مجرد الاستفادة بل الامر كذلك في جميع المعاني المذكورة لان الانذار والتهديد والامتنان والاكرام
والتخيير والتكوين والتعجيب والتحقير والاهانة والتصويب وما اشبهها هي الاغراض الباعثة على الامر وليس الامر مستعملا
فيها وانما يستفاد بحسب مقامات الكلام وبملاحظة مساقه فالمستعمل فيه في الكل احد امرين اما الارادة او اظهارها والافتراق على
اختلاف سببي والاباحة والرخصة وانما الاختلاف في الغرض الداعي الباعث على تلك الارادة او اظهارها فقد يكون الغرض حصول
المراد في الخارج وقد يكون الغرض انتقال المخاطب الى مراد المتكلم لما مر في بعض اوامرها كالرضاء والاذن المقابلين فيكونان باعثا واحدا واختيارهما
في الاطاعة والمعصية فيكونان امتحانا وغير ذلك مما لا يخفى على العارف بمقامات الكلام فليس الاختلاف الموجود في الاستعمالات
الامر على كثرتها اختلافا راجعا الى المعنى حتى يكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا في الكلام بل الى فوائد الامر والاغراض الباعثة على
الكلام فيكون حقيقة في الجميع وان كان ما عدى الطلب على وجه اللزوم والندب ومطمحنا جاليا الى الخاطر نظير ما حققنا في الكناية
بناء على كون الاصل في الكلام تعلق الغرض بمدلوله فيكون الاصل في الطلب تعلق الغرض الداعي بالمطلوب حتى بنينا عليه على خلاف
مقام الكلام او شئ من قرائن الحال والمقال وبذلك يستراح عما صدع به بعض الاعاظم حيث اخذ بعد ذكر المعاني المشار اليها
في بيان العلاقة المصححة للاستعمال بقاعدة الوجوب الذي هو الاصل نعم ان صيغة افعل جاءت مستعملة في نفس الاشياء المتقدمة
مع ان منها ما لا يعقل ان يكون مستعملا فيه فان استعمال الامر في التحقير كيف يتصور ان يكون على حد استعمالها في الطلب فقاد
وليس المقصد اي تعمدا واستعمالا لان الامر بهم وان عز على الطالبة وانما بدت النظرة الغرزة بين تلك الاعباء وان بملاحظة مقاماتها
الاحوال وفي تعرف الوجه الحسن لاستعمال الصيغة في تلك المعاني كما ترى في التذهيب عن مشاركة المندوب للواجب في المصلحة في الجملة
وفي الارشاد من مشاركة الواجب في اللزوم بحسب الحكمة وان عادت المصلحة فيه على الخاطب في الدعاء من المشاركة فيه باذعانه
لابد منه لكان الحاجة ذكر الاستغاثة والتوسل والالتماس والشفاعة كما تقول في التهديد اذا خرج الفعل المهدد به مخرج المطلوب

مع كراهته وقد نص على الانتقام عند ايجاعه انه اذا سقط من بين دعائه حتى مناديه طلبه لما بوده موارد الهلاك طلب العدة لعدته وانه لا يفوته قال والفرق بينه وبين الانذار ان التهديد يكون باخراج المكروه مخرج المطلوب لما مر بخلاف الانذار فانه تارة يكون بعد الامر كما تقول انتظر ثلاثة ايام وانا بلت بمرى اخذتك مصفدا وانتظر ثلثة وادهم يحبس بقصر الفضا وليس الغرض من الامر الطلب بل حصر مدة الانتظار فكانه قيل انتظر وفي ذلك على هذا العذاب اي انكم لا تمهلون اكثر من ذلك وعلى هذا النمط قول البحتري

لا ظهار عذل العذال في التمني كما يقول في السؤال اذا لم ازن الا ان ذلك مشابع وهذا محال فكانه يقتضي ان يكون المسئول من غير ذوي العقول كقوله الا ايها الجبل الجبل سلامي ايا جبلي نعمان بالله خليا يا ارض سجو يا جبال تدكدكي وتنزيل هذه الاشياء منزلة العقلاء وهكذا واما التسوية فالدال عليها مجموع الامر والنهي اي كلامر يرد اكرام زيد او لعمرو فانه يفيد اجاد وايجاد فيهما افاد حيث احاط باطراد الكلام وانحاء المراد بما لا يطمع في ادراك فوقه حاضر وكاد الا ان اللائم عليه قد اجاع تلك الوجوه المحسنة الى الاغراض الباعثة على الطلب محافظا للصيغة عن التجوز في الكلمة كما حققناه ولعل المراد وان كان في قوله وليس الغرض هو الطلب بعض المناقشات لان الاولى ان يقول وليس الغرض هو الفعل المطلق ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض المحققين حيث ذهب الى ان المجاز في التهديد والانذار والتهكم ونظائرها مجاز في المركب دون الاباحة والاذن والتمني مجاز في الكلمة يعني بها الصيغة لانك عرفت انه ليس في شئ من تلك الاستعمالات مجاز في الكلمة وان مجازيتها نظير مجازية الكناية على ما هو الحق فيها من كونها استعمالا للفظ في الموضوع له واما كون التهديد ونظائره مجازا في المركب فلم يتحقق معناه وان الزمناني في بعض اقسام الكناية لان اسناد الطلب الى المبغوض ليس على حد اسناد الشئ الى غير ما هو له ليكون مجازا في المركب فان اريد بالتنظير والتشبيه التفهيم المقصود فلا غائلة فيه وانما هي الهادي الثاني من تلك الامور تبعا للمعالم تبعا للمحكي في شرح المختصر عن المحققين جعل عنوان البحث في صيغة افعل ومعانيها واعترض عليه بعض من يأتي والى الاعتراض من المحصلين بان قوله ومعانيها بتأويل بظاهره كل ما دل على معنى افعل ولو مجازا مع انه خارج عن البحث الآن يراد بما في معناها وضعا واطلق بانها ما كان بمعنى الامر من اسماء الافعال مع ان الظاهر خروجها عن النزاع لفظا وان دخلت فيه معنى فالتعبير بما ذكرنا اسد واولى واراد بما ذكره ما جعله عنوانا للمسئلة حيث قال اختلفوا في ان صيغة الامر هل يقتضي الايجاب او لا الى مذاهب قلت الظاهر ان ما اعترض به على صاحب المعالم غير سديد وما جعله سديدا غير معهود اما الاول فلان شمول المادل على معنى افعل مجازا غير مضر ولا مورد دعوى القطع بعدم وجود واضح المنع اذ لا معنى للقرينة في جريان النزاع بين كون اللفظ القائم مقام صيغة افعل تحقيقا الاستعمالات الدائرة والاعلى معناها الثابت لها بالوضع او بالقرينة فلو فرضنا هما اتم مرام القرينة على مجازات المتكلم اراد بما يجري في لسانه من اللفظ معنى صيغة افعل وضعا كان دلالة ذلك اللفظ المقرونة بالقرينة الايجابية على الوجوب والتدب وغيرهما مختلفا فيها مثل دلالة الصيغة عليها وان اراد انها يدل على الوجوب مثلا بمساعدة القرينة او التدب كذلك يدخل بحث العنوان فيحتمل طرفا نفيه واثباته كما لا يخفى هذا اذا جعل عنوان البحث دلالة الصيغة على الوجوب واما لو جعل العنوان كون الصيغة حقيقة في الوجوب فاللفظ المستعمل في مدلول الصيغة مجازا خارج عما في معناه بقرينة العنوان وكونه في شخص الصيغة فلا حاجة الى التصريح بقوله وضعا بعد قوله وما في معناها لاخراج المجاز بل هو خارج بقرينة كون البحث في ان الصيغة وما في معناها حقيقة في اي شئ فافهم واما ما زعمه من خروج اسماء الافعال لفظا فلم يظهر له وجه بعد ملاحظة كون العنوان المذكور من المصنف ناسبا الى المحققين مضافا الى تصريح المدقق الشيرواني في بحث النزاع في اسماء الافعال مع ان المؤاخذة في مثل مع الاعتراف بدخولها معنى لا يرجع الى محصل لان ذا الحاصل الاحاطة بجميع مجاري النزاع وعنوان المسئلة بما ينطبق على الكل اذا العنوان يجري مجرى الحد فيجب صونه طردا وعكسا واما الثاني فلانه ان اريد بصيغة الامر كل لفظ دال بالوضع على ما يدل عليه لفظ الامر فعدم مجئ الاقوال الاثنية فيه واضح اذ من جملتها القول بانها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب الاباحة وبينها وبين التهديد وبعد وضع الامر لذلك مع بداهة انتفاء سواء قلنا بوضعه للوجوب كما هو الاظهر الاشهر وعليه المعترض او قلنا بوضعه للقدر المشترك بينه وبين التدب فكيف يجري هذا النزاع في لفظ الامر وان اريد بها صيغة افعل خاصة خرج عن البحث الامر الغائب والحاضر المجرد وان اريد به مطلق الاوامر فهو بداهة كان او مجازا بناء على كون الاضافة فيها بيانية وكون المضاف اليه حقيقة اصطلاحية في الصيغ المعهودة المعدودة من الافعال او على كون هذا التركيب الاضافي حقيقة فيها اصطلاحا فغير بعيد المساعدة على ثبوت الاصطلاح اختصاصا من ذلك بعرف النحاة فكان عليه نصب القرينة لان محاورات كل عرف محمولة على مصطلحهم والعرف العام ومن هنا

بظهر وهن ما اورده المدقق الشيرواني في المقام حيث اعترض على من جعل قوله وصاق معناها اشارة الى الامر باللام والامر المزيد واسماء الافعال بان الاولين داخلان في صيغة افعل لانها في مصطلح النحاة علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل كما ان صيغة فعل بفعل علما ان لكل ماض ومضارع مبتدين للمفعول الذي يرد عليه **اولا** ما ذكر بعض المناظرين في هذا الكلام من عدم ثبوت هذا الاصطلاح نعم الظاهر ان لفظ الامر والماضي والمضارع اعلام للصيغ المعهودة من كل باب في مصطلح النحاة ولعل الخلط في المقام حصل بين المادة وهو الامر والصيغة **وثانيا** ان حمل كلام الاصوليين على مصطلح النحوي بلا نصب قرينة عليه هدم لما تقرر عندهم من وجوب حمل الكلام على مصطلح المتكلم او العرف العام كما سبق ثم ان في جريان النزاع في اسماء الافعال نظرا واشكالا وان اشتهر بينهم في المقام اذ الظاهر عدم مسرح للاشكال في دلالة المثال على ايجاب الاتيان الى المتكلم وكان الذي اوقعهم في ذلك ما وجدوه من تفسير اهل اللغة بقال مثلا يحثى ويقبر ويد باهل فيتحدان في المعنى وانت خبير بان هذا التفسير مبني على ما هو المشهور من كون الصيغة حقيقة في الوجوب وليس المراد بركون الحال فيهما على نهج واحد حتى اذا قلنا بانها حقيقة في الندب والاباحة قبل بقي ذلك الاسماء ايضا لان القول بمن الهذيان في الكلام اذ الصيغة انما تفيد معان مختلفة بحسب ما تعرض الهيئة من المواد بملاحظة مقامات الكلام وليس في الاسماء التي تفيد معنى الامر ما يكون كذلك ومما ذكرنا تعرف ان القول بدخول اسماء الافعال في النزاع لفظا او على القول بدخوله معنى فما ذكره المعترض من استظهار خروجه لفظا لا معنى ليس بشيء

في اشتباه **الثالث** فان النزاع هل هو في مدلول الصيغة الصادرة من العالي او في مدلولها مطلقا وعلى الثاني فهل هو في دلالتها على مجرد الالزام وعدم الرضا بالترك او في دلالتها على استحقاق التارك الذم والوجوب الاصطلاحي ايضا والذي يظهر من اطلاق القائلين وصريح بعض الادلة ان النزاع انما هو في نفس الصيغة وفاقا للمحققين العربية بل لا يبعد دعوى استظهاره من الكل او الجل وليس صدور ما من العالي يبدل الحال النزاع وان كان ظاهر بعض الادلة يوهم ذلك لكنه ليس في محله لان استدلال القائلين بالوجوب بذم العقلاء لا يقتضي اختصاص القول بذلك بل دلالتها على الوجوب دلالتها على كون الامر بها بحيث يستحق مخالفه الذم فليس بذلك البعيد بل لو بنينا على ان عنوان المسئلة هو الذي حكيناه عن المحصول وشرحه في صدر المسئلة اعني الاختلاف في وجود صيغة تختص الامر وعدمه فلا محيص عن ذلك لان مقتضى ذلك العنوان ان يكون النزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب الاصطلاحي الذي من لوازمه كون الامر بها بالمعنى المنتزع من العنوان وهو عنوان صاحب المعالم فيه كون المتنازع فيه دلالة الصيغة على الالزام وعدم الرضاء بالترك مع قطع النظر عن حال الامر وقد ذكرنا بظهر ان ما صدر عن بعض اهل التحصيل من تشديد الانكار على المحقق القمي في استظهاره النزاع على هذا الوجه من كلمات القوم مع الاعتراف بشهرتها واضطرابها حتى ان دعوى دلالة الصيغة على كون الملفوظ بها عاليا بما لا يكاد يلتزم به من المرادفين دون تنبه بالها وذلك من النكات التي تشأ من عدم التدبر بمقالة الاصحاب فانه الهادي الى الصواب نعم صرح غير واحد بان المتنازع فيه دلالة الصيغة على عدم الرضاء بالترك وهو اقرب الى الصواب وقد ذكرنا في البحث عن مادة الامر انها عبارة عن العلو والاستعلاء على القول بانها هو من حاضا بصل المادة واما الصيغة فليس لها دلالة على شيء من الامرين لكن كلام مبني على التحقيق وهو لا يأبى عن كون النزاع على الوجه المذكور **الرابع** في الفرق بين الامر بمعنى الالتماس والدعاء وقد سبق بعض الكلام في ذلك وجملة القول فيه ان وجوه الفرق بينهما ثلاثة **احدها** ما يرجع الى قيود ماهو المقسم الجامع بين الكل اعني الطلب بدعوى ان الالتماس والدعاء ضمنان من اقسام المندب فيقال ان الوجوب في فصل الالزام وهذا مما يقتضيه بعض ما ذكر من ادلة القول بانها حقيقة في المندب **والثاني** ما يرجع الى نحو الطلب كما يشعر به قول من قال ان الامر هو الطلب على نحو الاستعلاء والدعاء هو الطلب على وجه الانخفاض والالتماس هو الطلب على وجه التساوي وهذا مما صرح به غير واحد في تعريف الامر حيث صرحوا بان فائدة اخذ الاستعلاء في الحد اخراج الامر الى الطالب فانه كان على فهو الامر وان كان دونه فهو الدعاء وان كان مساويا فهو الالتماس وهذا ايضا مما يقتضيه استدلال القائل بالندب بانه لا فرق بين الامر والسؤال الا في الرتبة بناء على عدم الفرق بين السؤال والدعاء ايضا من هذه الجهة ويظهر من المحقق القمي اعتبار الاستعلاء والرتبة في الامر دون غيره فيجمع بين الوجه الثالث والاول وهو خيرة كل من اعتبر في الامر العلو والاستعلاء والاظهر في النظر هو الوجه الثالث من عدم الفرق بينهما الا بحسب الرتبة والدليل على ذلك ما سبق في بحث المادة حيث اخترنا هناك ان العلو خاستعرفا رجع الى ما اخترناه سابقا ان كنت المبصرة طالبا واما السؤال فيظهر من بعض انه اعم من الدعاء ولعل نظره الى خصوص اطلاقات الدعاء بالسؤال من الله تعالى وهو غير بعيد عرفا هذا ما يقتضيه النظر في كلمات اهل العلم واما اهل العرف فالالتماس عندهم

اخضر جناحاه من الجميع وربما يؤيده ما في بعض الادعية المأثورة من الاشتمال على لفظ الالتماس في مقام الامر وعلى الدعاء ولعل نظر القوم الى ما يقتضيه الاوضاع اللغوية لكنه منتقض بما ذكروه في لفظ الدعاء لان معناه اللغوي غير مساعد لما ذكروه في تفسيره ثم ان بعض العامة فهن بالحاء والدال جعل الشفاعة مشعرا رابعا نظرا الى عدم انحصارها في الطلب من الاعلى بل قد تكون من المساوي وقد تكون من الادنى كما شفع النبوة الى بريرة في زوجها فقال راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله قال انما انا شافع قلت وهذا جيد لكنك خبير بان كون الشفاعة اعم من المسئلة لا يقتضي كونها اعم من الطلب انما يكون ذلك لو كان الطلب مختصا باحدهما كالطلب من الادنى وليس الامر كذلك فلا تكون مشعرا رابعا والا لزم تشعير الاقسام بملاحظة الوجوب والندب كما انها لا ينحصران في طلب الاعلى او الادنى والمساوي بل الاولى ان يقال ان الشفاعة عبارة عن كل طلب يرجع فائدته المقصودة الى ثالث بقي شيء وهو ان ظاهر قولهم وانما انا شافع كون الشفاعة مشعرا من الندب الغير المشتمل على عدة المنع من الترك مع ان الظاهر من اطلاق الشافع والشفيع والشفاعة اشتمال طلب الطالب على عدم الرضاء بالترك ولذا يعتبر عن مسئلة عفران ذنوب الامة بالشفاعة مع وضوح عدم رضائه بالعدم اللهم الا ان يحمل الشفاعة بقرينة المقابلة على الشفاعة المندوبة ويحمل بعيدا ان يكون المراد بالامر المسئول عنه امر النبوة من قبل الله تعالى بناء على كون السؤال مبنيا على توهم بريرة صدور الامر بعنوان الرسالة والامة من الاحكام المأمور بتبليغها الى العباد فيرتفع الاشكال حينئذ اذا تقرر هذا فالحق عندي ان الصيغة حقيقة في الوجوب فاقا لاكثر المحققين وذهب جماعة من الاعلام الى انها حقيقة لغة في القدر الجامع بينه وبين الندب هو الطلب المطلق لكنها اذا وجدت بلا قرينة حملت على الالزام وعدم الرضا بالترك اتباعا لكثير كما هو راي غير واحد من افاضل مشايخنا وفي حضور من الكتاب والسنة كما علب العلامة في نهج وصاحب الوافية وشارحها وحكي عن علم الهدى انها مشتركة بينهما لفظا بحسب اللغة واما بحسب الشرع فهي حقيقة في الوجوب فقط وقال جماعة من العامة والفقهاء والمتكلمين على ما نقل عنهم انها حقيقة في الندب خاصة هذه ما ينبغي التعرض لها من الاقوال واما ما عداها فهي اراء مهجورة لا ينبغي الالتفات اليها مع عدم انشراح صدورنا بها والحق ما ذهبنا اليه من الوجوب هنا الا يجاب ضفي بر الطلب المتأكد الكاشف عن عدم الرضاء بالترك وقد يطلق الوجوب ويراد به صفة الفعل من المصلحة الباعثة على الايجاب او كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه اللوم والعقاب على اصطلاح القوم في الاصول والفروع وهذه الاطلاقات كلها خارجة عن حاق المعنى اللغوي مبنية على بعض التقريبات الواضحة للمناسبة الى اللزوم الذي هو بعض معنى لفظ وكلا الصيغة على الاخيرين متوقف على مقدمات اخرى خارجة عن حاق المدلول مثل كون الطالب حكيما يطاع ما يجب طاعته صادرا عن المصلحة عاصلا شرعا فمع انتفاء المقدمات يكون المدلول هو صرف الطلب الاكيد فلا يدل عليه باحد المعنيين كما انه لا يدل على الاول والثاني باتفاء المقدمة الاخيرة ولذا فصلوا فيها عند بين الايجاب والوجوب فاثبتوا الدلالة في الاول دون الثاني وكانهم ارادوا ما ذكرنا في المبنية من البناء على اصل المعقول فلم يظهر وجه لان النزاع انكان في حضور مراد المتكلم فالتفكيك بين الايجاب والوجوب بمعنى المصلحة بناء على اصلهم غير معقول وانما يتعقل على مذهب المناقشين لا ناظر الاحكام الشرعية بالمصالح وهم الاشاعرة وانكان في مدلول نفس الصيغة مع قطع النظر عن المتكلم كما استظهرناه فالتفصيل خارج عن جميع الاصول والمذاهب هذا وربما يفسر الايجاب بالالزام وهو ايضا غير سديد لتوقف دلالتها عليه على مقدمة خارجة وهي كون المتكلم جديرا بالزام المأمور على الفعل المأمور به لنا على ما اخترناه ضروب من الاستدلال احدها وهو العمدة التبادر وكانا لوجدانا التظر عن جميع قرائن الحال والمقال كما اذا سمعنا صيغة افعل من وراء الجدار سبق الى اذهاننا الى ان اللافظ بها يريد ذلك الفعل وكما يرضى بتركه وهكذا لو وجدنا توبيخا لمن ترك انسانا وهو لا يدري ما يفعله لم نعقل منه الا توبيخ تارك المأمور به وان نفسه لا تطلب الا به كما نعقل انه طالب لا مبيح كما حاضر كما مهدد كما غير ذلك مما كثر ذكر اهل استعمال الصيغة فيه من المعاني المشاهد بها وربما يقرر المبادرة بان التبادر اما لكون الصيغة حقيقة في القدر الجامع بينه وبين الندب فهو عاصيا وذمته العقلاء وذلك شاهد الوجوب وليس بجيد لان الكلام ليس في امر المولى الى العبد بل في نفس الصيغة مع قطع النظر عن الآمر مع ان امر المولى للعبد كذلك وجلا صنادوقة عن اغراض لازمة وليس فيها ما يكون لمجرد التدب والتنزيه كما في الاوامر الشرعية فالاولى تقرير المبادرة فيها اذا جهل حالها اللافظ بل لو مثل بان الآمر المولى السامي واذا قال لغيره افعل فهم منه الارادة الناشئة مع عدم الرضاء بالترك لكان مثل هذا وقد وقع في المقام على ما انتهى من المبادرة بوجوه احدها انه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الصيغة الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه وفيه بعد التنقض بلفظ الوجوب لانا نجد من انفسنا اكثر اعدم الالتفات الى المنع

من الترك

فى ان افعل وما هاله على او واو عم فى صيغه بعد هل قد الوجوب الندب الا

من الترك عند سماع قول السيد لعبده اوجبت عليك كذا ان الالفاظ اليه بعد النظر والتامل يكفى فى اثبات الدلالة الالتزامية لان فقد ما يترتب على عدم سارعة الذهن الى المنع عن الترك كون الالتزام الحاصل فى المقام غير بين وهو غير ضائر وقد يجاب عن ذلك بان الوجوب معنى بسيط يحمل الى الطلب والمنع عن الترك فى التحليل العقلى فلا يلزم حينئذ تصور المنع عن الترك عند تصور الوجوب فيرد بعد الغض عما يقتضيه ظاهر من كون المنع عن الترك جزء معنى الدلول صيغة افعل مع ان الظاهر خروجه عن المدلول والمكان لا نزاع ان مبنى الامر ليس على تركيب معنى الوجوب وبساطته فتوسيط مقدمة البساطة فى المقام يبقى سدى **ومنها** الغض بان المتبادر المذكور موجود فى لفظ الطلب ايضا بمعناه بل لانه اذا قال المولى لعبده اطلب منك شراء اللحم وابى ذلك من شراء عد عاصيا وذم عند العقلاء مع انه لا كلام فى كون الطلب اعم من الوجوب **ومنها** ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان مستندا الى حاق اللفظ المجرد عن القرينة مع قطع النظر عن كل شئ حتى التجرد عن القرينة فلو كان مستندا الى اطلاق اللفظ وتجرده عن القرينة لم ينهض باثبات الوضع لان انصراف المطلق الى الفرد الكامل والشايع امر شايع مع بقاء اللفظ على حقيقته فى الماهية المطلقة وتبادر الوجوب من الصيغة انصراف ناش من اطلاق الصيغة لكونه اكمل فردى الطلب كانصراف لفظ الطلب اليه عند الاطلاق **قلت** وهذان الايرادان من سوانح بعض المحققين ونا بهيه وقد سبق منا ما يفصح عن سقوطهما فى مادة الامر بما لا مزيد عليه ونقول ايضا ان انصراف اللفظ الموضوع للماهية المطلقة الى مرتبة معينة منها بسبب ما يستتبعه منها موانسة الذهن بها عند تكرر الوجود وكثرة الابتلاء وسنها غلبة الاستعمال بالغة حدا تقتضى احيانا ومنها بعض الفرد فى الخارج الموجودة فى العرف العام والخاص وامتا مجرد الكمال والاكملية فقد حققنا فى مبحث الاوضاع عدم صلاحيته لصرف اللفظ عن البعض من اشرنا اليه هناك ولو سلم فليس مطلق الاكملية فى مطلق الالفاظ كذلك ولو سلم فهو انما يتم اذا لم يكن بين الافراد ترتب بحسب المفهوم نظير افراد الماهية انا فرض انصراف اللفظ الى بعضها مطلقا وفى بلد مخصوص واما اذا كانت الافراد متربة ومختلفة من حيث الشدة والضعف فالظاهر ان دعوى الانصراف الى الفرد الاتم الذى يحصل فى ضمنه القدر المشترك اولى من دعوى الانصراف الى الفرد الناقص الذى فوقه ولذا لم يقل احد بانصراف لفظ الوجود عند الاطلاق الى وجود الواجب وانصراف لفظ السواد الى السواد الشديد وانصراف لفظ الحركة الى الحركة الشديدة وعلى تقديم التسليم فهذا الانصراف غير صالح لبناء الاحكام الشرعية عليه لانه من التبادر المبدوى الزائل الذى لا شان للنظر كالتبادر الناشى من موانسة الذهن من نظير تبادر الانسان الى ذهن واحد ثم ان بعض خصوصيات الماهية قد يستفاد من اطلاق اللفظ لا لاجل الانصراف بل لاجل كون سائر الخصوصيات بنوعها زائدة للماهية محتاجة الى البيان دون تلك الخصوصية نظير استفادة الملك المطلق الخالص عن وجوه الاشاعة من لفظ الملك وما يشبهه فان الملك الخالص انكان شيئا خاصا من الملكية المطلقة القابلة على الملك المشاع او الوقف ونحو ذلك الا ان دلالة اللفظ عليه انما هى من جهة تجرد اللفظ عن التقييد لا من نفس اللفظ اذ الملك عين الاختصاص اذ لم يقيد بوجه دون وجه بصير ملكا خالصا لان خلوص الملك عبارة عن الاختصاص المطلق الذى يستفاد من الملكية المطلقة الشاملة انما هو تجرد اللفظ الدال على مطلق الملكية ومن هذا الباب انصراف لفظ الوجوب وما يجرى مجراه الى الوجوب النفسى العينى التعيينى باعتبار ان الموجد فى موضع اخر لان عينية الوجوب انما مستفادة من عدم تقييد الطلب بحتى مجال عدم قيام الاخر بالمطلوب وهكذا كونه نفسيا تعيينيا فان قلت ان استفادة الوجوب اعنى الحتم وعدم الرضاء بالترك مستفاد من اطلاق اللفظ الموضوع بازاء الطلب كما يقتضيه ما ذكره فى مادة الامر من النظر بالوجوب المنفسى التعيينى وقد سبق فى مبحث المادة تجدد بالاعراض عنه لان اطلاق الطلب لو لم يقض بالتقييد فكيف يقضى بالوجوب وبالجملة انى كلما اتامل وسرحت تحليلى فى زوايا التحقيق فلم اعثر بمكان لما ذكره المحقق قلت **فان قلت** فانصراف لفظ الطلب الى الوجوب الى اى شئ يستند **قلت** بعد المساعدة على ذلك لعله يبتنى على القرينة العامة التى ابديناها اعنى صدور اوامر السادات الى العبيد دائما او غالبا من الاغراض اللازمة ولذا لو وجدنا فى الكتاب والسنة ترغيبا الى الفعل بمادة الطلب لم يفد سوى الوجوب وهكذا لفظ الارادة فلا يستفاد من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ليس على خلاف الخصوص عنه عند الاطلاق مع ان الارادة هنا مستعملة فى القدر المشترك بين الارادة الحتمية وغيرها بناء على كون الاوامر الشرعية ناظرة الى جميع الاحكام الشرعية المشتملة على الواجب والمندوب وحاكمة عليها وبناء على كون المراد بها فى قوله تعالى يريد الله بكم اليسر خصوص الارادة الحتمية بناء على اختصاصها بالواجبات لان استفادة ذلك انما هى بمساعدة قرينة العسر ونحن نرى وجدانا عدم تبادر وجوه اخر لكنها مع ابتنائها على نفى تبادر خصوص اوامر السادات الى العبيد كما فصلنا صاحب المعالم لا ينبغى ان يلتفت اليها لانضاح سقوطها

بادى ذى بادئ تامل **واعلم** انه سبق لبعض المحققين اشكالات فى كون الصيغة حقيقة فى الوجوب فصدع بدفعها واناذا استخرت ما اسبطنا فى مبحث الاوامر وحفظته ما فتربنا هنا معنى الوجوب الذى قلنا بدخوله فى الموضوع له علمت انه لا مجال لشئ من الاشكالات فانا قلنا ان المراد بكون الامر حقيقة فى الوجوب استناده ثمة الى الوضع دون القرينة فليس المراد بالحقيقة هنا المعنى المستعمل فيه فى مقام الموضوع له بل المراد كون الكلمة بحيث لا تحتاج فى افادة المعنى الى القرينة وكذا قلنا ان الوجوب هنا بمعنى الايجاب والمراد به طلب الفعل مع عدم الرضاء بالترك دون الوجوب الاصطلاحى وان كان ذلك ايضا بقيد مدلولا عليه بهيئة اوامر الشارع بالالزام **وثانيها** ما تعلق به علم الهدى فى اثبات الوضع للوجوب شرعا واعترف به غير واحد من العامة كالعضدى والحاجبى من جعل الصحابة والتابعين وتابعيهم كل ما ورد فى الكتاب المنزل من الاوامر المجردة عن القرينة على الوجوب فان ظهور ذلك ظهور الصيغة بحسب انها فى الوجوب وهو انما الوضع فى ذلك الزمان وبضميمة عدم النقل بهم المفروض وأورد عليه زائدة بما مر فى دعوى التبادر من ان مطلق الظهور عند عدم القرينة لا يقتضى بالوضع لانه قد يكون لمن بابا لاضمن انا شئ من كمال الفرد الظاهر او من شئ اخر وهذا لا ينفع هنا وده بما لا مزيد عليه واخرى بما استدل به القائل بوجوب الحمل على الوجوب شرعا مع كونه حقيقة فى القدر المشترك مطلقا من ان فهم الصحابة والتابعين انما هو بمبنى ما ورد فى الشرع من القرائن العامة لامن حاق الصيغة وسبق جوابها على ما ذكرنا فى تقريب التدليل لا يرد ان مرجع التدليل الى التمسك باجماع السلف وهو غير معتبر اما لان المسئلة علمية او لان المانع عنه غير محقق والمحقق منه غير نافع لكونه اجماعا عمليا سكوتيا منقولا لان التعويل فى المقام انما هو على صرف فهم الصحابة لكونهم من اهل اللسان فيرجع ذلك بقيد الى التبادر والا فالفرق بينه وبين الاول من وجهين **احدهما** ان مقتضى التبادر على الوجه الاول ثبوت الوضع فى زمانهما هذا فلربما ينفع فى الاوقاف والاقارير والوصايا من دون الاستعانة باصالة عدم النقل ومقتضى التبادر على هذا الوجه ثبوت الوضع فى زمان الصحابة فقط فيحتاج فى اثبات الحال الى ضم اصالة عدم النقل وعرفا الى الاصل المذكور كما لا يخفى **والثانى** ان ثبوت الوضع على الوجه الاول يثبت بالعلامة فلا يعارضه شئ من الامارات الظنية وعلى هذا الوجه يثبت بالاصل المذكور نعم يرجح ذلك على ظاهر ما نقل فى المعالم عن المستبد من التمسك باجماع الاصحاب بعد فهم الصحابة والتابعين حيث قال واما اصحابنا فلا يخالفون فى هذا الحكم الذى ذكرنا وانما اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ فى موضوع اللغة الى ان قال وقد بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة لكن يمكن ان يوجه بان مستند دعواه هو الوضع الشرعى وثبوت الحقيقة الشرعية وبحجة الاشهاد على مثله بالاجماع اذ الامور الموظفة من الشارع ينفع فيها دعوى الاجماع المصطلح سواء كانت مما يتعلق بالاحكام او مما يتوقف عليه فهم الاحكام **وثالثها** الاستعانة الى الوجوب من دون التعويل على القرينة فى قوله عز من قائل وقيل للذين كذبوا واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وتقريب الاستدلال على ما ذكروه هو ان الله تعالى رتب الذم على مخالفة الامر بالركوع وهو لا يكون الا على تقدير كونه للوجوب ويرد عليه ان ترتب الذم انما يدل على كون الامر بالركوع مطلقا وخصوص هذا الامر مما لا يجوز مخالفته فيكون المقصود بالوجوب هو غير معهود كما لا يخفى فان الاستعمال اعم حتى لو سلمنا عدم انصراف الذم المستفاد من الوعيد بالويل والتشفى على مترتب على كل واحد من التكذيب بمخالفة الامر بالركوع فما صدع به فى المعالم من اثبات كون المذمة على ترك الركوع انما هو لا على مجرد التكذيب فهو مخترع بلا ضرام اذ لا يترتب عليه المقصود الا بعد اثبات ان الحيثية الملحوظة فى الذم هى مخالفة جنس الصيغة دون النوع والفرد بان يكون سبب الذم مخالفة المخصوص خطابا وكتابا وان خبر ان حديث ترتب الذم غير ناهض بذلك لعدم دلالته على تعيين احدى الحيثيتين بل مقصوى ما يتفرع عليه كون الامر بالركوع سببا لاستحقاق الثالث الذم والعقاب اما انه لما ذا فهل هو لاجل مخالفة جنس الامر حتى يثبت المدعى وهو الدلالة على الوجوب او لاجل مخالفة شخصه فلا بد فيه من الالتفات الى دليل اخر وبعد تمام ذلك التدليل يندرج المقام فى الاستعمال المعروف بالقرينة ويبقى توسط معقد مترتب الذم مسندكرا واما ما ذكر فى المعالم وفاقا لغيره من ان ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر يدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة فان اراد بالامر ذلك الامر المخصوص كما ذكر فى المتن فغير مجد لما عرفت من ان غاية ما يترتب عليه نفى الاعتبار بغير هذه الصيغة واما ان الاعتبار بجنسها او شخصها فغير مستفاد منه وان اراد به مطلق الامر فيدل على عدم الاعتبار بغير الهيئة مطلقا حتى المادة فمضادة واضحة لانه عين الدعوى هذا والصواب عندى تقريب الاستدلال بوجه اخر نقدم اليه الاشارة فى البحث عن المادة ونوضحه هو ان الذم والعذاب بذكان على كون الامر بالركوع هنا للوجوب قطعا ثم ان كان التعويل فى تشخيصه على نفس الهيئة بثبت المطلوب لان التعويل فى افادة المعنى اذا كان على حاق اللفظ دل على وضع ذلك اللفظ بازاء المعنى الا كان فى غير محله وان كان الاعتماد فيه على شئ اخر فى الكلام فهو اما قرينة الذم او خصوص المادة اذ ليس

وان افعل وكل امر ظاهر هل دل على اوجوب او ندب او عم في صيغته بمعانيه الوجوب والندب الا

وانما شئ بتلك البراهام الوجوب ولو بحكم الاصل ولكن شئ منها لا يصلح لذلك اما المادة فلوضوح ان الركوع سواء اريد به مطلق الانحناء او الانحناء المخصوص المعهود في الصلوة كما ورد في تفسير الآية صالح لكل من الايجاب والندب كما انه صالح للقيد المشترك اعني الطلب فليس الامر بالركوع نظير الامر بالايمان ولا طاعة في كون المادة قرينة معينة للحمل على الوجوب واما الهيئة فلانها تدل على مخالفة الامر لا معنى لمدخلية التفريع في تفهيم المعنى المراد من المفرع عليه فاذا كان التفريع الموجود في الكلام صوريا مقصودا بالتوسل الى امر زائد على غرض الافادة فهو من قبيل الاعتماد في افادة المراد بالموضوع على نحو الحمول كقول القائل الاسد دام وهو بمعزل عن الحقائق الحاوية لها وليس هو نظير الاعتماد في بيان المراد من العبد على نحو العبد ومن الموصوف على نحو الصفة كما في قولك رايت اسدا راميا لان الصفة والموصوف بمنزلة كلمة واحدة بخلاف الموضوع والمحمول فافهم ولعل ما ذكرنا هو السر في عدة اللغات اعالي الطهطهي والشدهتي الى هذا الاحتمال اذ لم يجدا حدا فاحشا يرجح الاستدلال باتي الذم والعقاب قرينتان على ارادة الوجوب هنا من الصيغة مع انهم لا يزالون يناقشون كلا في الاستعمالات الواصلة المستدل بها على الاوضاع وغيرشهادة واحد على سلامة ما سلكناه في بحث المادة من المسالك حيث استدللنا في دلالتها على الوجوب باستعمالات الفقهاء بطريق بديع والحمد لله رب العالمين ثم ان من دقائق الاوهام في المقام ما سنح للسيد في المنهج حيث قاده دقة دلالة الآية نظرا لاحتمال ذم تمام على تركهم الركوع لاجل امرهم به الى تخطئة المخالفة وعما يقرب ذلك ان سبب الذم يحتمل ان يكون تركهم الركوع رغما وهنا ذا حيث فهموا من الامر كون الركوع محبوبا للشارع فلا دلالة في الذم المذكور على كونهم تاركين للواجب حتى يثبت دلالة الامر على الوجوب ثبوتا انتهى

وانت خبير بكمال بعده عن سنا فان الآية فليس هذا الاحتمال مما يوجب وهنا في ظهورها ولعل الظهور هنا يكفي لكونه مظهورا والمظنون معتبرا كما حققناه سابقا مع ان الذم في الآية ليس مرتبا على مخالفة المكلفين الخطاب سابقا حتى يطرق فيه ذلك الاحتمال بل هو مترتب على المخالفة للخطاب في المستقبل وابن هذا من الاحتمال المذكور فتدبر ثم يمكن المناقشة بناء على ما ذكره بعض المفسرين من ان مورد هذا الخطاب هو ورادا الاخرة بمعنى ان المكلفين يكلفون فيها بالركوع ولا يستطيعون فان الامر حينئذ يكون للتعجيز فيكون لا محيص من المقام هذا وجرى استدل به على هذا القول من الوجوه وقد ذكروا وجوها آخر مدخولة لا باس بالاشارة اليها تبعا للاعلام

منها ابداء التحذير وهي قوله عز من قائل فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وجه الاستدلال على ما في المعالم تبعا لشارح المختصر انه لا احد مخالف للامر والتهديد دليل الوجوب وقد عد عليه بوجوه تبلغ عشرين وبتقادها وذلك لتوقف الاستدلال بها على مقدمات نظرية قابلة للمناقشة الاولى ان يكون الامر هنا للوجوب وهو ممنوع والاستدلال عليه بظاهر الامر وقد مر كما لا يخفى واجيب عنه بوجوه

احدها ما ذكره صاحب المعالم والفاضل الشيرازي في حاشيته على شرح المختصر من عدم توقف الاستدلال على ذلك بناء على ان حسن الحذر وقبحه يكفي في المقام لانه انما يحسن عند قيام المقتضي والا لكان سفها قال في الحاشية ولهذا لا يلام من يحذر سقوط الجدار والحكم الغير العاقل قلت وانت خبير بما في ظاهر هذا الكلام لانه لو تم لكان دليلا على ان الامر هنا للوجوب قطعا وابن هذا عن مجرد الاستدلال على تقدير كون الامر هنا للندب والاباحة وكانها اراد ان الآية نافية لحظر يجدر العقلاء في مخالفة الامر احد الامرين فلو كان الامر للوجوب لم يكن وجه لحذرهم العقلاء كما لا وجه لحذرهم سقوط الجدار الغير العاقل بل يرد عليه ان الآية ليست حاكية عن احوال المخالفين للامر في الماضي والمستقبل بل هي انشاء وعيد عليهم في المخالفة كما لا يخفى مع ان حذر العذاب في مخالفة الامر الندبي لو سلم كونه من قبيل حذر سقوط الجدار الغير العاقل فلا يسلم كون حذر المقتضر كذلك كان التقرب الذهبية غير مأمونة في مخالفة الاوامر الندبية خصوصا على تقدير كون التسبب مخالفة مجموع الاوامر لا كل واحد كما قبل سلمنا لكن قبح الحذر في مخالفة الاوامر المستعملة في القدر المشترك ممنوع فانه مما يشهد بطلان القول بالندب لا محض القول بالوقف

وثانيها ما ذكره السلطان قدس سره في المحقق ايضا من ان الآية واردة في معرض الوعيد فتدل بسياقها على التهديد من غير حاجة الى المتعلق بظاهر الامر هذا وليس مراده ان الامر هنا للتهديد بدليل ان توهم يرد عليه ان الوعيد والتهديد يشتركان في قبح التحذير والحذر عند ذا في مخالفة الامر الندبي اذ لو كان الحذر في مخالفة الامر الندبي حسنا كان التحذير الندبي مع عدم المقتضي ايضا حسنا ومع جوازه او حسنه لا يتحقق التهديد الموقوف على قبح التحذير مع عدم المقتضي ومع بطلان كون الامر هنا للوجوب كما لا يخفى فانكار الوجيب كون الامر للوجوب في قوة انكاره للتهديد بدليل ما بينهما من الملازمة والتشاركما في الحذر فالتفكيك بينهما في كلام المورد لا وجه له بل اللازم عليه الاقتصار على اثبات كون الامر هنا للوجوب قطعا وهو ثالث الاجوبة واول ما اجاب به في المعالم والحاشية حيث قال ان هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب

التهديد بكلا لا يخرج

ظاهر

ظاهر كما صرح به بعض المحققين ان مادة الحذر قرينة على كون المواد بالصيغة في المقام الوجوب بمعنى ان الامر بالحذر حيثما كان لا يفعل الا ان يكون للوجوب وان تخيير بعضهم دعوى الكلية لان الحذر عن خبر العذاب الاخروي من المضار بكثير اما يكون مندوبا فالمنشأ البداهة بان الحذر حينئذ يختلف بحسب اختلاف الموارد من حيث نفس الحذر ورد من حيث العلم به والشك والظن والوهم في ترتب وعدمه فقد لا يجب الحذر في الضرر المحقق ايضا اذا كان يسيرا غير ملتفت اليه عند العقلاء فضلا عن المحتمل بل ربما يحسن الامر بالحذر عنه ما لا يترتب عليه سوى فوت بعض المصالح ودعوى ان المفسدة انما تكون حاصلة عند فعلها واجب فاذا كانت مشوبة بمصلحة فهو وان مثلها فلا يحسن الحذر لعدم كونها مفسدة مدفوعة بمثل حظ حال العقلاء في عدم كمال الحاظر على الفرار عن بعض المكاره والحرز ازات فقد تمايز شد الرحال مما ذكرنا مع وضوح تطابق العقول على حسن الاحتياط وعدم وجوب الحذر عند الامن من العذاب فلو كان الحذر عن المفسدة مطلقا لا يقتضي الا بالوجوب فاين مورد هذا الاتفاق والآن نقول ان مورد الاتفاق ما اذا كانت المفسدة محتملة لا محققة وقد بقي بعد المساعدة على ما ذكر يكفي في تعقل الندب بالحذر واين ان حسن الاحتياط غير حسن الحذر وقد تم الكلام تماما في الشافي وقد مضى الاقل فقد برجيدا وكان الحق ما ذكرنا يشهد كلام السلطان قدس سره حيث اورد على نفسه اذا لا معنى لاستدلال بالحذر من العذاب بان هذا مسلم في العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر واما في العذاب المحتمل على تقدير عدم تقدير مسلم بل مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس الحذر عن البرص وندب قرض الشعر الحذر عن الفرق بحيث لو ورد امر بالحذر لا الى ما فهمه بعض المحققين من الفرق بين احتمال مقتضي العذاب وبين العلم به حتى يرد عليه ان العذاب مأمون في الصورة الاولى لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا معنى للحذر الآن حينئذ ذلك مع بعده عن ظاهر هذا الكلام قدس سره لعدم اشتماله على لفظ المقتضي بل ناظر في نظر المحققين فكيف من نظر سلطانهم لوضوح ان مقتضي العذاب كما يحتمل ان يكون محتملا الا في موارد العلم بالتكليف جميعا الا ورد وان المكلف به بين المحتملات والحذر عن كل واحد من تلك المحتملات واجب عقلا بل شرعا على المحقق عند الاكثر فكيف يقول بعدم معنى للحذر هنا في غير هذا المورد واما ان يعلم بوجود المقتضي للعذاب كما في صورة العلم المقتضي للتكليف او يعلم بعدمه كما في صورة الشك فيرتاب فالمورد محتمل فيه مقتضي العذاب فكما يحسن الحذر فيه وجوبا او لعلة جعل التكليف الشرعي الواقعي مقتضيا دليل على ان احتمال وجوده احتمال لمقتضي العذاب به هو كما نرى كلام ظاهري جدا بل الاعرابي عنه كان نفس التكليف ليس مقتضيا للعذاب جدا بل لابد في اقتضائه من العلم الاجمالي او التفصيلي فالاولى بمجالسه فقد تنزيل مقالته على ما حققنا وان كان في ظاهر لفظ العذاب بعض المنافاة لذلك الآن الانصاف بعد التجرع بما تشاهد ويرى في سائر المقامات وعامتها خصوصا في مثل المقام الراجع الى التحسين والتقبيح العقليين وسيما بعد ملاحظة نصهم بقبح العقاب عند الجهل بالمقتضي بما بان ان حمل كلامه على ما ذكرنا ليس فيه كل البعد وبوئيه او يدل عليه تمثيله للعذاب بالبرص مع وضوح عدم كونه عذابا بالفعل فالمحقق انما اراد بالعذاب المحتمل ما يعم والمفسدة غير جميع محتمل الاضرار الى احتمال الضرر يمكن ان يكون منشأ لندب الحذر احيانا ويحتمل كما اشعر بما قررنا **المقدمة الثانية** ان يكون فاعل فليحذر الذين اذا لو كان الفاعل مستترا راجعا الى ما تقدم وكان الذين مفعولا لزم وجوب الحذر عن الذين يخالفون امره وهو لا يقتضي بوجوب الحذر عن مخالفة الامر المتفرع عليه لانه الامر على الوجوب وهو في معرض المنع لان احتمال كونه مفعولا قائما كان واضح لمعناه ومعنى واجب عندنا ان هذا يكفي في اثبات المدعى لان الحذر عن الخالفين للامر من حيث كونهم مخالفين يجب ثبوته لكل مخالف دليل على ان الامر يدل على الوجوب **قلت** وانت خبير بانه لا ان مخالفة الامر غير صالحة لايجاب الحذر لا يجاب الحذر عن المخالفين والا لكان الحذر عن الكفار واجبا بالجواب مع ان الاباحة توافق الكفار كما اشعرنا بها بذلك الآن بقال ان المراد بالحذر ترك المواد والموالاة وهو بعيد جدا كما لا يخفى وبان ان تسليم الابد اذا كان هو الحذر عن مخالفة الامر فالامر يدل على عليه ووصف المخالفة وليس المراد ان مخالفة الامر الوجوبي مما يقتضي الحذر عن المخالفة حتى يوجب المنع بالكفار بل المراد انه اذا كان مدلول الابد ذلك فالامر يدل على عليه ووصف المخالفة مع ان الظاهر عدم كونه صفة الا بتقدير لان مخالفة الامر الندبي ايضا كذلك فتدبر **الثالثة** الصواب في ابطال هذا الاحتمال معناه الى ما ذكر المحشي الشارح من عدم سبق شيء قابل للاجماع المعتبر الهيئة الاجماع قائم على عدم وجوب الحذر بمعناه المحقق عن الصفاة والكفار وحمل على تلك المادة فهذا يجاب بدفع بالاصل **والثالثة** ان يكون المراد بالحذر ترك المأمور به فلو كان المراد بها حمل الامر على غير وجه من الوجوب والاستحباب فكان المراد بالحكم بخلاف ما امر به بسقط الاستدلال **اقول** لا يخفى ما فيهما من البعد عن صريح الابد فضلا عن ظاهرها خصوصا الاخيرة لم يجد عليه شاهدا في الحاورات والاستعمالات والعجب

الوجه انه جاز ان تكون علة الوجوب الحذر عن المخالف فلم لا يجوز ان تكون علة الوجوب مخالفة الامر نفسه

فى ان فعل ما هل يدل على الندب عم فى صيغة بمعناها قد الوجوب او لا

ان ذكر هذا الاحتمال فان اطلاق المخالفة على هذا الوجه معروف فى مخالفة بعض لبعض وغير بعيد المساعدة على ثبوته فى الاسماء
ان ذلك انما هو فيما الواضع المخالفة الى الآمر دون الامر كما فى قولك خالفت زيدا فان بعض موارده لا يبعد ان يكون راجعا الى
ما ذكره واما فى قولك خالفت امره فمفهوم المعرى فى مضمره فى ارادة ترك المامور به وبما ذكرنا يظهر ما فى الاحتمال الاول ايضا من البعد
لان حمل الامر على غير وجهه ان كان مدلولا لمخالفة الامر فهو مدلول لا لمخالفة الامر فهو مدلول على سبيل الكناية والا فالمخالفة
حقيقة هى الترك وليس فى حمل اللفظ المقصود به الوجوب على الندب ترك للوجوب لان الوجوب لا معنى لتركه سوى الترك بالنسبة
والنسبة بين ترك الواجب بين الحمل على الاستحباب عموم من وجه كما لا يخفى فهذا الاحتمال على تقدير مقتضى مدفوع باصالة
الحقيقة نعم حمل اللفظ على خلاف مدلوله مخالف لقواعد اللفظ واللفظ لكن المراد بالامر المحذور عن مخالفته ليس هو اللفظ من حيث
انه لفظ مع ان المحذور عن ذلك ليس من شان الشارع كما لا يخفى فالانصاف ان هذه المعارضة واضحة الثبوت والمناقشة فيها جدا يرجع
عنها وتحمل بعض المحققين بنعا للعلامة ان المخالفة فى الابد على تقدير كون الحمل والحكم المذكورين من مقتضيات المخالفة مطلقة
فيستدل باطلاقها على حرمة المخالفة بمعنى الترك فهم المدعى ايضا وبما ذكرنا تعرف ان كلام ظاهرى لا وقع له عند العارف لان
اطلاق المخالفة على الاقسام الثلثة ليس على وتيرة واحدة بل يرجع فى الحمل الى الكناية وفى الحكم الى المجاز وفى الاسناد الى
المخالفة المنسوبة الى الآمر حقيقة الى الامر من باب اسناد الشئ الى الآلة وفى الترك الى المحققة فكيف يمكن حملها على القدر المشترك
بين الثلثة فتدبر جيدا **والرابعة** ان يكون سبب الحذر مخالفة الامر من حيث انها مخالفة من دون اعتبار كونها على وجه
الاعراض والاقتضاء بوجه الحكم المشتمل عليه الكلام الى ما فيه من المفسدة كون السبب هو الاعراض وهو مما يستتبع الذم والعقاب مطلقا
حتى فى الامر الندبى لان الاعراض عن المندوب اعراض عن فعل المندوب وهو قبيح اذ كان الفاعل هو الشارع وهذه ممنوعة بشهادة
كلمة من ان كون المخالفة مستقلة بنفسها والمضايقة من تضمن خصوص الاعراض بناء على احتمال كون المتضمن شيئا اخر لعدم
دلالة على الاعلى وجوب التضمن فى الجملة وهو اعم من ان يكون المضمن معنى الاعراض او غيره غير مجد بل لان الالتزام بالتضمن
لو فى الجملة اعتراف بان الذم والتهديد غير مترتبين على خصوص المخالفة بل على مجموع الامرين من المخالفة وغيرها والاستدلال
بها لاثبات الاعلى تقدير كون المخالفة بنفسها سببا لهما واجاب المدقق الشيروانى عن ذلك فقال عن الفضلاء الاوداء
بان كلمة عن متعلقة بالمخالفة باعتبار كونها شبيهة بالنجاة وذلك لا حاجة الى تضمين معنى الاعراض **قلت** لو كان مقتضى الكلام
مبنيا على ملاحظة المشابهة سقط الاستدلال به لان الالتزام بهذا المجاز ليس باولى من اعتبار التضمين مع شيوعه وفضلا حضور
تصريح بعض محققى الائمة بان الادلة الشرعية من موارده فيدور الامر بينهما من غير مرجح فيسقط الاستدلال فالصواب ان يقال
ان المخالفة من الامور التى تتعدى ولا تتعدى مع اتحاد المعنى الامر حيث اللزوم والتعدى فتعلق باصالة الحقيقة فى دفع احتمال
التضمن الآتى ان يقال بلزوم التضمن فى كل ما هو من هذا القبيل ولذا قال بعض بتضمن معنى الاشعار فى قولهم علمت به لكن يرد
ما نقل عن النقاد فى من ان كل فعل يتعدى بنفسه ولا يتعدى فلا اصل فيه عدم التعدى وان التعدى مبنى على خروج عن معناه الاصلى
ويمكن ان يجاب عنه بان تضمن معنى الاعراض هنا غير جائز اذ الظاهر ولو بمعاونة وجوب رجوع الحكم الى القيد الاخير
للامر مدخلية فى ترتب الذم والتهديد وهو لا يجامع تضمن معنى الاعراض سواء كانا من الامر الواقع للوجوب او للندب اما على
الاول فلان مخالفة الامر الوجوبى بنفسها مقتضية للذم فتضمن معنى الاعراض لا يرجع الى الاطائل واما على الثانى فلان مخالفة
الامر الندبى على وجه الاعراض لو كان سببا للاستحقاق الا ان السبب حقيقة هو الاعراض من فعل الحكيم من دون مدخلية للمخالفة
والا كان سببية المخالفة على وجه الاعراض للاستحقاق ايضا فى معرض المنع مع ان ظاهر الابد بل صريحه ان مقتضى الذم هى مخالفة الامر
من حيث انه امر ومنه يظهر سقوط ما ذكره فى المعالم من تضمن المخالفة معنى الاعراض فانه كان ولا بد من التضمن مراعاة لكلمة
المجاورة فالمتعين تضمن معنى التجاوز ولو لم نقل بان حقيقة المخالفة هو التجاوز وبناء على ما ابدينا فى استعمالها من التعدى
بنفسها من غير تضمن **والخامسة** ان يكون سبب الحذر مخالفة كل فرد من افراد الامر فلو كان السبب مخالفة مجموع
الاوامر سقط الاستدلال به لان مخالفة جميع الاوامر المشروعة سبب لاستحقاق الذم والعقاب على جميع الاقوال فى الامر
فلا بد من اثبات العموم وهو ممنوع من وجهين **احدهما** ما قيل من ان امره مطلق وليس بعام واجاب عنه صاحب المعالم
تارة بان المفرد المضاف عند عدم العهد يدل على العموم بدليل صحة الاستثناء كان يقال فى الابد الا الامر الفلانى واخرى بان الاستثناء
كاف فى المقام اذ لو كان الامر لغير الوجوب لم يحسن الذم والوعيد على مخالفة مطلق الامر وفيه ورد على الوجهين سلطان المحققين

بما نبه فان باكرة وتحقيقات فاخرة احببنا التعرض لها والاشارة الى ما في بعضها فان في الاول ما حاصله وجوه ثلثة **الاول** ان صيغة الاستثناء انما تدل على عموم ما في المستثنى منه سواء كان بدليا او استغراقيا بدليل صحة قولنا اكرم عالما الا زيدا والمفصول هو الثاني بغير نهر مقابلة الجواب الاول الجواب الثاني **والثاني** ان الدال على العموم انما هو تحقق الاستثناء ووجوده في الكلام لا صحته وجوازه لان الجواز في نظرنا انما يقتضي حكمنا بامكان ارادة المتكلم للعموم لا بفعليته وهذا مثل جواز توصيف المشترك بصفات معنى معين من المعنيين مع جواز الحكم به في ارادة المتكلم **والثالث** ان صحة الاستثناء انما تدل على ان العموم مراد من الاضافة لانها موضوعة للعموم **اقول** اما ما ذكره في الابراد الاول من تظاهر العموم البدلي في الاستثناء فهو مسلم اذا كان العموم البدلي مستفادا من لفظ المستثنى منه كما في قولنا اكرم رجلا انما كان الا زيدا فلو كان مستفادا من مقام الاطلاق الذي ليس دالا على العموم لتظهر باعتبار قدة امكن منع كظهره في وضع الاستثناء وما ذكره من المثال وان صرح به بعض ائمة النحو كبير لكنه غير مجد لانه ان يجوز القصر ولو مجازا لا يجدي واثبات كونه حقيقة دونه خرط القتاد لان المتبادر من الاستثناء دخول المستثنى تحت مدلول المستثنى منه ولذا صرحوا بان الاصل في الاستثناء الاتصال مع صحة الاستثناء المنقطع ايضا **والحاصل** ان مجرد الصحة اعم من الحقيقة والمجاز ومراد صاحب المعالم هي القصر الوضعية وهو لا يكون الا على تقدير دلالة الاضافة على العموم الاستغراقي دون البدلي الخارج عن مدلول لفظ المطلق واما ما ذكره ثانيا فيتوجه عليه ان هذا الابراد يقف على صحة ما ذكره في الابراد الاول من عدم دلالة الاستثناء على العموم الاستغراقي اذ لو سلمناه على ذلك لكان الدال على العموم هي صحة الاستثناء لا تحققه لان صحة الاستثناء حق يدل على كون المستثنى منه عاما اصوليا بالوضع فيثبت المدعى ولا حاجة الى ملاحظة الاستثناء هذا مثل صحة التقسيم التي يتمسك بها لاثبات الوضع من غير توقف في مورد الاستعمال على تقسيم وتقييد وانا **والحاصل** انا لو جوزنا الاستثناء حقيقة مع العموم البدلي لجرى ما ذكره من ان مجرد الجواز لا يقتضي عموم المستثنى منه الا ستغراقي اذا لم يكن حمله على عدة العموم ان كانا للمجوز واما لو يجوز ذلك بطريق الحقيقة فلنا ان وضع الاستثناء على ان يكون المستثنى منه عاما اصوليا كان ما ذكره ساقطا لان صحة الاستثناء حينئذ تدل على ان المستثنى منه من الفاظ العموم فيحمل عليه وان لم يكن من استثناء ايضا نعم يتم الابراد لو احتمل كون المستثنى منه من الالفاظ المشتركة بين العام والخاص وهذا الاحتمال لا سبيل اليه في المصدق المفتى عند التحقيق بل الجمع المعرف واما ما ذكره ثالثا فلعله ايضا غير وارد للفرق بين اثبات العموم بامكان الاستثناء وبين اثباته بوقوعه والابراد المذكور انما يرد على الثاني دون الاول لانه في قوة دعوى انسباق العموم الى الذهن بدليل جواز الاستثناء فكيف يتوجه عليه ان الاستثناء انما يدل على ان المراد هو العموم لان اللفظ موضوع للعموم وقال في رد الثاني فما حاصله ان الاطلاق انما يكفي اذا كان المراد بالمطلق الماهية المتحققة في ضمن اي فرد كان واما اذا كان المراد بالماهية الموجودة في ضمن فرد معين كما في مجاء رجل من اقصى المدينة فلا شك انه غير كاف في دلالة الا بر على المدعى والمعترض ان يقول لعل المراد هو الاخير وليس هو مجازا كما صرح به ائمة العربية حتى يدفع بالاصل **قلت** ولقد افاد وجاد بما افاد ولكن الذي عليه اهل هذا الباب ان دلالة المطلقات على صفة الاطلاق والعموم ليست مستفادة من دلالة اللفظ عليه وضعا بل من مقدمات اخرى يسمى العموم الحاصل منها بالعموم الحكمي لكن الظاهر ان هذا التحقيق غير نافع في المقام لجريان جميع تلك المقدمات هنا كما لا يخفى على اهل التدبر بما مر من الكلام والتدرب في تلك المطلقات الواقعة في سياق النواهي وما يجري مجراها من الاحكام الوضعية ونحوها محل بعد احراز كون الكلام في مقام البيان على العموم الاستغراقي والبدلي بحسب اختلاف المقامات ولعل المقام من قبيل الاول فلا مناص عن حمله على العموم الاستغراقي وكانه تفطن بذلك فقال لكن الاضافة تفيد عموم اللفظ هنا في العموم **والجواب الثاني** من وجهي منع دلالة الابر على العموم مما افاده بقية سلطان العلماء من انه على تقدير العموم لم يفد ايجابه سوى كون مخالفة جميع الاوامر بالكلية موجبة للعقاب وهو لا يستلزم الا كون بعض اوامره للوجوب والمدعى هو العموم **قلت** بما ذكره لذة نظر من وجوه **اما اولا** فلانه على تقدير العموم لا داعي الى اعتبار مخالفة جميع الاوامر كلية حتى يكون في قوة السلب الكلي فايذا ما يوجب ذلك انما هو قوله عليه السلام دع ما يريبك الخ وهي مخالفة على تقدير كونه مفيدا للعموم في نفسه افاد وجوب الحذر عن مخالفة العموم ويرد عليه بعد المغمض بما يفهم عرفا من نحو قولك لكم العلماء من عموم السلب لسلب العموم ان الالفاظ العموم موضوعة لاسناد الحكم الى الافراد سواء كان نفيا او اثباتا فمعنى الملاحظة المخالفة استيعاب الحكم المذكور في الكلام جميع الافراد وهذا هو الاستيعاب الاصولي واما كلا لم نمثل قولنا لا تقطن بدل كل العشرة على سلب العموم فانما هو لاجل وقوع مدلول لفظ الكل اعني صفة العموم

طرفا للنسبة وموضوعا للحكم وهذا يتوقف على مساعدة القرينة عن سبات ونحوه والا فالاصل فى العموم ان يكون الفاظه
المنسبين كما حققناه فى غير المقام ومعنى حضار العموم المستفاد من لفظ كل مثلا لفظ الكل وما يرادفه معنى حرفى آلى يراد به معرفة
حال ما يتعلق به الحكم المشتمل عليه الكلام من الاستيعاب فى نسبة ذلك عموم الحكم لجميع افراد المتعلق بالعموم الاصولى سواء كان
ايجابا او سلبا فيفيد عموم السلب اذا كان الحكم نفيا او لوارد بد بر سلب العموم فلابد فيه من ملاحظة نفس العموم طرفا للنسبة
ومتعلقا للحكم حتى يتوجه النفى الى صفة العموم والمقرر من ان الالفاظ الدالة على العموم ما عدا الكل لا تدل عليه كذلك بل على الشمول
المقرر لغير المقابل للحكم عليه بشئ واما لفظ الكل فهو وان كان موضوعا للدلالة على العموم على نحو كلا لذ الاسماء على تمام معانيها
الا ان مجرد ذلك لا يكفى فى الدلالة على السلب الجزئى لان غاية ما يتفرع على كونه اسما كون مدلوله وهو العموم معنى ايجابيا ملحوظا بالاستقلال وهذا لا ينافى ان يكون الغرض منه معرفة حال الافراد ولا ان يكون طريقا الى معرفة متعلق الحكم من الافراد لا موضوعا له على
تقدير التسليم فغاية ما يتفرع على كونه موضوعا للحكم ان يتوجه النفى الى العموم ويصير مدلول قولنا لا تضرب كل القوم مثلا ثبوت
الحرمة لضرب المجموع من حيث المجموع وهذا ليس ملزوما للسلب الجزئى المفروض بالايجاب الجزئى اعنى وجوب ضرب بعض القوم حتى
يجرى القول المذكور بجرى القضيتين الجزئيتين لوضوح ان حرمة ضرب المجموع من حيث المجموع اعم من حرمة ضرب كل احد من حيث
ضرب البعض وكذا لذ العام على الخاص لا بعد ملاحظة مقدمات اخرى خارجة عن وقوع العام فى حيز النفى فدلالة العام على السلب الكلى
المذكور وعلى السلب الكلى بيان فى الاقتضاء الى قرينة خارجة اذا تفرد ذلك **فنقول** اولا ان مخالفة مجموع الاوامر لبعض
كون بعض اوامره للوجوب دون الكل ليس على ما ينبغى **اما اولا** فلان العموم الملحوظ فى الاضافة ليس على حد العموم المستفاد
من لفظ الكل اذ الاول لا يقتضى الا افادة عموم السلب فلا يحتمل سلب العموم الا مع قيام القرينة وانما يحتمل ذلك احتمالا لا مساويا بالنظر
فى العموم المدلول عليه بمثل لفظ الكل والجميع **واما ثانيا** فعلى تقدير المساعدة على عدم الفرق بين الكل وغيره من الفاظ
العموم فى هذا المقام يتجه المنع ايضا لما عرفت من عدم دلالة وقوع العام فى حيز النفى على السلب الجزئى فكما على السلب الكلى وكما على الايجاب
الجزئى بل انما تدل على مفهوم قابل للكل فيحتاج التعيين الى مقدمة خارجية ولو اسلم الاطلاق مع وجود شرائط نفى السلب
الجزئى هو القدر المتيقن من سلب العموم وابن ذلك من دلالة اللفظ عليه فيحمل غيره بعد ان يكون هذا مراده بالاستلزام مدفوع
بالدلالة لا يمكن من مثار النظر واستفادة السلب فكيف يظن برما يناديه الى رده فهن الخاصر ولذا عدل عن المناقشة بعد ما
ذكرها الى قوله وكا يبعد ان يقال ان المتبادر من الاية الشريفة على تقدير عموم لفظ امره كون الحكم على كل فرد فرد فهو السلطان الذى
اعتمدنا فيما عدل مشيرا الى التحقيق الذى اهتدينا اليه من بركات الممارسة فى افادة مرام ان وطبعة الالفاظ الدالة على
العموم واسراء الحكم الى جميع الافراد نفيا كان او اثباتا فهو الوارد على الحكم لا ان الحكم وارد عليه كما يقتضيه ظاهره فوقوعه فى حيز
النفى او الاثبات وجب خفى هذا التحقيق على بعض اهل التحقيق الذى اورد على نحو دعوى تبادره العموم بانه تحكم ثم نقول ايضا
واما ثالثا فلان حرمة مخالفة جميع الاوامر لعلها لا تستلزم كون بعضها للوجوب اذ ضرورة ان مخالفة جميع اوامر المولى
تتحقق بمخالفة الحد الادنى منها مطلقا سواء كان كلها للوجوب او للندب او للقدر المشترك لذلك انما على تقرير عدم دلالة
الاشياء بكلا امره وسوء سريرته حضوصا فى اوامر الشارع بعد استناد الترك فى الكل الى عدم الداعى فكشف اصراره عليه عن كون
الداعى هو حينئذ المخالفة فتدبر واناقل **واما رابعا** فلان المدعى ليس هو العموم كما ذكره فانه انما يقتضى اثبات وضع الامر للوجوب
سواء كان جميع اوامره نفسه للوجوب او لم يكن شئ منها فضلا عن ان يكون بعضها للوجوب وبعضها للندب كيف ودعوى العموم مما
لا وجه لها فى المقام ولا سبيل اليها ابتداء مع ما هو المعلوم فى اوامر الشارع من المستحبات ولا يترتب عليه غرضه من اثبات
الكلية وان كان هو كذا الامر على الوجوب فهذا يحصل من ملاحظة تعليق الوعد والتهديد على مخالفة الامر من حيث كونه امرا من
غير ان يكون امره كلا او بعضا للوجوب ودعوى ان تهديد الشارع على مخالفة جنس الامر يكون لغوا اذا لم يكن جميع اوامره للوجوب
فالدلالة على الوجوب موقوفة على ثبوت التهديد وهو موقوف على كون جميع اوامره للوجوب ضعيفة القول بان المدعى هو العموم
نظرا الى توقف المدعى عليه مدفوعة بمنع توقف التهديد على كون جميع اوامره للوجوب اذ لكان بعض اوامره للوجوب صح ايضا
التهديد على مخالفة الامر من حيث انه امر اذا كان الوجوب من مقتضيات نفس الامر دون القرينة بل الظاهر صحة التهديد مع كون جميع
اوامره للندب فضلا عن القدر المشترك اذ لا قبح فى قول المتهدد لعبده ان مخالفة امرى مع قطع النظر عن امور خارجة سبب لاستحقاق
العقاب مع كون ما صدر عنه او بصدد من الاوامر لغير الوجوب بقرينة خارجة لان قبح هذا الخطاب انما كان لاجل كونه كذبا او مخالفا

الواضح فهو كذب مخالف للواضح كما لا يخفى وانما كان لاجل هذا من الفائدة فوائد الكلام غير مضبوطة الاسبيل لنا الى تعريضه صوبا
في الخطابات الشرعية سلمنا ذلك وان التهديد على مخالفة الامر كما يحسن الاعلى تقدير كون جميع اوامر الوجوب بناء على ان سبب
المحذور لو كان هي مخالفة بعض الاوامر كان اللازم ح بحسب الغريزة عليه بحيث لا قرينة والمقام مقام البيان كان ذلك دليلا على الحرمة
حيثية المخالفة وعدا خصائصها بمورد دون مورد فيشفاد عند ذلك الامر من حيث هو على الوجوب مع قطع النظر عن تمام
ما يدل على التذييل ان مخالفة ما يدل على الندب ليست مخالفة للامر بل للغريزة لكن اللازم ح ان يكون الاستدلال بالوقوف على
العموم لا ان المدعى هو العموم وتوجيه ذلك بما اشرنا اليه يستقيم ويكمل كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا انه لا يجب من القول بذلك الالتزام
على عدم مخالفة شئ من الاوامر سواء كان العموم هنا وضعيا مستفادا من وضع الاضافة للاستغراق او مستفادا من مقدمات
الاطلاق كما قررنا وكيف كان فلنا فيما نشير فيها من هذه الحيثية سالطرق وبها دجاها حاول لاثبات العموم **احدها**
ما اشار اليه السلطان بقوله ان تعليق الحكم بمخالفة الامر من حيث هو يشعر بالعلية **قلت** وانت خبير بان استنباط الحيثية انما يتوقف
على جريان المقدمات المتوقف عليها العموم الحكمي فلولاها فمن اين يعلم ان الحيثية الملحوظة في التهديد هي حيثية مخالفة الامر ولم
لا يجوز ان يكون المناط في التهديد شيئا اخر زائدا على الامر وهي الخصوصية الموجودة في بعض الافراد فيرجع استكشاف العموم
بهذا الوجه الى ما ذكره صاحب المعالم اخيرا من ان الاطلاق كاف في المقام فليس هذا الاستنباط طريقا ثالثا الى اثبات العموم كما
ليس راجعا الى الطريق الاول فما ذكره ثالثا اخيرا من استنباط العموم بملاحظة العموم بدل الاضافة فريد انه من العمومات
المصطلحة كالجمع المحلى باللام باعتبار فرقة لا انه مما يستفاد بملاحظة المقام والبيان والاشعار او لامدخلية في العموم المستنبط
من هذه الوجوه للفظ المصدر ولا الاضافة كما لا يخفى **وثانيهما** ما ذكره المدقق الشيرواني من ان عموم الموصول هنا
يكفي في اثبات العموم ولا يضر اطلاق الامر فان الموصول يشعر بجميع ما يتصف بما هو مضمون الصلة فالامر لو كان مطلقا
لكان مساقا لان يتصف به كل من افراد الامر من اوامر بخالفة ويصدق عليه مخالفة الامر الموصول بنا ول ذلك الفرد فان
وان تعلم اتحاد ذلك الفرد مع شئ من الموصولات فصلته جملة والجملة في قوة النكرة فعليه كانت واسمية كما هو المشهور يفيد
التخصيص كما يتم ما توضح من ذلك لزوم عدم عموم مثل قوله تعالى من قتل مؤمنا فجزائه جهنم خالدا اه مما قال **اقول** انا ان
اردنا بهذا التذييل ما يصح ما ذكره صاحب المعالم من ان الاطلاق كاف في المقام فنعم الكلام لكنه متنع بلا معارض لا عناد كل من
السلطان وصاحب المعالم بذلك وقد مر وان اردنا اطلاق عموم الموصول بكفي ولو مع الغض عن اطلاق الامر والبناء على اهماله فهذا
جليان لا يلتفت اليه واذا تأملت حق التامل عرفت وجه هذا ما افضنا عليك فيما تقدم من مقدمات دلالة الامر على كون
الامر للوجوب لكن في اقتضاء ذلك المدعى وهو وضع الصيغة للوجوب لغة بعد نظر من وجوه **احدها** ان التهديد قد
وقع بالعذاب على سبيل التردد دون التعيين المدار ان المهدد به بين العقاب والعذاب كما مانع من ترتب العقاب على ترك
بعض المندوبات فتارة ما يفيده التهديد بالمذكور كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب لفظا او معنى فضاء لحق الاحتمال
فلا دلالة له في الابد على احدهما بعد حمله على الوجوب وهذا الايراد على التقرير المذكور غير وارد لان ترتب المفسدة على بعض
المندوبات لا يصلح وجها للتوعيد بالعذاب والعقاب في مخالفة جنس الامر المستفاد للتوجيه في كل فرد على تقدير كونه مشتركا
بين الوجوب والندب فضلا عن تقدير كونها للندب خاصة نعم يجوز عدم ترتب شئ منها في مخالفة بعض الاوامر الندبية لقيام
قرينة المانعة بوجه اخر وهو وان يدعى عدم المانع من ترتب العقاب على ترك المندوب مطلقا ح بتوجيه المنع كما لا يخفى ضرورة عدم
الملازمة بين العقاب وبين مخالفة الامر الندبي **والحاصل** ان ظاهر الابد ترتب احد الامرين على مخالفة الامر وهو لا يقتضي
الا على تقدير كون الامر للوجوب لانه الذي يترتب على مخالفته المفسدة من العذاب والعقاب اذ لو كان للندب لم يترتب عليه شئ
من الامرين وان ترتب على بعض افراده خصوصا من الاخير وكذا لو كان مشتركا بينه وبين الوجوب فان ترتبها ايضا غير لازم في مخالفته
وترتبهما احيانا غير كاف في تعليقهما على جنس المخالفة ودعوى ترتب المفسدة على مخالفة كل امر ندبي نحو ترتب العذاب على
مخالفة كل امر وجوبي ممنوعة ومن المنع **فان قلت** المراد بالعذاب المذكور احتمالها لا ضليتهما لان احتمال التكفير او الشفاعة
او العفو ثم في كل ما يقتضي العذاب والعقاب من الاوامر وكما مانع من تطرق احتمال العقاب في كل امر ندبي فدعوى الكلية
لا وجه لها **قلت** المراد بالعذاب والعقاب استفادتهما لاحتمالهما ودعوى عمومها مستفادة من ترتب العقاب على مخالفة كل
امر فيدفعها ظهور الفاء بنظرها ترتب لا يخص من الالتزام بكون الامر للوجوب فكما يصح الترديد بين العذاب والعقاب لا تخالفة

الحيثية كما تقدم من استفادة العموم من اضافة المصدر فيها لا يخفى لان المقتضي في الشيرواني ح

بعض الواجبات كنا ولو بعض المعاصى مما يشتد ارتكاب مفاسدها بالفتن الدنيوية وبقرائن تدارك المفسدة فى هذا التدنيا بالعفو لا ينافى ثبوت استحقاق العقاب بالترحكم عقلى ثابت فى ترك الواجب لا يقبل التخصيص الا ان يقال ان ما يستقل به العقل هو استحقاق فى الجملة واما كونه حتمى من العذاب فلا دليل عليه من عقل او نقل **والحاصل** ان ظاهر كلمة او فى الآية هو التقسيم دون التردد فالمعنى ان مخالفة كل فرد من الافراد المخالفة يترتب عليها احد الامرين على سبيل منع الخلو وح فان كان المراد بالعذاب والفتنة بعد القطع بان ضلتهما غير مرادة فى المقام كما بينا احتمالها بطل الاستدلال بها على كون الامر للوجوب لعدم احتماد اما بالفتنة فى مخالفة كل امر ندبى بل الظاهر ح دلالة الآية على كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب ان كان المراد بها استحقاقها ثم الاستدلال لان ظاهرها استحقاق الامرين على مخالفة جنس الامر الشامل بالعموم كما مر لا يستقيم الا على تقدير كون الوجوب هذا ومن المحققين من اجاب عن الآية بان حمل الآية على التقسيم خلاف الظاهر المتبادر منها اذ الظاهر منها ترددان الامر فيها بين الامرين وهو لا يتم الا فى ترك الواجب لعدم تمام احتمال العذاب فى ترك المندوب **قلت** وظاهر هذا الكلام او صريحه حمل كلمة او على التردد والتخيير بقسميه **اما اولا** فلان التردد المستفاد من اداة الموجودة فى الكلام يرجع الى التردد والتردد فى نظر المتكلم وحاصل كون المتكلم مرددا شاكا فى ان الذى يصيب مخالف الامر الوجوبى هل هو العذاب او الفتنة وهذا القول مضمحل فى الآية **واما ثانيا** فلان تصحيح هذا الكلام على وجه يمكن تنزيل القول به الهيه يتوقف على ان يكون المراد بالعذاب والفتنة احتمالها فيخرج بذلك عن تردد المتكلم ويصير المعنى ان من يخالف الامر فليتوقع احد الامرين اى عن احتمال ترتب احدهما ولو كان الحذر عن الاحتمال لا معنى له سوى الحذر عن المحتمل وهذا انما يجرى اذا كان التردد والتردد بينهما ملحوظا بالقياس الى قوله فليحذر حتى يصح دخول الحذر من احتمال اصابة احدهما كما بين يجب الحذر عن القطع بالهلاك اى عن الهلاك المقطوع وليس الحال كذلك لان العذاب والفتنة فاعلان لمسببهم فالمعنى ان ما يسببهم دائر بين الامرين ولا معنى للتردد بينهما الا بحسب الذهن والا فما يترتب على مخالفة الامر المجزوم ليس الا خصوص العذاب والفتنة او هما معا والتردد والتردد غير معقول فيصير المعنى ح انه يجب الحذر عن اصابة الامر المردد فى الذهن والمفهوم المحصل منه وجوب الحذر عن اصابة احتمال احد الامرين لا احتمال اصابة احدهما وهذا المعنى فى غاية البعد والفساد فى كلام البشر فضلا عن كلام خالقهم وربما اجيب بانه عن الايراد المذكور بان حمل كلمة او فى الآية على التقسيم يستلزم استعمال لفظ الامر فى المعنيين اعنى الوجوب والندب وهو غير جائز وهذا الكلام يجب الاعراض عن ذكره فضلا عن تسطيره على انه لو سلم جوازه فالمقام من غاية ما يشار اليه القوانين ان غاية ما يستفاد من الآية كون مادة الامر للوجوب وهذا لا يدل على ان الصيغة ايضا كذلك واجيب عنه بصدق الامر عرفا على الصيغة المجردة فتكون مفيدة للوجوب **قلت** ويرد على الجواب ان مدلول لفظ الامر اعتبارا العلو والاستعلاء وفى محل النزاع كون المتكلم فيه مدلول نفس الصيغة مع قطع النظر عن قائلها فكيف يستقيم دعوى صدق الامر حقيقة على الصيغة المجردة ولعل المراد بالصيغة المجردة ما كان كذلك عند صدورها من العالى فخرج عن العالى وبنا فى اعتبار التجرد وخرج عن محل النزاع ايضا مع ان هذه الدعوى فى مقابل من يفصل بين المادة والهيئة يشبه المصادرة ولعل المعترض ممن يعترف بدلالة المادة دون الهيئة ويقول ان الهيئة بنفسها مع قطع النظر عن اعتبار ان زائدة ليست مصداقا للامر فالصواب ان يجاب بان الصيغة الصادرة من العالى عند التجرد عن قرائن الندب غيره مصداق للامر عرفا وهذا يكفى فى دلالة على الوجوب وضعا لانها لو لم تكن مفيدة للوجوب عند الاطلاق لم تكن مصداقا للامر الذى يفيد الوجوب بحكم الآية فالاستدلال بالآية لاثبات الكبرى ودعوى الصدق العرفى لاثبات الصغرى وح فلا يتوجه ما اعترض به فى القوانين من ان الصيغة انما تسلم صدق الامر عليها لو كانت مستعملة فى الطلب على نحو الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد بها مجرد الندب او الارشاد فصدق الامر عليه غير مسلم قال وابقى فعل هذا فلا معنى للنزاع فى دلالة صيغة افعل على الوجوب بكونه ثبوت ذلك بتحريم دلالة الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين **قلت** اما ما ذكره اولا فلا وقع له لان صدق الامر على الصيغة الصادرة من العالى لا يتوقف على احراز كونها للوجوب وان كان ملازما اياه بل يتوقف على عدم قيام القرينة على الندب ولعله قد خلط بين التوقف فى الاستلزام وبينهما بون بعيد نظرا الى ان مجرد اهل العرف بطلقون الامر على الصيغة واعنى بها ما عرفا عند الاطلاق فاذا ثبت بالآية دلالة الامر على الوجوب ثبت دلالة الصيغة المجردة لكونها من مصاديقها واما قوله اخيرا وابقى فهو واضح سقوطا لان انكاره دلالة الصيغة على الوجوب قد يستند الى عدم دلالة المادة مع الاعتراف بالهيئة

المرتجى وقد عرفت بهذا معنى ان الاكثر على كون مادة الامر للقدر المشترك نعم لو ادعى ان البحث في الهيئة كما
وجد مع انك عرفت ان الكل او الجل لم يجر في المادة من حيث دلالتها على الوجوب والندب وانما تعرض بعض الاصحاب فالاستدلال
بالابد على المدعى كما اختاره جملة من هذه الجهة **وثالثها** ما يرجع الى مقالة السيد والعلامة في بدء من دلالتها على كون
الوجوب شرعا الا لقرينة واجيب عنه بان تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر بعد تسليم استناد فهم الوجوب الى شيء اخر غير الصيغة
هذا الجواب ذكره بعض المحققين والظاهر انه سهو صادر من القلم اذ لا فرق بين الوضع الشرعي واللغوي في استناد فهم الوجوب الى
كل منهما فالاولى ان يجاب بانا نريد بدلالة الابد على ان الصيغة منقولة شرعا من الطلب المطلق الى الوجوب فهو واضح الفساد
اذ لا يدل اية غاية ما يستفاد منها كون الاوامر الشرعية مفيدة للوجوب وهو اعم من كونها كذلك لغة وهو مسلم لكن المدعى هنا مسألة
عدم النقل **ورابعها** ما يرجع الى ما ذكره صاحب الوافية من عدم دلالتها الا على كون المراد بالاوامر الشرعية هو الوجوب والمدعى
كون الامر مفيدا له بحسب الوضع اللغوي ومحصل ذلك كون الابد واشباهها قرينة عامة على ارادة الوجوب فلا ينافي كون الامر موضوعا
للقدر المشترك والجواب ان تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر دليل على عدم استناد فهم الوجوب الى شيء اخر غير الصيغة والقول
بان نفس التهديد قرينة عامة على ارادة الوجوب انما يمكن بالنسبة الى الاوامر التي صدرت بعد نزول الابد دون الاوامر التي صدرت قبلها
للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة بعد صدورها قبل زمان الحاجة في الجميع **وخامسها** وهو المرضي عندي ان الاستدلال
بها يتوقف على ان يكون التهديد معلقا على مخالفة جنس الامر من غير اعتبار خصوصية ثالثة والمعترض ان يمنعه ويقول لم لا
يجوز ان يكون المراد بالامر هنا خصوص فرد منه اعني الامر الوجوبي بقرينة نفس التهديد **وتوضيح ذلك** ان غاية ما
يستفاد من ملاحظة التهديد بكون المهدد عليه دالا على الوجوب واما انه جنس الامر حتى يكون دليلا آتيا على كونه موضوعا للقدر
او خصوص فرد منه حتى يتفرع عليه كونه موضوعا للقدر المشترك فلا بد فيه من التماس دليل اخر فنقول انه لو كان خصوص بعض
الافراد يوجب نصب القرينة عليه والمفروض عدمها ولو بحكم الاصل قلنا نفس التهديد يصلح قرينة على ذلك لو كان الامر في نفسه
الامر موضوعا للقدر المشترك ولذا لو سمعنا قولا عن امر يقول عن طلبه اراد منه كان الكلام بهيئته مع انا نعلم ان الطلب والارادة
موضوعان للقدر المشترك جدا **والحاصل** ان المستدل يحتاج في تقريب الاستدلال الى اثبات كون المعلق عليه التهديد بالابد
جنس الامر واثبات ذلك يتوقف على ان لا يكون في الكلام ما يصلح قرينة على التقدير كونه موضوعا للقدر المشترك والمعترض
منع الخصوصية الاخيرة والذي يفصح عن ذلك انه لو كان للمعترض دليل على كونه موضوعا للقدر المشترك لم يجز للمستدل معارضته
بالابد اذ لا منافاة بين ذلك الدليل وبين الابد كما انه لا معارضة بينهما وبين ما دل على ان الارادة والطلب موضوعان للقدر المشترك
لو بدلنا لفظ الامر بلفظ الطلب والارادة هذا ويمكن الذب عن هذا الايراد بما بيناه عليك غير مرة من ان الاصل في الكلام ان
يكون كل واحد من طرفيه غنيا في افادة المقصود الوافي عن الاخر كما سبق بعض التوضيح لذلك في الابد السابقة فلا يجوز ان يجعل
ما هو في مرتبة الجزء قرينة على المراد مما هو في مرتبة الشرط فان تم هذا والا فلا اجد لهذا الايراد مدفعا والله الهادي **ومنها**
قوله عز من قائل مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك تقريب الاستدلال ان هذا الاستفهام هنا للانكار والانكار انما يحسن على
ابليس في مخالفة الامر لو كان امرا للوجوب لما كان للاعتراض موجها ولكان له الاعتذار بان الامر ليس للوجوب فاصلا متى عصيته
حتى استحق بها اللوم والانكار واورد عليه في المنهج وغيره بما اشرنا اليه في الابد السابقة من انها لا تدل على ان الصيغة للوجوب بل
على ان الامر يدل عليه واجاب عنه زين المحققين والفاضل المحشي انا نمنع المقدمة الثانية اعني قولنا انه ذكر انه امر بالسجود وفي قوله تعالى
فقعوا له ساجدين والا فلا نسلم ان الملائكة اسجدوا ولا نسلم ان ابليس سجد والا لم يصح قوله الا ابليس وحاول المدقق الشيرواني اتمام الاستدلال على تقدير الاعتراض عن ذلك وحاصل ما قاله ان الامر حقيقة في نفس
الصيغة على ما هو المشهور فلو كان مشتركا بين الوجوب والندب لم يحسن ترتب الذم على مخالفة مجرد الامر بل كان الواجب ان
يذكر ما هو مناط الذم الا ترى ان من عاتب غلامه الذي اخذ شيئا من داره على الدخول في داره وقد نهاه عن الاخذ والدخول
او على دخول الغلام عليه وقد نهاه عن الدخول عليه بحضور جماعة اذا دخل عليه عند حضورهم الجماعة عد كلامه هذا سخيفا
قلت لا نجد مانعا من ترتب الحكم على الجنس مع مدخلية بعض الخصوصيات اذا لم يترتب على ذكر الخصوصية فائدة كيف
وجميع الخطابات المهملة الواردة في مقام بيان حكم اخر من هذا القبيل تظير قول الطبيب للمريض كلما شربت من شربة الدواء مع
عدم بيان الخصوصية اذا لم يكن المقام مقتضيا للبيان وعلى هذا فلو جرى ادعاء من التعاند في المثال الاخير اذ لا يترتب على
ذكر خصوصية حضور الجماعة عند المعاتبة فائدة يجب مراعاتها على المتكلم بل بما بيناه عد بعض الوجوه المحتملة على الاقتضاء

على الجنس

على جنس المدخول واما المثال الاول فلعل اجنبى عما نحن فيه لان المعاتب عليه هو الدخول لبس من المنهى عنه والاخذ مظلم
ان تقريب الاستدلال يتوقف على امور الاول ان المحققون من كون المراد بالامر اسجدوا والكفر فيه مع ذلك نظرا لان العتاب على مخالفة امر
المعطوف بالقرينة انما عتاب على مخالفة الامر لما اشرنا اليه من ان الحكم الثابت للفرد يصح اثباته للجنس فى بعض المقامات التى من جملتها
الاعتراض على امر واقع من المحتمل ان اسجدوا كان مقرونا بقرينة الوجوب فالتعلق به دفعا بالاصل مع خروجه عن الاستدلال الا انه
ساقط لمعارضته باستلزامه الوضع للوجوب الآن يدفع بمعارضته باستلزام عدم الوضع للقدر المشترك فيبقى لنا الاعتماد القرينة
سالمة ويتفرع عليه كون الصيغة موضوعة للوجوب لما بيناه عليه سابقا فى غير موضع من ان الاستعمال الصحيح اذا لم يكن بالقرينة فالاصل
ان يكون بالوضع هذا والمثال الثانى بناء على ما ذكره الله ثم للملائكة اسجدوا غير معلوم لانه وقع فى الآية حكاية عن الخطاب الذى
وقطا يقدر بتقدير لتمام الحكى فيه لا دم فلم لا يجوز ان يكون التعويل فيها الحكاية على مجموع قولنا اسجدوا وقرينة الانكار والاعتراض
الحاصل ان الانكار المذكور فى الآية قرينة واضحة على ان المراد بالخطاب الموجه الى الملائكة كان الوجوب والتغيير عن هذا
الخطاب بقولنا اسجدوا كان دليلا على ان هذه الصيغة للوجوب لكن انما يتم اذا لم يكن تلك الصيغة مقرونة بقرينة الوجوب وهو
لان الانكار والاعتراض قرينة على ان المراد بها هو الوجوب وان كانت مشتركة بينه وبين الندب فيحصل من مجموع الصيغة والانكار المذكور
بيان المراد بالحكاية الخطاب الواقع بين الله وبين الملائكة فافهم فان فيه بعض الدقة **ومنها** ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد
عليه بالعذاب فينتج ان تارك المأمور به متوعد عليه بالعذاب وهذا الاستدلال انما ينفع على تقدير كون الصغرى موجبة كلية
فتكون النتيجة كذلك والا فالنتيجة موجبة جزئية وهى غير نافعة **ومنها** انا نعلم ان الله امرنا بطاعته وكل طاعة واجبة فالنتيجة ان
المأمور به واجب **ومنها** الاخبار الظاهرة فى كون الامر للوجوب مثل خبر بريرة الذى كان لعائشة وقد سبق ذكرها فى بحث العام
وهذه الوجوه الثلثة مع ما بينها من المناقشات صغرى وكبرى انما تدل على وضع المادة دون الهيئة فيحتاج فى اتمام الاستدلال
الى ضم دعوى عدم الاشتراك فى الامر على الصيغة المجردة عن القرائن وقد ذكرنا فى هذه الدعوى نقاما بينا فى متنها وفسادها وقد جعل العلامة
فى نهايته هذه الوجوه ووجوه اخر غيرها دليلا على الوضع للوجوب شرعا وذكرها فى المقام كما صدر عن بعض انما هو بيانا لمادة اصالة
عدم النقل وان تخيرنا فى الاولى عدم ترجيحها فى الوجوه الماضية بالوضع اللغوى واما العلامة فقد رده واضح لانه ذكرها بعد ما
اثبت كون موضوعا للطلب المشترك لغة **ثم القول** بانه موضوع لمطلق الطلب بحسب اللغة وجوه ذكرها فى هذا **الاول**
ان الطلب مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ بدل عليه وهو لفظ افعل اذ لا لفظ له سواها والظاهر انا المراد بالطلب
هنا حقيقته ومصداقه لا المفهوم ومراعاة هذا الوضوح فساد الحصر المدعى نظرا الى ان لفظ الطلب يدل عليه قطعا والجواب بان الحاجة
الى التعبير عن جنس الطلب المشترك بين النوعين ممنوعة فضلا عن اشتدادها كيف وستعرف ان ارادة الطلب الغير والمشترك منا
لها الها غير واحد **والثانى** ان الطلب من حيث هو جنس للطالب من المنقيض وغيره والدال عليه مع احد الفصلين هو
افعل وكذا مع اقتران بالفصل الاخير من غير اولويته لاحدهما فاطلاقه عليه فوجبان يكون حقيقة فيه **قلت** ومحصل هذا
الدليل على ما ساعده نظرى هو ان خصوصية الوجوب والندب انما يستفادان من غير الصيغة وان جنس الطلب يستفاد فى الامر
من نفس الصيغة ومرجع ذلك الى دعوى تبادر المعنى المشترك ولو فى حال الاستعمال فى الوجوب والندب مع زيادة وهى عدم ان كان
المجاز عند الاستعمال فى الخصوصيتين بالتزام تعدد الدال والمدلول والجواب عنه شرح ما مر فى الاستدلال على القول المشهور بالتبادر
والثالث ان اهل اللغة صرحوا بعدم الفرق بين الامر والسؤال الا من حيث الرتبة فكما ان السؤال لا يدل على الايجاب بل على
مطلق الطلب فكذا الامر **قلت** المقدمة الثانية غير مسلمة لما عرفت فى مقدمات المسئلة من شمال السؤال على الوجوب
بالمعنى المنتزع فيراعى الطلب المقرون بعدم الرضاء بالترك فان المراد بالوجوب المعنى المصطلح عند العلماء اعنى ما يوجب استحقاق
التارك الذم والعقاب فعدم دلالة السؤال عليه واضح لكنه غير قادح فى المقام **والرابع** القاعدة المعروفة المشهورة عند الاكثر من
ادلوية الاشتراك المعنوى من الاشتراك اللفظى والحقيقة والمجاز والبهما يرجع ايضا ما استدل به صاحب الوافية على كونه موضوعا
للقدر المشترك **اقول** وقد اسبقنا فى غير موضع ما هو الحال فى تلك القاعدة ومحصل ما حققنا سابقا ان العمل المسلم
بهذه القاعدة ما لو كان استعمال اللفظ فى القدر المشترك محرزا معلوما مع الاستعمال فى كل واحد من الخصوصيتين لو كان
اعتبار الخصوصية على تقدير الحقيقة والمجاز مبنيا على ملاحظة امر زائد على القدر المشترك بان علم ملاحظة القدر المشترك
فى حال الوضع بخصوصه لا وشك فى كونه ملاحظة الخصوصية مع ذلك كما فى لفظ المختار اذا شك فى اعتبار الاخذ من العنب فى مفهوم

ضرورة علمنا بملاحظة صيغة الخبر في وضع البشر واما الشك في اعتبار خصوص الاتخاذ من العرب فالاشارة المعنوية في هاتين الصورتين اولى من غيره للاصل وقد مر عموم المجاز فلابد من النظر في ان المقام هل هو مما يرجح فيه احد الصورتين ام لا **فنقول** لا اشكال في ان ليس من الصورة الثانية واما الصورة الاولى فظاهر الاكثر ان المسئلة منها من امثلتها الظاهر على كلامهم ظاهر على استعمال الصيغة في القدر المشترك شرعا وعرفا كثيرا ومن امثلته خطاب اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بناء على عموم الصلوة والزكوة للمندوبة وهكذا كل خطاب شرعي يشمل الواجب والمستحب فان ظاهر العموم حمل الطلب فيها على القدر المشترك ومن امثلته ايضا اصحوا اليوم واعتقوا الجمعة والبيع بناء على عدم كونه من باب انت بناعندك ونحن بناعندنا راجز لكن ظاهر صاحب المعالم الاشكال فيه ونقل عنه في تجريد الاشكال ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثاني الوجوب وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة من الترك وحيث انا العمدة في مباحث الامر على اوامر الشارع فقرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول ثم بعد ذلك امر بالتامل ولعله اشارة الى ان التناقض في المقام هو استعمال اهل اللسان لا خصوص الشارع فاذا ثبت الاستعمال العرفي فذا لحمل اندرج المقام تحت الصورة المشار اليها هذا بالنسبة الى المقام الذي نحن فيه واما المقام الذي ذكره هو ونحن مجازين على تقدير الموضوع له هو الوجوب فكما يأتي ذلك فيما وضع وقال المدقق الشيرواني بعد نقل الكلام المذكور ولعل وجه التامل انه لا فرق بين ارادة المنع وعدمه في الضمير وبين ارادة افراد من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول ولزوم الاستعمال هو الثاني والاشتباه انما نشأ من الخلط بين الارادتين فتدبر **قلت** مراده ان استعمال الصيغة في القدر المشترك لا يتوقف على غفلة المستعمل عما في ضميره بل يصح ويمكن مع الالتفات البارية بان استعمل الصيغة في القدر المشترك وقصد افادة الوجوب من القرينة الذي يتوقف على الغفلة انما هو في القدر المشترك في الضمير فانه الذي كما يتعقل مجردة عن احد الفصلين وبهذا البيان لا يرد عليه ما زعمه بعض المحققين في هداية المسترشدين لكن يرد عليه ان الاستعمال في القدر المشترك في ضمن ارادة الوجوب او الندبة خارج عن المتنازع فيه اذ البحث في امكان ارادته على وجه خال عن الفصلين على حد استعمال الكليات في الماهيات المطلقة وهذا لا يتفاوت فيه بين الوجود اللفظي والعقلي واما الاستعمال فيه في ضمن احدهما فالكلام في امكانه وعدمه عديم الجدوى اذ لا يمكن العلم به في الاستعمال الا من القرائن لان فهم الوجوب في موارد استعمالات الصيغة فيه لابد ان يستند الى القرينة على القول بالوضع للقدر المشترك وهذا المقدار من الاستفادة مشترك الورود بين استعمال الصيغة في القدر المشترك والتعويل في افادة الوجوب على القرينة بين استعمالها في نفس الوجوب وجعل القرينة كاشفة كما في السببي فلابد من قرينة اخرى فاضية بكون القرينة المفهمة للوجوب كاشفة لا مفهمة وانت خبير بكمال بعد الاستعمالات المجازية عن هذا الفهم من القرينة ومن اين يمكن اثبات الاستعمال في القدر المشترك مع هذا الوجه **والحاصل** ان هنا استعمالات ثلثة الاستعمال في الوجوب والاستعمال في الندب والاستعمال في القدر المشترك من غير الاقتران باحد الفصلين والمقصود في المقام ثبوت الاستعمال الاخير واما ادعاء الاستعمال في الوجوب والندب الى تحدد الدال فليس هذا موضع انكار صاحب المعالم ولا احد غيره كما جدكم في افادة دعاءه وكاسبيل الى اثبات ذلك لان استعمال الكلي في الفرد على الوجهين محض تصور وعقل وليس لهما اثر في الاستعمالات الدائرة بان يكون بعضها من باب تعدد الدال والمدلول ويكون الاخر قسما من المجاز بعلاقة الاطلاق والتقييد والتنزيل وما ذكرنا غير مرة من ان التمييز بين القسمين انما هو في فهم المتكلم فلا يعلم الا من علام الغيوب او بتصريح المتكلم ومع تصريحه يخرج الكلام عن حد المجازات المتعارفة لان قرائن المجاز قرائن على المراد وليست بقرائن على نفس المجوز هذا مضافا الى ان القصد وضعها وضع البيانات في عموم الوضع وخصوص الموضوع له واستعمال اللفظ في القدر المشترك مع تفهيم الخصوصية بالقرينة انما هو من شأن الكليات واسماء الاجناس وكيف كان فالمهم في المقام اثبات الاستعمال في القدر المشترك على الوجه الذي ذكرنا بان يكون مراد المتكلم من استعمالها افادة القدر المشترك فقط مجردا من فصلي الوجوب والاستحباب والا يضا فان اثبات الاستعمال على هذا الوجه متعسر او متعذر نعم الالفاظ الموضوعة لمفهوم الطلب كلفظ الطلب بشعوره فيه ذلك واما المصداق الخارجي الموجود في الخارج الذي هو الملحوظ في معنى الصيغة فلا يتعقل فيه واما استدل به صاحب الوافية لاثبات ذلك من كثرة ورود الامر في الاحاديث مستعملا في اشياء بعضها واجبة بعضها مندوبة من دون نصب قرينة فيتبادر الاستعمال في القدر المشترك بعد استحالة التعدد الا بما ترى في الخطابات بل يجب التصرف فيها بحسب ما يساعده المقام من التخصيص والتقييد بعد الحمل على الوجوب والاستحباب او غيرهما مما يختلف باختلاف الموارد ومما ذكرنا يتضح فساد ما انتبه بعض شراح هداية

المسترشدين

بيان افعلوا واهلك على او امر او عمم في صيغة بمعنى ندب الوجوب الندب الا

المسئلة الثانية من توجيه الاستعمال في القدر المشترك بما نزلنا عليه مقالة المدقق الشيرواني وكذا فتاواه وما ذكره بعض الافاضل من ان استعمال المشتق في القدر المشترك ثابت وفي خصوص الوجوب والندب غير ثابت فيكون من قبيل مطلق المعنى الذي يكون الاستعمال فيه دليلا على الحقيقة فشم ان العلامة قد بعد ما استدل بهذه الوجوه على كون القدر المشترك الفاظ استدل على كونه موضوعا للوجوب شرعا بما سبق من الوجوه التي استدل بها القائلون بوضع الوجوب فقط وزاد الى ان ذكر ستة عشر دليلا واطال الكلام في كل واحد منها نقضا وابراما ولم يقصر عن الاحاطة بحيث بقي نظر انهم معتذرا عن ذلك بان المسئلة من مهمات الاصول وقد طولنا الكلام عن ذكرها كشفا لانها لا تدل على المقصود اعني ثبوت النقل الشرعي الا بعد ضم هذه الوجوه التي استدل بها على ان اللفظ المشترك الفاظ وبعد ما تبين عدم تمامية شيء منها باثبات المدعى يظهر ان تلك الادلة على تقدير تمامية كون المختار دليل واستدل صاحب الوافية على وجوب حمل الاوامر الشرعية على الوجوب بعد ما اعترف بان الامر موضوع في اللغة للقدر المشترك بوجوه منها ان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان ذلك المأمور به عصيانا وهو حرام لغة وعقلا وشرعا فان قلت اما الصغرى فلقضاء البداهة بها لان الطاعة على ما صرح ائمة اللغة هو الانقياد وحصوله بامتثال الامر بديهي واما الكبرى فللتصريح اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والجواب عن هذا اولا بالنقض بالمندوب فانه طاعة فيكون تركه عصيانا حراما لعين ما ذكر وثانيا بالحل وهو ان كل عصيان خلاف الطاعة بمقتضى ما ذكره اهل اللغة وليس كل خلاف الطاعة عصيانا فانه اذا كانت الطاعة واجبة وهذان الجوابان ذكرهما شارح الوافية واجاب قبلهما بان نقول مثل ذلك بحسب اللغة لان امتثال الامر مطلقا سواء كان الامر للوجوب او الندب طاعة وتركه عصيان فيكون العبد التارك لامر مولاه عاصيا وليس الواجب الا ما يعاقب تاركه عقابا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذم من لوازم العصيان فما هو جوابك فهو جوابنا اقول ولصاحب الوافية ان يرده بعد المساعدة على ما فيه من المقدمات ان ترتب الذم والعقاب على العصيان انما ثابت بالشرع ومن المبين ان ما ورد في تحريم العصيان مختص بما دل الشرع بين الامر الصادر من الشارع وغيره واخص المتعلوط فالصواب ان يجاب بعد منع كلية الكبرى كما عرفت في الجواب الحلي ان حرمة العصيان حكم عقلي وليس لحكم الشارع مدخلية فيه رئاسة الامر حيث كونه امضاء لهذا الحكم العقلي فلو كانت الخطابات الواردة في تحريم العصيان كان حكم العقل به كافيا في المقام ايضا وهو دليل على كون الامر للوجوب مع قطع النظر عن الخطاب الشرعي مع ان الجمع بين جميع مقالته يقضي بترتب الذم والعقاب على مخالفة جنس الطلب الصادر من الشارع وغنى عن البيان الآن بجعل الاباحة والادلة الشرعية قرائن كاشفة عن مرادات الشارع وانت خبير بكمال بعده عن التصديق بكلا دعوى صدور الادلة قبل زمان الحاجة الى العمل بالاوامر الشرعية رجم بالغيب فافهم في الغيب فانها وضع من كل شيء فلا بد من حيث الالتزام بالنسخ والحاصل ان من يقول بوضع الامر للقدر المشترك ويبني على وجوب امتثال الاوامر الشرعية بمقتضى الوجوه المذكورة اما ان يجعلها قرائن عامة على المراد الواقعي وهو التزام بالنسخ للقطع بعدم ورود الادلة المزبورة مع ان مناط الحاجة الى العمل بالاوامر المجردة الا ان يجعلها قرائن بخصوص الاوامر الاشهر دون الماضية واما ان يدعي ان وجوب الامتثال حكم اخر طرء على الاوامر المستعملة في القدر المشترك وهو تعلق ايجاب الامتثال بما لم يكن واجبا واقعا فهو رابع يرجع الى النسخ لعدم معقولية ايجاب الامتثال بالطلب الغير البالغ حد الزجر فتدبر جيدا ومنها قوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وغيره من الايات الدالة على ذم ترك الطاعة قلت الكلام فيه يظهر مما ذكرنا في الاستدلال الاول فانا لا نعرف فرقا بينهما وكان نظره الى الاستدلال الاول موقوف على اثبات ان ترك الطاعة عصيان بخلاف هذا فانه يدل على حرمة مخالفة الاطاعة وان لم يصدق عليها العصيان الغير المحرم في الجملة ومنها قوله عز من قائل وليحذر الذين يخالفون عن امره وكان شارح الوافية اعترف بدلالة هذه الآية على الذم مع المنع عن كلية كل مخالفة بالامر بدعلة تركيب فكان فالتعويل على مثل هذه الوجوه في حمل الاوامر الشرعية المجردة عن القرينة على الوجوب وهن شيء في الغاية نعم لو انضم في ذلك قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بناء على كون المراد بالاستطاعة القدرة دون المشية كما قيل من الجميع بحمل فيه دلالة على مرادنا بالاوامر المجردة كما لا يخفى فيكون قرينة عامة على الوجوب بما فيه كالذي الحديث على الوجوب او الندب مع كونه من الاخبار الآحاد وانكان من المقبولات حجة القول بالندب امران احدهما ما مر انه لا فرق بين الامر والسؤال الامن حيث المنشئية كما لا يخفى والسؤال لا يدل الا على الالزام فكذا الامر وجوابه قد مر وثانيهما الحديث المذكور اذ الامر بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستدلال به مبني على كون المراد بالاستطاعة المشية حتى يكون معنى الحديث ايكال امتثال الاوامر

الشرعية الى مشبهة الكلف وارادوا ومن هنا اوردوا على بان المراد بالاستطاعة القدرة دون المشيئة فيكون على خلاف المدعى وهو الوجوب بادل ولذا جعل العلامة في تهذيبه من ادلة القول بالوجوب شرعا واعترض عليه بعض الفضلاء بان الاستدلال به على الوجوب موقوف على كون صيغة افعل للوجوب ويمكن الذب عنه بان قرينة الوجوب هنا قائمة الا ان الاتيان على وجه الاستحباب لابناء سبيل الرد الى الاستطاعة ولذا قال العلامة في المستصفى فهم معنا ان الامر باتيان المأمور به لا معنى له اذا كان على وجه الاستحباب سواء كان الامر الاول للوجوب او الندب اما على الاول فظاهر واما على الثاني فللزوم التناقض ومع ان مشابهة الحديث ونظائره لافهام الاصحاب شاهدة على كون المراد انا سبيل حكم جديد **ومن ذلك** علم فساد الاستدلال به على القول بالندب بقطع النظر عما فيه من حمل الحديث على ايضاح الواضحات لان الامر اذا كان مدلوله العرفي والشرعي هو الندب كما هو المستند لكان معنى الحديث بعد تفسير الاستطاعة بالمشية على ما هو مبنى الاستدلال ان امثال الاوامر الندبية غير واجب نعم لو ادعى ان هذا الحديث قرينة عامة على ان المراد باوامر الشارع المجردة هو الاستحباب بعد الاعتراف بان الامر بحسب وضعه العرفي يقتضي الوجوب كان وجها لكن القول به غير معروف فانه المنسوب الى بعض المتكلمين والفقهاء والقول به كذلك لشذوذه ضعيف لا يجب القرينة **والتحقيق** ان الحديث المذكور بمعزل عن هذه المرتبة ومعناه الصحيح ما عليه الاصحاب من كونه مسوقا لبيان حكم جديد وناسبوقا بنون سديد فزيادة عما يستفاد من الاوامر الشرعية من الوجوب والاستحباب وهو معنى قاعدة الميسور والله العالم في كل جهاته وعرفه **تنبيهات** فيها تحقيقات **الاول** ان مآل البحث في المسئلة يظهر فيما ورد في الكتاب والسنة من الاوامر المجردة عن القرائن فعلى المذهب المشهور وجب حملها على الوجوب هذا هو الذي تقتضيه قاعدة الاوضاع في المحاورات العرفية لكن قال صاحب المدارك انه يستفاد من بعض اخبارنا ما يدل على ان الاوامر الواردة عن الائمة عليهم السلام انما استعمل صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجاز المشهور الراجح المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل المعلق في اثبات وجوب المشتبه بجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام من غير واحد من الاجلاء صار بعد في هذه الدعوى كصاحب الذخيرة والمشار واعترض عليه سلطان المحققين بان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم شيوعه في المجرد عن القرينة قال نعم لو ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة الصارفة بان يكون استعمالهم فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكره وكان هذا مراده لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال فتدبر انتهى **واجاب عنه** بعض المحققين بان شيوع الاستعمال بنفسه فاض بظهور المعنى المجازي سواء كان على الوجه الاول او الثاني او السابع منها واستشهد على ذلك بان المتكلم اذا استعمل لفظا في محل خاص مرارا كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى المجازي فاذا استعمل مرة اخرى كان نقدم ذلك الاستعمالات باعثا على الوقوف في الحمل على المعنى الحقيقي وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب فاني ما نمنع من البلوغ الى حد الرجحان الى ان قال مورد ذا على صاحب المعالم لكن هذا الدعوى لا بينة ولا مبينة ولا يجوز حصول الغلبة في المجاز على فرض تحققها الا بتصفي بذلك وقال في توضيح ما حاصله ان الغلبة ان ثبت كونها في عصر الائمة عليهم السلام كانت في حكم الاجمال وظهور الصغير في الندب كذلك لو ثبت في لسان كل واحد من الائمة واما لو ثبت في لسان بعض الائمة خاصة فلا اثر لها بالنسبة الى ما صدر عن الامام عليه السلام الثاني او اللاحق من الاوامر **قلت** وعندي ان ما اعترض به السلطان ثابت ودعوى تحقق ذلك بأعصارنا ممنوعة لان اللفظ المحفوف بالقرينة الصارفة لا ينفك بينه وبين الغافل عنها حتى يعلم احدهما بالاخر وظاهر ما يترتب على غلبة الاستعمال المجاز المشكوك بالغالب مع اجتماع جميع ما يحتمل مدخليته في الحكم في المشكوك لا معنى له اذ كان الاستعمال المجازي كلها محفوفة بالقرينة الصارفة فاي شيء يوجب الظن بان الاستعمال الخالي القرينة من جملتها **فالتحقيق** على ما ادعيناه في البحث عن المجاز المشتهر ان شرط النقل والمجاز المشتهر حضورها فيما اذا لم يكن المعنى المجازي فردا من الحقيقي خلو اللفظ في الاستعمال الثاني عن القرائن المتصلة حتى يكون باعثا على الظن الحاق المشكوك بالاعم الاغلب وهذا شرط اشاعة في الاوامر الندبية الواردة في الكتاب والسنة ودخول القضاء حتى ان صاحب المعالم انما ممن يظهر منه استصحاب ذلك حيث اجاب عن استدلال شيخنا الشهيد الشرعية بان الاستعمال اعم من المعاني المجازية معلوم واما استناده الى القرينة او الوضع فغير معلوم فكما يسوغ لنا ابداء احتمال القرينة في الاستعمالات المعلومة المراد هناك كذلك يجوز لنا ابداء ذلك هنا اذ لا فرق بين المقامين من هذه الجهة الان يتصور له بان الشك في مسئلة الحقيقة الشرعية انما هو في اصل القرينة واما الوضع بعدها معارضة باصالة العدم الوضع منهم بخلاف الشك فيما نحن فيه فان مقتضى اصالة التأخر هنا هو وجود الاستعمال من حيث عن القرينة لان قاعدة

لا يسقط بالميسور

مالهو

ما هو المعلوم من قبح الخطاب بما لا ظاهر له دون خلافه وجودها في المجاز واما كونها مقرونة بعدم الخطاب فلا الا اذا ثبت اتحاد زمان الحاجة وزمان القصد وقد لا يدل على ما يتفرع على وضع الامر من اثبات ذلك وهو مشكل خصوصا اذا كان الاخبار حينئذ كما هو النافع في المقام اذ العبرة في صيرورة اللفظ مجملا كالمجاز المشتبه باخبر البيان في الجملة فاذا تبصر بذلك من المجملات هذا الكون التعويل وفقه على هذا الاصل ومن شئ في المقام انه لا يترتب عليه ثمرة الا الحكم باجمال ما يرد من ذلك اللفظ عاريا عن القرينة ومثل ذلك خارج عن مقاصد العرف في تعويلهم على الاصول ومع ذلك فهو كما بعد ادم ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي بعيدا ما امكن الاعراض فاذا لوقف لما بشهود هذا الاصل في بعض المقامات فانما هو اذا كان اللفظ من المجملات المعروفة ومن الواضحات امثلة الثاني ليس مما يترتب عليه الاجمال المعروف **فالتحقيق** ان ما ذكره صاحب المعالم ره مؤاخذ عليه جا فكره السلطان قده واما ما اورده المجيب من منع الغلبة على وجه يترتب عليه الاجمال فلعله مكابرة واضحة لانا لو احصينا موارد استعمال الامر شرعا في الندب بدون القرينة الظاهرة وعلمنا بتحقيقها عن القرينة واقعا فلا يبعد لنا ونثق بذلك لشهد على الوجوب خصوصا على طريقة من يقول باناطة حجية الظواهر بالظن الفعلي والمتعذر تحصيل الوهن في الحقيقة لا يتوقف على مزيد استعمال في المجاز بدون القرينة بل بما يتحقق بالاستعمال مرة او مرتين على القول المشار اليه ولا جدوى حينئذ فيما اصلناه من منع حصول الغلبة بقيام ما ورد من احاد الامرة ودعوى كونها من مجموعهم مع ان هذه الدعوى مما لا يبتني ان يلتفت اليها اذ ما من لفظ الا ويمكن فيه تحصيل مثل هذه الغلبة بان يلاحظ جميع من المتكلمين وبضم ما في كلام احدهم من المجاز بما في كلام الاخر وتسليم الكثرة على هذا الوجه لعله من قبيل ايضاح الواضحات وبقيامهم ان اشتهار الامر للندب من سخافة المخصصين في العمومات فكما لا يقدح هذا في العمل بالعام مع فقدان المخصص فكذا لا يقدح ذلك في حمل الامر على الوجوب عند عدم القرينة على الندب فتأمله واضح **اما اولا** فلان حمل العام على العموم بتوقف على الفحص عن المخصص بخلاف حمل الامر على الوجوب فان الظاهرة لا يجب فيها الفحص عن قرينة الندب كسائر المجازات التي لا يتوقف دفعها بالاصل على الفحص فالحمل المعهود من طريقة السلف والخلف بينهم هو هذا الفرق بين هذا المجاز وسائر المجازات ولا يذهب عليك ان الفحص من المعارض لا مساس له بالمقام **واما ثانيا** فلان غلبة التخصيص انما تثبت في نوع العام لا في شخصه ومثل هذا لا يبطل ان يبلغ درجة النقل او المجاز المشتهر او الاجمال وانما اثر هذا الوهن الموجب لسقوط اعتبار كل فرد منه قبل الفحص نعم لو كان التخصيص في شخص العام امكن القول باجماله وسقوطه عن الاعتبار رأسا بعد كونه مقطوع السند والاسري الوهن الى السند فيسقط عن درجة الاعتبار ومن هذه الجهة لا مزيد ضعف في مسألة العموم **الثاني** انه قد تستعمل الجملة الخبرية في مقام الانشاء وطلب تحقق الفعل في الخارج خصوصا في الادلة الشرعية كثيرا وفي السنة وفي الاقل قولوا نعم لا يبعد الا الملحدون ومن الثاني قولهم عليه السلام توضأ واغسل وابعد وبقضي في مقام الامر بالافعال المذكورة واختلفوا فيما ان الاصل فيها بعد تعذر الحمل على الاخبار هو الحمل على الوجوب او الندب او الاعم فمن جماعة ان للعقد المستقل اذا اقتضى امرا فيما خالف الوضع الاصلي بالقرينة القطعية على القدر المتيقن منها وهو الطلب وفي الوجوب او الندب فيرجع في كل مقام خال عن قرينة المعين الى ما يقتضيه الاصول من البراءة او الاحتياط ومن آخرين انها ظاهرة في الوجوب اما لانصراف الطلب الى الوجوب حسبما مر الاشارة اليه في كلام بعض المحققين او لان الوجوب اقرب بالمعنى الحقيقي اعني الثبوت كما تقتضيه مقالة علماء البيان حيث ذكروا ان البلغاء يقيمون الخبر مقام الانشاء حملا للمخاطب على اداء مطلوبهم باكد وجوه وغير خفي بان كلا من الجملة الخبرية على الطلب اقوى من كلا من الصيغة وان الطلب المستفاد منها اكد من الطلب المستفاد من الصيغة وكما معنى للوجوب الا تأكد الطلب وربما يعضده ملاحظة فهم الاصحاب منها الوجوب في موارد شتى **قلت** وفي الجميع نظر لان القرب المدعى على تقدير المساعدة عليه غير مجد وقول علماء البيان لا مساس له بالمقام لانا نقول ايضا ان الوجوب المستفاد من الجملة الخبرية لا يبعد ان يكون اكد من مدلول الصيغة وكذا التحريم المستفاد منها الا ان المقصود في المقام اثبات كون مدلول الجملة هو الوجوب وذلك لا يلتبس كلام علماء البيان نصرة بذلك الامر كان من اصحاب هذا الراي فغاية ما يتفرع على قولهم ان الندب والوجوب المعبرين بالجملة اكد من الندب والوجوب المعبرين بالصيغة وهو غير مرتبط بالمقام فتدبر وفهم الاصحاب منها الوجوب في موارد شتى انما يدل على ظهور الجملة في الوجوب وخصوص تلك الموارد ومثل هذا غير مجد ولو بلغ من الكثرة الى ما لا يحصى اذ المجدي اثبات ظهور الجملة مع قطع النظر عن خصوص الموارد واثبات ذلك دونه خرط القتاد لان الظهور بعد عدم استناده الى الوضع والقرائن الخاصة الموجودة في الكلام لا بد ان يستند الى القرائن العامة كالتغلب بالخطر ونحوه وليس من القرائن العامة ما يقضي بتعيين الوجوب كما لا يخفى نعم ما يدعى من غلبة استعمال الجملة الخبرية بعد تسليمها عن الاخبار في الوجوب فيما هو بايدينا من الكلمات الدائرة

الشرعية لكنها بعد المساعدة عليها مع ان المنع فيها مجاز الا خصوصا بعد ملاحظة ما ورد في الآداب السنن من الغير بالاخبار في مقام المندوب كقولهم لا يبنام المسلم وهو جنب الاعلى طهور غير معتبدة لما عرفت من ان الغلبة اذا كانت ثابتة في نوع الكلام او الكلمة كالعام لم تصلح لجعل منقولا او مجازا راجحا الا اذا كان بين افراد ذلك النوع جهة جامعة لها مدخلية في الاستعمال الفائق بحيث يصلح ان يرجع الظهور الناشئ من الغلبة اليها كما في لفاء الشافعية للجنس على القول بظهورها في نفي الصحة او الكمال عند تعذر الحمل على الحقيقة فان الظهور هنا راجع الى كلمة لفاء التي هو قد جامع بين التراكيب المستعملة في نفي الصحة وليس بين الاخبار المستعملة في الانشاء جامع يصلح جامعا بينها كذلك سوى جنس الهيئة الخبرية وهو مع كونها على الطرف مختلفة غير قابلة لاستناد الظهور اليها للقطع بان المستعمل في الانشاء ليس هو نفس الهيئة وانما كان مدخلية انها في فهم المعنى الانشائي او نفس الطلب فليس في المقام لفظ يفتك بظهوره نوعا عند الشك في خصوصية ثم بل لابد من الرجوع الى خصوصيات التراكيب من قرائن الحال والمقال هذا مع ان الاستعمال في الوجوب في الاستعمالات الواصلة كلها او جلها محفوف بالقرينة وقد بينا ان الاستعمال المقرون بالقرينة لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى المستعمل فيه ولو بلغ ما بلغ **فالتحقيق** بعد عدم مساعدة مساق الكلام وكل غيره من القرائن على الوجوب وفاقا لجمع من الاعلام كالشهيد في حاشية المدارك والذخيرة والمجلسي والعلامة في والمحقق الثاني على ما نقل بعض من وافقهم هو الانتشار على العقد المشترك اذا كان عليه دليل ايضا والا فقد يكون الجملة الخبرية محامل اخرى عاجزة عن الطلب ايضا كما لا يخفى على اهل التدبر بالجادات ثم ان ظاهر الفريقين المتسالم على استعمال الجملة في نفس الانشاء ولعل هذا ايضا غير مطرد فان استفادة الحب والبغض من الجملة الخبرية بعد تعذر حملها على الاخبار كثيرا ما لا يتوقف على الالتزام بالتجوز في الكلام كما يظهر بالتامل في الاستعمالات الدائرة وبمكن ان يجعل من هذا الباب نحو الفاسق لمن يظلم او يبخل مثلا لا يظلم ولا يبخل اذا اريد حمله على العلة والاحسان **الثالث** انه قدمنا في غير موضع ان الاصل في الخطاب ان يكون للوجوب النفسي العيني التعييني عن غير الاشتراط بشيء ونعني بهذا الاصل الاصالة الاطلاق لان بها عدى الواجب المذكور سائر التقييد اما الوجوب الغيري فلانه وجوب معلل بوجوب غيره فيجري في التعليل مجرى التقييد كان متعلقات الفعل جميعا راجعة الى تقييد المتعلق وربما يعول في ذلك على ظاهر الخطاب مضافا الى الاطلاق ووجهه غير ظاهر الا ان يدعى ان الغالب في الاوامر ان يكون وجوبها لنفسها لا لغيرها وهو على فرض تسليمه في الخطابات الشرعية يشكل التعويل عليها في الاحكام الشرعية وربما استظهر من الشهيدين والمحقق جماعة من المتاخرين الاشكال في هذا الاصل نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكاد يوجب ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق ويجعل نظير المشكك البالغ حد الاجمال وهذا في طرف النقيض لما ادعي من ظهور الخطاب في النفسي من غير جهة الاطلاق هذا اذا لم يقم دليل من الخارج على وجوب شيء لغيره والا فقد رجح بعض المحققين الى كونه شاهدا على تقييد الاطلاق المتعلق بالمكلف به كالوضوء اذا احدث فوضأ وعدم نقضه اذا احدث فتوضأ للصلوة فان المفهوم من الخطاب الاخير كون المقصود من الخطاب الاول ايضا هو الوجوب الغيري **قلت** والظاهر ان مفروض الكلام ما اذا لم يجز شرائط التقييد التي منها انحاد التكليف. الا فلا مجال لاطلاق الخطاب الاول بعد ورود التقييد في خطاب اخر ثم ان توضيح الحال هنا باتي عن قريب انشاء الله فانه من اب ما لو تعدد الخطاب واتحد المامور به نوعا اذ لا فرق في هذه المسئلة بين كون الخطابين من سنخ واحد بان يكونا نفسيين او غيريين او مختلفين فلو بنينا على ان تعدد الخطاب يوجب تعدد التكليف حتى لو قال المولى اكرم رجلا اكرم رجلا افاد وجوب اكرام رجلين كان اللازم في المقام الاخذ بمقتضى الخطابين البناء في المثال على كون الوضوء واجبا نفسيا لغيره ودعوى قضاء العرف في مثل ذلك باتحاد مفاد الخطابين وهو الوجوب الغيري غاية غير تامة كيف كان فقد ظهر ان الخطاب المجرد عن جميع القرائن يحمل على الوجوب المطلق النفسي العيني التعييني ولو قام هناك قرينة ما نقدر عن مراعاة مجموع هذه القيود وداران الامرين امرين من الوجوه الخالصة للنظر وجيح احتمال ما تقرر سابقا في تعارض الاحوال وهي كثيرة نذكر جملة منها تبعا لبعض الاعلام منها ما لو دار الامر بين التدبب المطلق والوجوب المشروط ومقتضى القاعدة فيه حمل الخطاب على الثاني ترجيحا للتقييد على الجاز وليس هنا من المرجحات الخارجية ما يقضي الا قل سوى غلبة الاستعمال في التدبب في كونها باعثة على رجحان الجاز هنا على التقييد نوع تامل ومنع خصوصا مع امكان منع الغلبة نظرا الى ان كل خطاب بشرط لا يحتاج الى شرط ولو بشرط لا والتكليف الا ان بطلان التقييد بها عقلي والتقييد بها لفظي ليس من التقييد الراجح على سائر الاحوال لكونه امرا مفروغ الوجود في جميع الخطابات والتقييد الشرعي الثابت بالادلة الشرعية اللفظية في الخطابات ليس مما يكافؤ رجحان السنة فلو فرض الوقف هنا لم يكن غير

كل البعد

كل البعد وح يجب الاخذ بمقتضى الاصل وهو فرض المندوب عند الطرو على الشرط المشكوك فيه وقوعه استصحابا لظاهر الدليل او واقعيا وجهان مبنيان على كون اصل البراءة من الاصول الشرعية او من الامارات الظنية فان قلنا بالاول كما هو المشهور والمعتمد كان المندوب بعد البناء على الوقف ظاهرا بثبوت فضله بالاصل نظير الاباحة في محتمل الوجوب خاصة وهذا ان لوحظ جانب الوجود فالحمل باصالة العدم الوجوب هنا والقول بعدم اصالة العدم المندوب بل مدفوع بان فضل المندوب امر عدمي مطابق للاصل فهو هنا عند وجود الشرط المشكوك فيه واما عند عدمه فمقتضى اصالة العدم الحكم بعدم الاستحباب لا بعدم اصالة العدم الوجوب على تقدير وجود الشرط مع العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين لان العمل بها لا يلزم منه مخالفة عملية في كلتا الصورتين وكلتا الاصل الثاني مع عدم الابتلاء بمجراه فلا عبرة بجريانه لطرو الخروج عن الشرط بعد المفروغية عنه فالظاهر ثبوت الاستحباب الظاهري لهم بناء على جريان الاستصحاب عند اجمال المستصحب كل ذلك بناء على ما هو المنصور من كلية الامر على الوجوب وضعفنا واما على القول باسناد فهم الوجوب الى الاطلاق فقد ذكرنا ان الاظهر حمل الخطاب على الوجوب المشكوك فيه لان كلية اطلاق الطلب على الوجوب اظهر من كلية الشرط على الوجوب المطلق واستشهدنا على ذلك بفهم العرف وقضائه بذلك **قلت** ولعل الترجيح ان المسألة ليس من باب التعادل بين الامرين المخالفين المتظاهرين كما هو مفروض الكلام لان الاطلاق الثاني اعني الوجوب المطلق متفرع على الاطلاق الاول وليس في حرفي حتى يتردد بينهما بعد وجود القرينة الصالحة للصرف عن احد الظاهرين بل مقتضى القرينة استماع حمل الخطاب على الاطلاق الثاني واما الاطلاق الاول فلا مانع من الاخذ به واستوضح الحال فيهما الوقف بان المستفاد من اطلاق لفظ الماء هو الماء المطلق ومن اطلاق الصاع ولو في ضمن هذا الاطلاق هو الفرد فقام قرينة ما يمنع عن الجمع بين الاطلاقين فان المتعين ح الحمل على الصاع الاناء غلبة المندوب على الاوامر بوجب في حين ظهورها في الوجوب وان لم يكن موهنا لها في غير صورة التعادل فيهما ومنها التعادل بين الندب النفسي والوجوب الغيري كالوعد بالامر بالوضوء عقيب الضحك وشك في كونه غيريا للصلوة او نفسيا والحال يعرف فيه بالمقايسة الى السابق فانه من التعادل بين المجاز والتقييد على الاقوى ويمكن القول هنا بالوقف ولو على القول برجحان الحمل على الاطلاق في الصورة السابقة نظرا الى كثرة الاوامر الغيرية حتى قيل بان الاصل في المعمول عند الاطلاق و عند القرينة كما عن الشهيد ره فاذا كان راجحا على الوجوب النفسي كان راجحا على الندب بطريق اولى ومع التنزل عن الرجحان فلا اقل من الوقف فيرجع الى مقتضى الاصول وهو نفي الوجوب والاستحباب معا العدل لزوم المخالفة القطعية العلمية لا بالرجحان في الجملة امر ثابت ونفي الوجوب يثبت الاستحباب كما في الصورة السابقة على بعض الفروض لانا نقول المعلوم انما هو الامر المردد بين الرجحان الغيري والنفسي وهو لا يكفي في ثبوت الاستحباب ظاهرا بعد نفي الوجوب كما لا يخفى كل ذلك اذا لم يكن في خطاب ذلك الغير اطلاق يصح التعويل عليه والا فقد يقال بان اطلاقه يصلح قرينة لحمل الامر على الاستحباب معاملة مع اصالة الاطلاق معاملة الظهور اللفظي الصالح لرفع الاجمال عن المجمل ثم ان ما ذكرنا مبني على كون التقييد من مقتضيات اطلاق الامر فعلى القول بكونها التقييد في الطلب من مقتضيات وضع الامر لا من اطلاقه يكون المقام من التعادل بين المجاز بن وقد تحمل بعض المحققين ان في حمل الخطاب على الوجوب الغيري تقييدا زائدا على كونه مجازا واما وجها لهذا التحمل مع وضوح فساده لان القول باستناد التقييد الى الوضع يوجب كون استعمال الغيري في الغيري مجازا محضا وقد ثبوت المغايرة بين الغيرية والتقييد وبكفي بعقل كون الاول راجعا الى تقييد الثاني نعم بناء على كون التقييد مجازا يكون الوجوب الغيري تقييدا مجازا لان القول بمجازية الامر الغيري مبني على غير هذا القول يكون مجازا محضا مع ان التقييد هنا المتحول المذكور ليس مخالفا لغير الاصل حتى يكون حمل الخطاب على الغيري مستلزما لان تكاثر خلاف اصلين بل هنا خلاف اصل واحد وهو المجاز متعسر بالتقييد اما لا فندرجيدا و منها التعادل بين الندب العيني والوجوب الكفائي وهذا انما يكون اذا كان الخطاب بصيغة الجمع او المفرد نحو صل الخ لافادة الوجوب الكفائي المتعلق بجميع المكلفين والحكم فيه مثل ما مر في نظائره من تعادل الامرين التقييد والمجاز بناء على المختار في وضع الاوامر او بين التقييد بناء على المذهب الاخر فعلى الاول لا يبعد القول بالوقف لان هذا المجاز اعني الندب ان لم يكن راجحا على هذا التقييد اعني الحمل على الوجوب الكفائي فلا اقل من عدم كونه مرجوحا اياه خلافا لبعض فمقتضاه الوقف والرجوع الى مقتضى الاصل وهو البناء على الاستحباب لما تقدم في الصورة الاولى وعلى الثاني اما لاعدم سقوط الطلب المعلوم على المندوب بفعل البعض على القول باعتبار الاصل المثبت بل على وجود على الثاني فالظاهر ترجيح الاستحباب بل كان الحمل على الكفائي اقرب تقييد الخطاب كالندب لكثرته وقلة الوجوب الكفائي ومن العجيب ما سمعناه لصاحب هذا القول من ترجيح الوجوب الكفائي لكون الامر ظاهرا في الوجوب لوكان ظاهرا

في الندب

في الندب وهو محكم بارد دعوى شهادة العرف بذلك غير بينة ولا مستند فالصواب بعد الشهادة على عدم رجحان الندب بناء على هذا القول التوقف **ومنها** التردد بين الندب للتعييني والوجوب التخييري وبظهر الحال فيه بالقياس الى الصور البتة بقي هنا توهم بعض المحققين بانا سالما لزعدم مشروعية الفعل الاخر المشكوك بثبوت التخيير بينهما يقتضي رجحان الاستصحاب فيه بان هذا الاصل لا يقاوم ظهور الامر في الوجوب التخييري عند دوران الامر بينه وبين الندب فان هذا الاصل يقتضي رفع الخطاب لعدم ورود ما يثبت وجوب الماتور به الا على القول بالاصل المثبت الذي لا يقول به المتوهم ظاهرا فضلا عن اثبات الاستصحاب المعتمد به ولو قلنا بتكافؤ الاحتمالين وباجمال الخطاب كما هو المحتمل حضورنا على هذا فهو من كون الندب والتخيير مختلفين كالامر الموضع ثم انا سالما لزعدم مشروعية الفعل الاخر غير جارية في بعض فروض المسئلة كما اذا علم مشروعية احد الفعلين ودجوب وشك في فعل اخر يتعلق به الامر المردد بين كونه للاستحباب او الوجوب التخييري هذا هو الحال فيما اذا كان احد طرفي المردد فيهما الندب واما لو كان التردد بين نفس الوجوب فالبناء على رجحان احدهما اظهر بل الظاهر ترجيح الاخذ بمقتضى الاصل وبخلاف ذلك باختلاف العنوان كما هو واضح على التخيير المستحب مثلا اذا دار الامر بين كون الشيء واجبا كفائيا او تخييريا وجب الاتيان به قبل قيام الغير به جملا بالاحتياط واما بعد القيام به فقد ذكر بعض المحققين ان مقتضى الاحتياط الواجب وجوب الاتيان بادنى الفضل لا الاتيان على جميع المحتملات بل ان الاظهر وجوب الاتيان به معينا اذا لم يكن مشروعية البدل ثابتة وقد يشكل بما ذكرنا بان مقتضى الاصل نفي الوجوب العيني والتخييري كليهما اذ لا يلزم من العمل بها مخالفة عملية نعم لو عولنا على الاستصحاب في مثل المقام بناء على حصة استصحاب الفعل المشترك امكن اثبات بقاء جنس الوجوب بالاستصحاب ثم اثبات وجوب الاتيان بمحتمل الامرين بسبب العلم الاجمالي بالبراءة على التقديرين وكيف كان فبالتامل فيما ذكرنا يعرف الحال فيما ذكرناه من صور التردد بين الوجوه المختلفة للظفر واما التردد بينها وبين ما يوافق ظاهر وضع الامر واطلاقه بعد تعذر الاخذ بالظاهر فوجوه **منها** التردد بين المطلق والمشروط والاصل فيه هو الثاني الا اذا تحقق الشرط ولم يات بالمشروط على تقدير تحقق الشرط فان مقتضى الاستصحاب الاتيان به فيكون الاصل الاطلاق **ومنها** التردد بين التعييني والتخيري ومقتضى الاصل اللفظي فيه التعيين ومقتضى الاصل العملي اما التخيير كما لو قلنا بالبراءة او التعيين لما عدة الاحتياط على اختلاف الوجهين او القولين المذكورين في محله ومن الافاضل من صرح هنا بانه لا يقتضي الاصل شيئا منهما فان اراد بالاصل الاستصحاب فلا وجه له في التخيير الشرعي واما في التخيير العقلي فكما لكن التعبير عن الاستصحاب بالاصل من غير نسبة فيه غير كاف في اعادة المقام فيه بعض المؤاخذة وان اراد به مطلق الاصل حتى البراءة والاحتياط فهو فاسد بالاتفاق كما عرفت وكذا لو اراد الاصل اللفظي اذ لا مانع من ان لا يعد من الزيادة المشتمل عليها الخطاب في التخيير الشرعي **ومنها** التردد بين العيني والكفائي والاصل فيه هو الاول لان سقوط التكليف بفعل البعض يحتمل القول بالثاني بناء على بناء البراءة بالتوسعة المشتملة على استصحاب العدم مع قيام البعض وهذا هو الحاكم على ما ذكرنا من اصالة عدم السقوط كما يظهر بالتامل هذا ما بناء عليه النظر الصحيح وذكر الفاضل المتقدم انه لو قلنا بان الوجوب الكفائي يتعلق بواحد كما هو المحق فهو مطابق للاصل وان قلنا بتعلقه بالجميع فلا اصل لانه يقتضي احدهما وبظهر ضعفه مما ذكرنا **ومنها** التردد بين الغيري والنفسي قال الفاضل ان الغيري هو المطابق للاصل لان اصالة عدم وجوب حال العدم وجوب للغير ثم قال فان قلت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير قلنا يعارضه اصالة عدم ملاحظة مصلحة نفسه قلت ملاحظة مصلحة الغير تحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها قلنا كذا ملاحظة مصلحة النفس مع ان غالبا اكثر تحتاج الى احد الطرفين وهو عندنا غير معتبرة **اقول** التحقيق عندي ان الوجوب الغيري بملاحظة نفسه ليس بحري من الاصول لانه من لوازم وجوب الغير المعتبر به والاصل في اللوازم مع جريانه في الملزوم لا وضع لها في النظر الصحيح لكن الاصل في وجوب ذلك الغير هنا المكان معارضا بالمثل اعني اصالة عدم وجوب وزره الاخر الغاية ان ذلك المشكوك غير لزم اجراء الاصل في الوجوب الغيري نفسه رجح بقطع النظر عن التعارض بينه وبين اصالة عدم الوجوب النفسي حال عدم وجوب الغير فيتساقطان فالقول بان مقتضى الاصل هو الوجوب الغيري غير صحيح وكذا دعوى ان اصالة عدم وجوب الغسل مثلا نفسا معارض باصالة عدم وجوب الصلوة الواجبة لرفع اصالة عدم الوجوب النفسي من الظهر لانها بعارض اخر غير اصالة عدم وجوب الغسل للغير مدفوعة بان اصالة عدم وجوب الصلوة الواجبة للغسل سالمة عما عرضت من المعارضة باصالة عدم وجوب الصلوة الفائتة لرفع اصالة عدم وجوب الصلوة الواجبة فالمعارضة باصالة عدم وجوب الصلوة الواجبة لمعارضة لاصلين احدهما اصالة عدم وجوب الفائتة لوضوح ان بين اصالة عدم

في ان الاصل في الواجب التوصلي هو التعبدي

الغسل نفسا او لاحد جعل احدهما حاصلا ظرفا للمعارضة وذلك لان وجوب الغسل نفسا ليس من مدلولات الخطاب المتعلق بالصلوة حتى يكون الاصول الثلثة اعني اصالة العدم وجوب الصلوة الواجبة لدوران اصالة العدم وجوب الصلوة الفائتة لدوران اصالة العدم ووجوب الغسل نفسا في مرتبة واحدة ساقطة لاجل المعارضة بسبب علم الاجمالي واحد بل العلم الاجمالي الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة دائر بين احتمال الاول اعني احتمال وجوب الصلوة الواجبة للغسل واحتمال وجوب الصلوة الفائتة واما احتمال وجوب الغسل نفسا فهو محتمل لا معلوم اخذ بالاجمال وهو مفاد الخطاب المتعلق بالغسل المردد بين كونه نفسيا او غيريا للصلوة هذا كله مع ما بتقدير الخلو عنه مبنيا على عدم اعتبار قصد القربة في الغسل واما اصالة البراءة فلا اثر لها في نفي الوجوب النفسي حال عدم وجوب الغير فاذا دخل وقت وجوب الصلوة جميع قاعدة الاشتغال فيجب الاتيان به حذرا عن المخالفة القطعية العلمية واما على ما ذهب اليه الشيخ الرابع انه شهر انا لاصل في الواجب عدم توقف سقوط الامر به على قصد القربة ويسمى ذلك بالواجب التوصلي واريد بالتقرب من الامر المتعلق به هو التوصل الحاصل بالمأمور به بعد وضع التعبد به المتوقف على قصد الامتثال وقد يطلق التوصلي على الوجوب الغيري فهو بقسميه اكثر من هذا الاصل بما هو الحق من هذا التعبير وربما يدعى استقرار عمل الفقهاء قديما وحديثا على ما اشتهر حيث كانوا يقولون باشتراط قصد القربة الا في موارد خاصة ثابتة بالادلة الخصوصية وقد يدعى مساعدة بناء العرف على ذلك بدعوى انهم لا يرتابون في سقوط امر المولى بمجرد اتيان العبد المأمور به سواء كانوا عالمين بقصده وتيسر حين العمل او جاهلين فلا بد من الاشارة الى مدارك هذا الاصل النافع فنقول يمكن ان يراد به الاصل اللفظي ويقرر به على ما صرح به بعض واحد منهم بعض المحققين انا نحكم باشتراط قصد القربة بتقييد كالاطلاق المأمور به فتقييد الاطلاق الاكتفاء في مقام سقوط التكليف بحصول نفس المأمور به على ما هو المراد من الامر وقد توقف حصول الثواب حسب الاطاعة على اتيانه متقربا الى الآمر وان يراد به الاصل العملي وهي اصالة البراءة بناء على جريانها عند الشك في الشرط والاجزاء **قلت** وفاقا لاثنين نظرا **اما الاول** فلان قصد القربة عنوان منتزع بعد الامر بالشيء فلا يعقل ان يجعل من شئون المأمور به ليدور الحكم حتى يدفع بالاطلاق **واما الثاني** فلان الشك في سقوط التكليف بدون القربة شك في حصول البراءة بعد العلم بالاشتغال اجمالا اذ لا شك في ان تمام المأمور به هو ذات الفعل من دون مدخلية شيء للقربة مما عرفت من ان قصد القربة عنوان منتزع من الامر فلا يعقل ان يعتبر في المأمور به بان يجعل من شروطه ويمكن دفعه بان اتخاذ هذا التقييد انما تقتضي امتناع تقييد المأمور به بالقربة في الامر اللفظي واما الامر اللبي الثابت باجماع ونحوه فلا مانع من تقييد متعلقه بذلك فالشك في اعتبار القربة شك في الاشتراط على نحو الشك في سائر الشروط كالطهارة والقربة فيجري فيها اصالة البراءة بناء على القول المذكور ونعم لو علم التقييد بالقربة في الجملة وشك في كيفيته من حيث قصد وانه بين القصد الاجمالي والتفصيلي كان الشك فيه شكا في القربة المعتبرة هل تحصل من دون تميز المأمور به تفصيلا مطلقا او مع العجز عن التميز التفصيلي او يتوقف على تعيين العبادة بشخصها وجميع خصوصياتها حتى خصوصية الوجود الحادث منها ممكن القول بجريان الحكم ح من جريان البراءة نظرا الى كون الشك ح في حصول الغرض الداعي الى الامر بعد معلومية المأمور به من حيث الاجزاء والشرائط فلا يتاتى ح من الاحتياط بناء على ما ظهر في محله من وجوب الاحتياط بعد العلم بالاشتغال بامر معلوم مبين من حيث الاجزاء والشرائط اذا شك في حصوله لاحتمال الغرض الداعي الى الامر به هذا هو الكلام على حسب ما يقتضيه القاعدة الاولية واما القاعدة الثانوية المستفادة من الادلة الواصلة فقد يظن انها على خلاف القاعدة الاولية بمعنى وجوب البناء على كون المأمور به تعبديا اذا دار الامر بينه وبين كونه توصليا بالمعنى المشار اليه وقد يستدل على ذلك بامور **الاول** قوله تعالى حكاية عن بعض الامم السابقة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين دل على وجوب الاخلاص المتميز في المأمور به كلما ابدل الاستثناء في الشريعة السابقة فيلحق بها هذه الشريعة الا ما استظهر بها وقوله فذلك الدين القيمة بناء على ما في شارح المحقق الخونساري من تفسيرها بالشريعة التي لا تنسخ ويرد عليه **اولا** ان الاستدلال يتوقف على كون اللام في قوله تعالى ليعبدوا الله للغاية وهو ممنوع حيث ان اللام هنا مشترك قوله تعالى وامرت لان اكون اول المسلمين وهو المنقول ويرجح على المعقول به فقاد الابدال تعالى امرهم بعبادته على وجه الاخلاص بمعنى به التوحيد كما في قوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين ومن الافاضل من اعتمد خلاف ما بيناه فتدبر وفاقا للمحقق الخونساري في شرح القدوري ان الاستدلال مبني على كون اللام للغاية حتى تفيد العبادة على وجه الاخلاص غاية للمأمور به لما فيها فاجاب بان كونها غاية انما هو من حصوله بنفس المأمور به كالصلوة او بواسطة كما في الامر بغسل ما تحتها للقربة بين قولنا ما امروا الا بالعبادة وبين ما امروا الا للعبادة فان الاول يقتضي حصول المأمور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها حكاية على وجوب قصد القربة في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان كل امر يدخل الجزء

وفي هذه عبادة ولو مد خلية خبيثة وهذا على تقدير حصوله نادر جدا **أقول** وانت بعد التدبر بما ذكرنا في معنى الابد تعلم بان هذا الكلام خال من التحصيل ثم لئن اراد بالمد خلية الخبيثة ما هو المأمور به في مقدمات العبادة فدعوى عدم حصولها او حصولها نادرا واضح الفساد لان الواجبات التعبدية التوصلية التي ليست شرطا لصحة عبادة اضعاف من الواجبات التعبدية فكيف يدعى ذلك في شرعنا او في شرعهم وان اراد بها ما لا يعلم الا الله تعالى ولم يكن من سنخ المد خلية الموجودة في مقدمات العبادات فدعوى عدمه لا يليق الا بالمعصوم اذ غايته ترجيح على الغيب فانتظام في النسب **وثانيا** ان القائم على تقدير كونها للمغايرة فاتر بعيد كون الاخلاص غاية للامر بالواجبات لا شرطا في المأمور به وهو كما يقتضي بتوقف سقوط التكليف عليه لو وضح ان الغرض المحفوظ في اوامر الشارع يرجع الى العباد فيجوز ان يكون ذلك الثواب خاصا لا سقوط العقاب ايضا فاقتضى ما يفرع على كونه غرضا توقف حصول الثواب عليه لما المخلوص عن بعد الذم والعقاب فلا **فان قلت** قد تحقق ان غاية الواجب اذا كان فعلا من افعال المكلف كان واجبا لان غاية الشيء تتصف بصفته من الحسن والقبح ولذا استدلوا على وجوب الحذر بكونه غاية للانتهاء الواجب بالتفكر **قلت** نعم لكنه فيما اذا كان الفعل غاية للواجب كالانتهاء دون الوجوب كما في المقام **لا يقال** يجب على الشارع عرض الامر اذا توقف حصوله على امر زائد على المأمور به كما اعترفت به انفا فيجب سقوط التكليف عند حصول الغرض **لانا نقول** ان دعوى التوقف فيها يرجع الغرض فيها الى المولى كما في الاوامر المولوية الى العبيد مسلمة واما فيها يرجع الى المأمور به فتمنعها مجال ان يمكن القول بعدم توقف سقوط التكليف على مراعاة مثل هذا الغرض نظرا الى صدق الاطاعة بالمعنى الاعم مع عدم المراعاة بها والغرض هنا كونه خارجا عن المأمور به شطرا او شرطا نعم لو كان الغرض من جملة الافعال وعلمنا بانه الضمان ان المأمور به حقيقة وان كان ظاهر الامر متوجها الى شيء اخر محصل له كما في الاوامر المولوية بالاكل وعلمنا ان الغرض منه التقوية وانها المأمور به حقيقة دون ما هو متعلق للامر بحسب ظاهر الخطاب توقف سقوط التكليف حتى على مراعاة ذلك لان المأمور به حينئذ هو عنوان ذلك الغرض فلا يصدق الاطاعة مع عدم مراعاته واما اذا لم يكن كذلك بان كان الغرض الباعث على الامر خارجا عن المأمور به وكان الامر كما المتعلق فيها نحن فيه اذ ليس هو شطرا او قيدا في المأمور به بل هو صرف الداعي فدعوى توقف سقوط التكليف على مراعاته غير واضح نعم لو كان الغرض مما يرجع فائدته الى الامر استقل العقل بتوقف سقوط التكليف عليه لصدق العصيان بدونه **وتوضيح المقام** على وجه ينفع منه في سائر الاوامر ان في مخالفة الاوامر الشرعية قبح من جهتين على ما مر العدلية احديهما انها اقدام على تفويت المصالح اللازمة المراعات عند العقل على تقدير انكشافها له والاخرى انها مخالفة الامر المولوي ومعصيته اذ لو قبل بخلو الواجبات الشرعية عن الجهة الاولى كما على مذهب الاشاعرة استقل العقل بقبح المخالفة بها فيكون كل امر من الاوامر الشرعية جهة ارشاد وجهة تكليف والذي يلزم من كون الاخلاص غرضا باعثا على الاوامر الشرعية فوت مصلحة الارشاد على تقدير عدم الاخلاص وامتناع سقوط التكليف بها فلا لان سقوطه لا يلزم عقلا لامكان المكلف به بجميع اجزائه وشرائطه والمفروض حصوله على الوجه المذكور **وثالثا** ان مفاد الامر الشرعية بعد المساعدة على دلالتها على المدعى اعتبار قصد القربة بها كان في الامر السابق من الواجبات وثبوت هذا الحكم في واجباتنا موقوف على كونها هي التي كانت واجبة في ذلك الامر وهذا غير ثابت نعم لو كان مفادها اعتبار الاخلاص في كل ما يجب عليهم حتى تكون بمنزلة الاصل والقاعدة اقتضى الاستصحاب او مقتضى قوله ذلك دين الحمية ثبوت هذا الحكم في شرعنا ايضا وان كانت واجبات هذا الشرع مغايرة لواجبات ذلك الشرع بعد لكن الابعد غير قابل للرد على ذلك كما لا يخفى ثم ان جميع ما ذكرنا مبني على تسليم دلالة الامر على كون الاخلاص غاية لا فائدة والا فمن المحتمل كونه الاخلاص من فوائد الامر بالواجبات ومعه يسقط عن الاستدلال كما لا يخفى وههنا اجوبة اخر مر بعضها وبعضها ذكرناه

الوجه الثاني ما ورد في ان الاعمال بالنيات مثل قوله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية واجيب عنها تضعيف السند عند الجابر الا في حضور من المباديات بان ظاهرها نفي حقيقة العمل لا مع نية العمل لا نية القربة فلا مساس لها بالمدعى بل يكون الغرض منها اخراج عمل الغافل والساهي كالبيع والصلح من الاعمال وهذا الجواب ان كان مجديا في نفي بعد الاستدلال لكنه في نفسه فاسد لان عمل الغافل بقيد عمل وان لم يكن صحيحا والصواب ان يقال ان ظاهر الروايات عدم استتمام حقيقة العمل الا بالعمل المنوي وهذا على عمومه مخالف للواقع فلا بد من ارتكاب احد امرين اما من التزام التخصيص والتزام الاضمار بتقدير الكمال والصحة او على حمل على الاعمال المشتركة التي لا يتميز بعضها عن بعض الا بالقصد كالتأديب بالظلم الحرام يجوز في الخارج بفعل واحد والظهر والعصر المشتركين من جميع الوجوه الا في النية ومن الواضح ان الاولى هو الاخير فلا داعي لخصوص

المقام هذا مع انا لا نعلم بالواجبات بين من التزم بها الا ضمار بقدر الكفاية بين من جعل موردها خصوص الاخبار ونحو التقدير بين من عمم الحذف لشاسع الاصل بها كما لا يخفى **الوجه الثالث** ما وقع كثيرا وسنذكر من الامر بالاطاعة كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحو ذلك من الاوامر الدالة على مطلوبية الاطاعة التى لا يتبادر الا بعد الفراغ فى جميع الواجبات بدليل صدق التعليق وعدم دليل الحكم مضافا الى استقلال العقل بحسن الاطاعة مطلقا من دون اختصاصها بمحل دون محل ومرتبة العقل واجيب عن ذلك بوجوه **منها** ما ذكره بعض من قاربنا عصره من ان الامر بالاطاعة مطلق وليس بعام فلا يتناول محل النزاع **اقول** ولعل خبريات هذا الكلام فى غاية الضعف والسقوط لما عرفت من قضاء الوجوه الثلاثة بالعموم وكما ينبغى يخفى ذلك على مثل ولعل ذلك من طغيان القلم **ومنها** انها على تقدير كلية لا تفيد وجوب الاطاعة لا بقيد بها اطلاق الاوامر المجردة عن قرينة التقييد فانها تقضى بما يدل عليه وجوب الاطاعة نفسا لا شرطا وسقوط التكليف بالواجبات الشرعية **اقول** وهذا الجواب ايضا لا كرامة فيه وان كان الحكم بالتقييد يتوقف على احراز الحكم بالانحاء التكليف كما يختفى على محصل اذ من الواضح المعلوم ان المطلوب من اوامر الاطاعة امتثال الاوامر الشرعية على وجه مخصوص فكيف لا يستفاد منه التقييد **ومنها** وهو الصحيح عندى انا لا نسلم ان الاطاعة وان كانت حقيقة فى الاتيان بالمأمور به فاسدة للموافقة الا ان المراد بها فى اغلب موارد استعمالها الاتيان بالعبادة والشرعية منها بل العبادة والمخالفة فالمراد بها الاتيان بالواجبات وعدم المخالفة بتركها ويدل عليه مضافا الى ما عرفت من الانسباق الناشى من ملاحظة الاستعمالات الشاهد بذلك كلا على ارادة المعنى المذكور وعدها الا بها فى اطاعة العبد السيد والولد الوالد والزوجة الزوج وكذا عصوها فى الثواب والعقاب مع معلومية عدم توقف سقوط التكليف بالحرام على ترك الفعل مضافا الى ما فى بعض موارد استعمالها فى الكتاب من نحو قوله تعالى فى الامر بقتل من قاتل من يعصى الله فان ترك كل الشهادة بان الغرض من الاطاعة المأمور بها الخروج من ربقة المعصية ثم ان ما ذكرنا فى الواجب من امثلة التوسلية بناء على المندوب ايضا فلا فرق بينهما من حيث توقف اعتبار قصد القربة على دليل خارجى لان الاصل الذى يقتضى حصول الواجب بمجرد الاتيان بالمأمور به كما يقتضى حصول المستحب بمجرد الاتيان به وكما ان المدح والثواب فى فعل الواجب يتوقف على قصد القربة كذلك فى فعل المستحب ولعل هذا هو مراد الكل او الجل وان كان بعض اعيان المتاخرين نفصيلا فى المقام احببنا التعرض لذكره وذكر ما فيه من وجوه الزلل فى ما حاصله ان الواجب قد يكون مفيدا للثواب بدون القربة كالايمان والنهى واما التعبدى فان علم من دليله انه كذلك او علم ان فى ترك مفسدة توجب كراهة شرعية فالاتيان به لا يتوقف على قصد القربة وبذلك يفترق عن الواجب حيث ان الواجب قد لا يتوقف حصوله على الاخلاص لامع دلالة الخارج بخلاف المستحب فانه قد يكون وجوده موقوفا على ذلك ولم يتضح لدى مثال ولعل تركه لوضوحه فى عدم مع كمال خفائه فى زعمنا **اقول** يرد عليه اولا ان الايمان والنهى ان تعقلنا انفكاك وجودهما عن قصد القربة معتاد بترتب المدح والثواب عليهما ايضا والا فلا يترتب الثواب عليهما لا بنحو ما يتراءى فى زعم من يترتب الثواب على الواجب احيانا بدون القربة **وثانيا** ان ترك المستحب كما يتصف بالكراهة المصطلحة كذلك ان ترك الحرام لا يتصف كما ان ترك الحرام لا يتصف بالواجب المصطلح مع ان ترك المستحب من حيث انه مستحب لا يعقل اشتماله على مفسدة موجبة للكراهة فلا بد من اعتبار شئ زائد على مفهوم الترك وح لا يحكم على الفعل بانه مستحب لان تركه مكروه وهو الفعل هنا ليس من المستحب الشرعى فى شئ فافهم **واما ثالثا** فلانا لا نجد فرقا بين الواجب التوصلى والمستحب التوصلى فى عدم توقف وجودهما فى الخارج على قصد القربة ولعل زعم ان ما لا يترتب عليه الثواب لا يتصف بالاستحباب وهو خطاء بين والا فقد اتضح فساده بالوجوب ولو سلم فليس من التزام هذا التفصيل فى الواجب بشئ وهو معلوم ولعل عما ذهب اليه الباقر من ان الاصل فى الواجبات كونها توصلية واما الهادى **الخامس** ان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر فى الاباحة المطلقة المساوية لرفع الحرج فى الفعل ويحمل بالقياس الى الانواع الاربعة المتقدمة تحت تلك الاباحة المطلقة ومرجعه الى الوقف بالتوقف تمام المراد ولعل هذا هو مراد الاكثر انا الظاهر كما صرح به غير واحد ان قولهم بافادته الاباحة لا يراد به افادتها الاباحة الخاصة وعنه يظهر ان من جعل القول بالتوقف مقابلا للقول بالاباحة مفسرا لها بالرخصة المحضة موجلا من الاعلام ليس على ما ينبغى المهم الآن هو تجريد ذلك بان مراد الشيخ ظهور الصيغة فى ذلك القدر المشترك العام بين الاحكام الاربعة بظهور لفظ الاذن والرخصة فلا اجمال فى مدلول اللفظ اصلا وانما الاجمال فى المراد كما قلنا فى مثل ذلك فى المطلق مع العلم بالتقييد فى الجملة ومراد القائلين بالتوقف حد ظهوره فى شئ حتى الرخصة المطلقة ودورانه بين الانواع الاربعة وبين ذلك لو فرض العلم بالرخصة على هذا القول غير حاصل من نفس اللفظ بل من العلم الاجمالى بحدود ان المدلول بين ما هو مندوح مخير مخالف على قول المشهور انه مستفاد من نفس اللفظ وظهوره العرفى فافهم وذهب العلامة فى نهج الى انها على الوجوب ريثما تنقل بانها

الامر

بقيد التدبر فيما الى العشكل فى تفصيل وجوه ظهورها فى الحكم السابق على النهى اذا علق الامر بعلة زوال النهى وقد يحتمل ان فى المسئلة قولا بظهورها فى الحكم السابق مطلقا والظاهر انه اشتباه من صاحب الوافية او من سابقه من نقل ثم تفصيل العشكى وقد ذهب بعض المتاخرين الى تفصيل اخر وهو الظهور فى الحكم السابق اذا كان وجوبا او ندبا وهذا نظير التفاصيل الموجودة فى وضع المشتق فكونه ناشئا عن ملاحظة بعض الامثلة ثم الظاهر انه لا نزاع فى وضع الصيغة **وكيف كان** فلا فوق فى المسئلة هو القول الثالث لفضاء العرف بذلك عند التجرد عن جميع قرائن المقام ولا يعلم ان الموضوع فى هذه المسئلة غير الموضوع فى البحث عن مدلول الامر فلا نعيد صيغة افعل وما فى معناها كما مر والظاهر اختصاصها بموضوع هذه المسئلة بخصوص الصيغة فلا يجرى فى اسماء الافعال قطعا ولو قلنا بدخولها تحت ذلك النزاع واما الامر الغائب فاطلاق العنوانين يشمله لكن يمكن القول بخروجه ايضا لان استعمال فى الاباحة بعد الحظر ليس على حد استعمال الصيغة فيها وكذا الظهور الذى ادعاه القائلون بالاباحة لعله ليس على وجه واحد فى الموضعين ويؤيده ايضا ظاهر عنوان العشكى حيث جعل فى خصوص صيغة افعل بعد الحظر ودعوى ان صيغة افعل اصطلاح لطائى الامر ولو كان بالام غير ثابت كما مر فى المسئلة السابقة الا ان الاظهر مع ذلك دخوله فى محل النزاع والمراد بالوقوع بعد الحظر صدوره لفظا بعد الحظر الواضح مثل صلوة الحائض والنفساء بعد الحيض والنفاس خارجة عن محل الكلام لان وجوبها عليها ليس بامر حادث بعد انقضاء زمان الحيض والنفاس بل بنفس الامر الاول الذى اقتضى وجوبها عليهما فى جميع الازمان وخروج بعض الازمنة عن تحت العام الازمان لا يصلح فى شائه للازمنة المتاخرة ولا فرق فى الحظر بين كونه محققا او منويا كما بين كونه شرعيا او عقليا خلافا لظاهر الحاجبى حيث استدل للقول بالوجوب بعد ان بدء الامر الواضح بعد الحظر الشرعى للقطع بان الامر الواضح بعد الحظر العقلى **اجيب عنه** بابداء الفارق وظاهر الاستدلال والجواب التسالم على خروج الحظر العقلى والذى يقتضيه التامل انه لا فرق بينهما اذا كان مصب الامر ومتعلقه نفس عنوان الحظور العقلى فعلى الخصم ابدا الا على الزجر المطلق واما اذا ورد الامر بالعبادة المنوية مع وجودها فى مقام الحظر العقلى نظرا الى حرمتها من حيث ورود الامر بها كما هو المفروض لعدم تعلق الامر بنفس الحظور العقلى لان متعلق الامر انما هى الصلوة مع قطع النظر عما سواها وهى بهذا الاعتبار ليس مورد الحظر العقلى بل باعتبار كونها تشريعا محرما فاختلف جهتا الامر والنهى ومن البين انه اذا اختلف جهتا كان الامر الواضح بعد الحظر نظير الامر الابتدائى فى كونه دالا على الوجوب لا التسريح وان وقوع الامر بعد الحظر انما يكون سببا للوهن فى ظهوره فى الحتم والالزام بملاحظة كون الامر من الطرق المتعارفة فى انشاء الحضر بعد النهى فيظن من ذلك سوق الامر لاجل انشائها خاصة من غير تعلق الغرض بافادة كونها فى ضمن الوجوب او القبح ومن البين ان اختلاف مورد النهى عن مورد الامر يمنع عن هذا الاستظهار النوعى ولا فرق فى الاختلاف الواضح بين كونه على وجه التباين او العموم والخصوص المطلقين فلو كان المامور به اخص من المنهى عنه لم يفد ايضا الوجوب لان المامور به اذا كان مشتملا على خصوصية زائدة على المنهى عنه كانت تلك الخصوصية كالموضوع الابتدائى من حيث اقتضاء الامر بها الوجوب بمقتضى الوضع الاصلى اذ المفروض عدم اشتمال متعلق النهى السابق على هذه الزيادة ومن هنا يظهر ان جعل مثال الخروج من المجبس الى المكتب نقضا على منكرى كلية الكبرى اجنبى عن المرام كما صرح به المحقق القمى نعم ما ذكره بعض المحققين من ان الخروج من المجبس الى المكتب فرد من افراد الخروج المطلق المنهى عنه وبذلك يندرج المثال تحت المسئلة نظرا الى اتحاد متعلق الامر والنهى مصداقا وان اختلفا مفهوما غير سديد ثم الظاهر ان النزاع فى المسئلة لا فى الوضع اذ لا وجه للقول بمجازية وضع الصيغة هنا للوضع فى الاوامر الابتدائية ولعله مما لم يدر احد فيما بين من بعض عنادين المسئلة فى كلام المتاخرين من الاختلاف فى الوضع او المجاز مبنى على المسامحة فى العبارة اذا تقرر ذلك فقد استدل فى يب على القول بالوجوب بان المقتضى وهو الوضع موجود والمانع مفقود بل اذ ليس هو الا كون الوجوب عند الحظر مستبعدا وهو غير صالح للمنع لان الاستبعاد من احد الضدين الى الاخر جائز ولو كان امرا غير جائز بطل القول بالاباحة ايضا وهذا الاستدلال متين جدا اذا فرضنا الشك فى كون الوجود وعدمه عقيب الحظر فى حد سواء اما لو كان عدمه اقرب فهو صارف لظهور الشهرة فى المجاز المشترك من غير فرق **ثم** ان بنينا على المجاز فهو فى حد صارف ومعين للمجاز وهى الرخصة وان بنينا على التوقف فهى صارفة خاصة فيكون الفرق بين ما نحن فيه وبين المجاز المشترك على القول بالتوقف هو ان الشهرة قرينة معينة هناك والوقوع عقيب الحظر قرينة صارفة محضة فلا بد فى تعيين احد الاحكام الثلثة من القياس فى قرينة اخرى وكذا يعد كون تعليق الامر من جملة النهى من جملة قرائن هو ما الحكم السابق كما مال اليه العشكى فانه قال لا عن بعض ومن جملة القرائن ايضا استمرار الامر على نحو من التاكيد يشق ترادفه فان ذلك ربما يعد قرينة على ارادة الوجوب اذ الاذن الموجود فى الاستصحاب بدوا باحة لا يناسب التاكيد ثم على

فى ان الامر الواقع عقيب الحظر هل هو للاباحة المطلقة

نعم بل للتنزل والمساهلة وتسليم عدم كون الورود عقيب الحظر قرينة صارفة تقول بثبوت المدعى وهو الرخصة المطلقة بوجه اخر وهو منع اقتضاء الوضع لظهور الوجوب هنا لانه انما يكون مقتضيا لظهوره الوضوع له عند عدم صارف ظهوره النوعى شيئا اخر لظهوره عرفا فى ارادة خلاف الموضوع له واما مع ذلك فتبادر الامر الايجاب ودورانه بين الاحكام الاربعة فى جعله للتوقف وهذا اصل مطرد قد سبق تحقيقه فى المجاز المشهور حيث **قلنا** ان شرط التمسك باصالة الحقيقة عدم وجود احتفاف اللفظ بحال او مقال صالح لتعويل المتكلم عليه فى افادة المعنى المجازى وقد ذكرنا لذلك امثلة مثل المعرف بلام الجنس اذا صدر بعد معهود ببعض الافراد وغير ذلك مما لا يخفى على الخبير العارف بالمحاورات وقد استدللنا بقرائن الاحوال والقضاء مأمورات بالعبادة مع ورود الامر بها بعد الحظر وبالبادرة فى قولهم اخرج من المحبس الى المكتب بان الحظر الشرعى كالحظر العقلى فكما ان الوارد عقيب الحظر العقلى يدل على الوجوب كذلك الواقع بعد الحظر الشرعى واجوبة هذه كلها قد ظهر بما ذكرنا فى تحرير محل النزاع **بقى شئ** وهو ان النهى الوارد عقيب الامر هل هو ايضا لا يفيد سوى الاذن فى الترك او انه يفيد التحريم ولو قلنا بعدم افادة الامر الواقع بعد الحظر الوجوب وربما يقال ان حال النهى والامر على حد سواء والظاهر انه ليس كذلك خلافا لبعض الاعلام بل النهى يفيد التحريم مطلقا على القول بانه لا معنى لحمله على الاباحة ولا على الكراهة فى حضور من القيام كما لا يخفى وانما صار المتوقف الى الرخصة فى الامر الواقع بعد الحظر باعتبار قيام احتمال كون المراد بالصيغة الاباحة الخاصة لكثرة ورودها مستعملة على هذا الوجه مطلقا وفى خصوص موارد وقوعها بعد الحظر لا باعتبار ظهورها فى الرخصة المطلقة المجردة عن بعض الخصوصيات بان يكون المستعمل فيه هذا المفهوم العام بين الاحكام الاربعة ومن الواضح ان احتمال استعمال النهى فى الاباحة الخاصة مما لا مسرح له فى الاستعمالات الواردة فى خصوص الواقع عقيب الامر فكذا فى غيره هذا على القول بالتوقف واما على اختيارنا من ظهور صيغة الامر فى نفس هذا المفهوم العام عن الرخصة فلا يرد مثل ذلك فى طرف النهى ايضا اذا استعمال الصيغة لا تفعل فى الاباحة المطلقة ايضا كما نرى بعيد عن مجارى استعمالاتها فى المحاورات نعم احتمال الكراهة قائم هنا لكنه مما لا سبيل الى دعوى ظهورها فيها بقرينة تعضيدها للامر انه لا شئ فيها على الكراهة بوجه كما لا يخفى ولذا لم يلتفت الى احتمال الاستحباب فى الامر الوارد عقيب الحظر من يلتفت الى مثاله الا بقال النواهى الواردة فى مقام الوجوب كثيرا فما يحمله الاصحاب على مجرد نفى الوجوب من ذلك ما ورد فى المرئة التى حاضت بعد انكانت جنبا من النهى عن غسل الجنابة معللا بانه قذر كما يدل عليه الصلوة فحملوه على نفى الوجوب دون التحريم ومن ذلك قولهم اذا استيقنت انك توضأت فاك الشك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت ضرورة عدم حرمة الوضوء للشاك فى الحدث مطلقا فلا وجه لما ذكره من الفرق فى الامر والنهى فى هذا المقام ولعله لذا ذهب بعض الاعلام الى ان النهى المتعقب بالامر كغيره يفيد ابتداء سوى الرخصة فى الترك على ما نقل عنه **لانا نقول** الكلام فى النواهى الشرعية دون الارشادية والنواهى المتعلقة بالعبادات خصوصا الطهارات كلها ارشادية بخرج عن المتنازع فيه النهى فى الحديث الاول فان النهى عن الاغتسال فيه ارشاد الى فساده وعدم ترتب الفائدة عليه مثل ما خارج عن هذه المسئلة واما النهى فى الحديث الثانى فهو وان لم يكن للارشاد نظرا الى نفس الوضوء وترتب الثواب عليه عند الشك فى الحدث لكن لا بد من حمله على التشريع بان يأتى بالوضوء فاسدا للموجود بتوهمه التعبير بلفظ الباء دون النهى اذ قد عرفت ان ظاهر العبادات والادلة فى هذه المسئلة لا تنطبق على اسماء الافعال حاكية العالم بمعانى الاحوال **السادس** انك قد عرفت ان الوجوب النفسى العينى التعيينى المطلق يستفاد من اطلاق الصيغة وتجردها عن المقيدات الموجودة فى امثال هذا الوجوب اعنى الغيرى والكفائى والتخييرى والمشروط وهذا انما يناسب الالفاظ الموضوعة بازاء الماهيات المطلقة الكلية القابلة للاطلاق والتقييد لا ما هو من قبيل الحروف فى عموم الوضع وخصوصه الموضوع له كالصيغة التى هى من الافعال الموضوعة كذلك بازاء النسب الجزئية القائمة بالطرفين خاصة فى ضمن التراكيب الجزئية فان مورد استعمال هذه الطائفة لا بد ان يكون جزئيا حقيقيا من جميع الجهات على ما سبق تحقيقه فى مبحث الاوضاع وحسم هذا الاشكال باحد وجوه **احدها** ان بقال ان المستعمل فيه لهذه الالفاظ لا يلزم ان يكون جزئيا حقيقيا بل يجوز ان يكون امرا كليا كما ذهب اليه جملة من الاعلام منهم شيخ المحققين فى هداية المسترشدين **وثانيها** ان بقال ان استعمالها فى الخصوصيات لا بما هو استعمالها فى نفس الخصوصيات بل انما يراد باستعمالها بان يكون مورد الاستعمال خاصا وجزئيا حقيقيا سواء كانت الخصوصية مرادة من نفس اللفظ او من الخارج بان يرجع الاستعمال فى الخصوصية الى لحاظ الكلى على ما سبق توضيح هذين الوجهين فى كلام الشيخ المذكور فى بيان استعمال الصيغة فى الضد والمشترك **والثالث** ان بلاحظ الاطلاق والتقييد بالقياس الى المأمور به دون الامر هذا فى غير الوجوب المطلق والمشروط واما فيهما فبان بقال ان اطلاق

هذا هو المجلد الثالث من كتاب مصارع الافكار

المطلب الاول في المقاصد والمباحث والنواهي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الأول من المقاصد الخمسة فيما يتعلق بأحوال مشتركات الكتاب كالامر والنهي والمفهوم والمنطوق والمطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين فيه مطالب **المطلب الاول** في الاوامر والنواهي وقبل الشروع في المقصد ينبغي التنبيه على مقدمة وهي ان جمع الامر على الاوامر ليس جريا على القياس اذ القياس الحاق الفرد في جمع الفعل هو المفعول فيقتضي ان يجمع الامر على الامور كما نص عليه في القاموس والنهاية وغيرهما فلابد اما من حمله على السماع او من توجيه يجري بمجرى القياس وقد تصدى بعض المحققين للتوجيه ذلك على الوجه الذي ينطبق على القياس بما حاصله ان الاوامر جمع امره بتقدير كلمة امر وكان التعرض لذلك من قبيل استناد الشيء الى الالة كما في الاسناد الذي هو شايع ذائع في محاورات العرف واللغة كقولهم انبت الربيع البقل وجرى الميزاب ونحوهما فيجري ذلك بمجرى القياس ويكون الجمع اذا على القاعدة وفيه **اولا** انا لم نجد احدا من اهل اللغة ممن يعتد بقوله ذكر ان الامر جمع امره بل الموجود في كلامهم انما هو ان الامر جمع الاوامر وهذا يدل على ان الجمع عندهم سماعي لا قياسي وبالجملة فالجاز في الكلمة والجاز في الاسناد بل عباراتهم في ذلك مطلقة فالخلاف في كلامهم وعدم نهوضهم لبيان الفارق يقتضي عدم مجيء الجمع من الجاز مطردا ومن هنا ذهب جماعة الى ان الجمع من علائم الحقيقة وان كنا ابطلناه سابقا عند ذكر علائم الحقيقة في مباحث الحقيقة والجاز وفاقا لكثير الا ان الانصاف في مثل ذلك على المسئلة الخلافية مما لا يجدي اذ الوجدان انما هو بصدد تشخيص استعمال الفقهاء والاصوليين فلا يشفي التوجيه المذكور في ذلك الاستعمال الذي على كثرته وتكاثر المجوز له مقاما ما يطلب منهما البلاغة وليس الفقهاء منها فالمعول في الحقيقة التي هي الاصل انما هو الافادة الى الجاز المحتاج الى سبب لها فالتوجيه المذكور ليس في محله واورد منه ما هو المحكي عن الامدي في الاحكام من جعل الاوامر جمعا للامور فيكون جمع الجمع لما فيه من التضعيف والتكلفات ما لا يخفى **احدها** ان جمع الجمع ليس بقياس مطرد كما قاله الرضي وحكاه عن سيبويه وغيره بل يجاء بها قالوا ويمنعون انه يقتصر على السموع وما سمع جمع الامور على الاوامر **وثانيها** انه غير منطبق على المقام اذ ينبغي ان يكون المراد بالاوامر جمع الفعول المخصوص بالعقل والشان والصفة ونحوها وليس كذلك **وثالثها** انا لا نسلم امكان جمعها للامور فيقتضي ان لا يصدق على ما قل من شعره وهو كثير لانا نجمع ما يدل على ما فيه شعر وزاد بعضها بان تكون الاوامر جمعا للامور يستلزم نقل كل من الواو والميم الى مكانا الاخر وهذا النحو اخر من التصرف فلم يصر اذا الاوامر وكذلك النواهي جمع للامر والناهية لانها احد معنيي امر وهي على ما نص عليه بعض اهل اللغة ويكون قياسا من دون حاجة الى تكلف بتجوز وتضمين المصدر كاسم الجنس كما لا يشفي كما لا يجمع كما صرح به في الصحاح والرضي والسيد المرتضى فيقتصر في جمع المصدر على المسموع كما في الجمع وهم جمع الاوامر جمعا للامر مع ان جمع المصدر انما هو بلحاظ افعال الفاعل وكذلك التثنية وليس الملحوظ في اطلاق الاوامر ما يستعم الا هم لها حال الامرين كما لا يخفى فالمتعين حمل الاوامر بمعنى المقابل للنهي وكذلك النواهي من النهي على السماع وهو اقل من الاغلاط المشهورة فلا وجه لما بعد ذلك عن مناقشة جلالتهم لاستيعاب من شاء من صاحب المعالم الذي بعد من الائمة اللغة وكذلك المحقق التقريري وحضور سماع وعدده في الخطب والاوعية المأثورة من اهل بيت العصمة يشهد عليه بما في الصحاح الامر واحد الاوامر بالمر فلان يستعير وامور مستعيرة **ثم** قال وامره بكذا امرا والجمع الاوامر فجمع الامر على الاوامر كما اشكال فيه من هذه الجهة نعم فيه مؤونة على صاحب المعالم والمحقق التقريري ومن تبعهما في التعبير عن عنوان البحث بالاوامر بان المعلل من المفرد الى الجمع لا ينبغي الا اذا كان الاحاد مختلفة في الاحكام التي يتعلق الغرض ببيانها وليس الافراد والانواع المندرجة تحت مادة الامر كذلك

فى ذكر معانى لفظ الامر

فلا جرم التعبير عنه موضوع الباب بالامر بل الصواب ما فى التهذيب عن التعبير بالامر والنهى وغيرهما ثم ان المسائل المتعلقة بالباب على قسمين من المسائل لهذا الفن او من المبادى ومن الجهات حيثيتان على موضوع علم الاصول فان كان هو الفاظ الكتاب والسنة فالاول وان كان الاعم فالثانى وعلى كل تقدير لا فرق بين مبحث المشتق وغيره من المبادى اللغوية وبين مسائل هذا الباب فى باب النواهى بل باب العام والخاص والمطلق والمقيد وسائر ما جعلوه من مقاصد الاصول من مباحث الالفاظ **وتوجيه** بعض بانها بشدة الاحتياج اليها كالمادة من المسائل كما ترى وايضا يشكل عليهم مايبحث فيها عن العوارض لموضوع علم الذات او لجزء الاخص او لامر مساو وابحاث الامر والنهى عامة لالفاظ الكتاب والسنة باعتبار جزئه الاعم اعنى جنس الامر والنهى ولتحقيق ذلك وتمام الكلام فى محل اخر ومن اراد الاطلاع على بعض ما فى المقام فعليه الرجوع الى ما اسلفناه فى مقدمة الاولى من الكتاب ولقد اجاد صاحب المعالم حيث ذكر مسائل الاصول ومبادى المقصد المذكورة فى الاصول كلها مقدمة للمقصد واذا عرفت هذا فلنشرع فى المقصود والكلام هنا فى مطالب بعضها متعلق بلفظ الامر وبعضها متعلق بمعناه وبعضها متعلق بكلتا الجهتين وتفصيل ذلك كله يذكر فى طى مباحث النظم **فنقول** لفظ الامر اى اسم جاء فى العرف واللغة على معان عديدة **منها** القول المخصوص وهذا متفق عليه **ومنها** الطلب كما ذكره صاحب الفصول والسيد المحقق الكاظمى **ومنها** الشان ومن ذلك قوله تعالى وما امر فرعون برشيد **ومنها** الفعل والصنع نحو قولهم تعجبت من امر فلان **ومنها** الفعل الحادث نحو قولهم فى القاموس **ومنها** الغرض كقولك جئتك لامر كذا **ومنها** الشئ كقولك شغلنى امر كذا وقيل انه مثل قولهم مسخرات بامره **ومنها** الفعل المضارع الخاص فى مقابل الماضى والمضارع ولا يعتريه هذه الاستعمالات دلالة على الطلب هذا هو الفارق بينها وبين المعنى الاول وهو القول المخصوص وكل هذه يمكن درجها تحت جامع واحد سوى الاول كما ينفع لك ايضا وينفع الكلام تارة فى بيان معنى الحقيقى المقصود بالبحث هنا واخرى فى انا الامر هل هو مشترك لفظا بينه وبين المعانى المذكورة على كثرتها او مشترك معنويا او حقيقة فى البعض ومجاز فى الباقى اما الكلام فى الجهة الاولى فاختلفوا بعد اتفاقهم على ان الامر المقصود للاصوليين المقابل للنهى بل لا يبعد ان يجعل مراد المعنيين الاولين فمنهم من جعله حقيقة فى مطلق الطلب سواء كان مستكشفا من القول والاشارة او الكتابة ومجازا فى القول كما فى الفصول ومنهم من جعله حقيقة فى كل من القول والطلب كالسيد المحقق الكاظمى ومنهم من جعله حقيقة فى القول ساكتا عن الطلب هو المصرح به فى كلمات الكل بل ادعى جماعة من المحققين عليه الاجماع ومنهم من جعله حقيقة فى القول الدال على الطلب كالقول المجرد صرح به فى التهذيب وافقه المحقق القمى والذى يقتضيه التحقيق بعد ما عرفت من تظرهم كلهم ان كلا من القول والطلب اخوذ فى معنى الامر فيكون كل واحد جزء الموضوع له وتمامه هو القول الدال على الطلب او الطلب الحاصل بالقول لا القول المجرد بمعنى نفس التعبير ولا الطلب المجرد اما اعتبار القول فى معناه فلانا لامر عرفا ولغة من سنخ الكلام كالكتب والصدق ولو كان حقيقة فى الطلب المطلق لم يكن القول معتبرا فى حقيقته لانه حرف وجرد عن سنخ الكلام وهو واضح مع انه يلزم ان يكون مجازا فى القول المخصوص وهو خلاف صريح اجماعاتهم على انه حقيقة فيه ان جماعة من المحققين ادعوا الاجماع على ذلك ويخطئهم باجمعهم بعيد عن الصواب حيث انهم كانوا عالمين بموارد الاستعمالات وهم من اهل العرف واللغة كيف يخفى عليهم الامر فى ذلك واما اعتبار الطلب فيه فلانا الامر الذى يعلق به غرض الاصولى البحث عنه هو ما يصح منه التعريف والاستفهام كما مر وما مر وما مر وذلك لا يستقيم الا باتخاذ الطلب فى مدلوله شرطا او شطرا فان القول المجرد بمعنى الصيغة وان شاع فى اصطلاح النحويين الا انه معنى جامد غير قابل للتصريف والاشتقاق وذلك لانهم الاباشر ابه معنى حدثى فيريدون منه الطلب بالقول والمبرد يرجع الى المعنى العرفى المدعى عليه الاجماع من ارادة القول المخصوص بعينه الكاشف عن الطلب كما يظهر من مطاوى كلماتهم وصرح به بعض ومن ذلك ظهر ان ما ذكره صاحب الفصول من جعل الامر حقيقة فى مطلق الطلب الشامل للطلب بالاشارة مجازا فى القول وان كان دالا على الطلب فيه خطأ فى كل من طرفى الاثبات والنفى من جهة واصاب من جهة فمن جهة اخراجه القول المجرد عن حقيقة الامر اصاب وكذا فى منعه خروج مطلق الطلب الشامل للطلب بالقول عن حقيقة الامر ايضا ومن جهة جعله الامر حقيقة فى الطلب الشامل بغير القول اخطأ وكذا فى منعه كونه حقيقة فى القول المخصوص وان دل على الطلب كما عرفت من ان الطلب الغير الحاصل بالقول خارج عن مدلول الامر وعن حقيقته عرفا ولغة وانما فى القول الدال على الطلب حقيقة عرفا ولغة بل اجماعا **والحاصل** ان مطلق القول المخصوص من غير تقييد بكونه دالا على الطلب اجنبى لا ربط له بحقيقة الامر عرفا ولغة كما ان اخراج مطلق الطلب الشامل للطلب بالقول من حقيقة الامر مما لا وجه له فالقول بكونه حقيقة فى الطلب القولى او القول الدال على الطلب جمع بين مقالة المشهور والمدعى عليه الاجماع ومقالة صاحب الفصول فان ما لم يذكروه المشهور الطلب

القرن وهو الحاصل بغير القول وما منعرف الفصول هو القول المصرف فيبقى القول الدال على الطلب الذى عبرنا به القول المخصوص
شمولا للكلامين وبهذا يحصل الحاكم بين صاحب الفصول وبين المشهور فما صنعه المحقق القمى رح من تفسير الامر بالطلب القولى الذى
يحضر ويجمع للمعانى الثلثين كما ان ما صنعه السيد المحقق الكاظمى يعيد عن الصواب هذا ما يتعلق بالجهة الاولى واما الجهة الثانية
وهو ان الامر هل هو مشترك بين المعانى المذكورة لفظا او معنا او حقيقة ومجاز فاختلفوا فيها على اقوال **احدها** انه حقيقة
فى القول المخصوص وفيما عداه مجاز عزى الى الشيخ والعلامة والمحقق والشهيد الثانى وغاية البادى والبيضاوى والعبرى والابهرى
والحاجبى والعضدى ونسب القول الى الجمهور وفى المنير وبعض شروح الزبدة الى المحققين والعضدى الى الاكثر **وثانيها** انه مشترك
بين القول والفعل بحسب اصل العلم وجماعة من القدماء ونقل انه لكافة العلماء **وثالثها** انه مشترك بين القول والشان
والشئ والصفة والطريق حكى عن المحقق فى المعارج **ورابعها** كذلك بتبديل الاخيرين بالفعل عن البصرى **وخامسها**
انه حقيقة فى العدد المشترك بين القول والفعل منقول من الامر **وسادسها** انه مشترك بين القول المخصوص والاول الغير
على وجوب الافعال عزى الى البغدادى **وسابعها** انه مشترك بين الطلب والشان متوقف فى الفضلى **وثامنها** انه مشترك
بين المعنى المصدرى والاسمى وعنى بالاول التكلم بالقول المخصوص والشان القول والفعل على سبيل الاشتراك لفظا او معنى ذهب
اليه الفاضل التونى **وتاسعها** انه مشترك لفظا بين القول المخصوص والفعل الجامع بين سائر المعانى المذكورة وهو مختار
بعض المحققين من متاخرى المتاخرين وهو المختار وقبل الشروع فى تحقيق الحال لا باس بالاشارة الى مقدمة ينبغى الالتفات اليها على سبيل
الاجمال تسهيلا للمقال **وهى** ان القاعدة فى معرفة اوضاع الالفاظ بانها اذا وجد لفظ مستعمل فى معان عديدة لا يمتاز الحقيقة
منها عن المجاز وكذا المجاز عن الحقيقة هى الرجوع الى القرن المعتبر المفيد لاوضاع الالفاظ وهى علائم الحقيقة كالتبادر والاطراد
عند عدم التبادر فان لم تكن فالمرجع هو الظن المعتبر وهى الاستعمال وقول العدل ومطلق الظن انما يعمل به باعتبار افادته فى بيان الاوضاع
حال الانسداد كما عليه المشهور واما باعتبار التعبد فى قول العدل عند مصرحين مبنيان على انه باعتباره هل هو من باب التعبد
او الظن فان لم تكن فالمرجع هو الاصل وان كان اعتباره من باب الظن فقد يتبين على الظن اشكال وذلك كما لو تعارض احد الظنين على
الاخر وتحقيق ذلك موكول الى محل وعلم اخر واذا عرفت ذلك **فاعلم** انه قد يقال ان الاشتراك المعنوى اولى من المجاز ولا
لاستلزامها من المخالفة للاصل اكثر مما يستلزمه الاشتراك المعنوى بيان ذلك انه متى دار الامر بين شيئين او اشياء الاشتراك
اللفظى والاشتراك المعنوى فى الحقيقة والمجاز بنظر بكلما يكون الحوادث اللازمة للحقيقة اهتم اكثر كان الاولوية فى الجانب الاخر
اذ عروض هذه الحوادث وحدتها فى المستعمل فيه منفى بخلاف الاصل وبذلك يثبت رجحان الطرف الاخر الغير المستلزم لها
كلا او بعضا ولما كان المجاز لا بد فيه من ملاحظة المعنى المستعمل فيه العلاقة المصححة للتجوز والقرينة الكاشفة عن كون المستعمل فيه
مجازا وملاحظة الوضع وكل يستلزم امها الاشتراك المعنوى فلو بعضا ثبت اولوية من المجاز واما من الاشتراك اللفظى فهو واضح
لمكان احتياجه الى تعدد الوضع المنفى بالاصل ولذا كان المجاز اولى منه ايضا وفيه ان اولوية المذكورة بالوجه المذكور **ممنوعة اولا**
فلعدم تسليم اختصاص الحوادث المذكورة بالمجاز بل ندعى ان الاشتراك المعنوى ايضا مستلزم لها اما ملاحظة المعنى المستعمل
فواضح اذ لا يعقل ان يستعمل متكلم لفظا فى معنى من غير ان يلتفت الى ذلك المعنى وكذا قرينة وهذا بين الحقيقة والمجاز كما لا يخفى
واما العلاقة المصححة للاستعمال فلان قابلية الاستعمال انما تنشا فى الحادث لا بد ان تكون مستندة الى شئ من الوضع او العلاقة
فان كان المستعمل فيه مما وضع له اللفظ بخصوصه صح الاستعمال هو بنفس الوضع من غير حاجة فيه الى ملاحظة شئ وان كان غير ما
وضع له بخصوصه فلا بد من ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الموضوع فان كان اقرب شيئا بالنسبة للموضوع له فلا بد ان يكون مناسبا
له فبعد ملاحظة المناسبة المصححة للتجوز لا يجوز الاستعمال الا ان الاستعمال انما يتوقف على الاوضاع والمناسبات لا
الاقتراح والمجاز فاذا كان مرخصا لاستعمال الكلى فى الفرد فلا بد من ملاحظة النسبة فلو كان الاستعمال على سبيل تعدد
الدال والمدلول ايضا لا بد فيه من انطباق المستعمل فيه للموضوع له وهو الكلى من دون ملاحظة الكلى ونسبة الفرد اليه حتى
لا يكاد ينطبق المستعمل فيه للموضوع وان كان اللفظ حقيقة فيه بهذا الاعتبار واما القرينة فلا حاجة اليها هذا فى الاستعمال فان
قيل انا المجاز يحتاج الى قرينتين الصارفة والمعينة ولا كذلك الاشتراك المعنوى فلا حاجة فيه الا الى القرينة المعينة خاصة قلت
لا حاجة بعد تمام القرينة المعينة الى قرينة اخرى صارفة اذ بها ينصرف عن معناه الحقيقى ايضا ويحصل منها جهتى التعيين و
الانصراف معا ولا يعقل ايضا تعدد الجهة هنا وحدة الجهة هناك اذ العبرة فى الانتقال بالاصل بنفس الحادثة لا بالاثار

المرتضى

الذي ينبغي عليهما فالفرق بينهما في ثلاث مباني واما سلاحظ الوضع فلانه لو لم يلاحظ وضع اللفظ في المفهوم الكلي كيف يصح استعماله في فرد وكيف يعلم انه استعمال حقيقي فان استعمال الكلي في الفرد لا بد من استناده الى الواضع في نفس الكلي والعلاقة الموجودة بينه وبين الفرد المستعمل حتى ينطبق المستعمل فيه على الكلي الموضوع له واما ثانيا فلمنع جميع اصل العدد واعتباره في المقام وان قلنا باعتباره في سائر الموارد كما في بيان الاوضاع ايضا اذ هو هنا من الاصول الفرضية ضرورة اذ بناء المستعملين في موارد استعمال الاعم الخصيصة في المحاورات ليس على ملاحظة هذه الحوادث وما قلنا من ان مستند امرهما انما هو عروضهما عليها انما هو مختص بحال الالتفات فحكم عروض هذه الحوادث في المستعمل فيه انما هو على فرض الالتفات فرضي فالاصل الشخصي هو بكونه فرضيا ولا اعتبار بالاصول الفرضية واخص مما دل على اعتبارها من بناء العقلاء والاجماع بغير صورة الفرض وبالجملة فالاولوية المذكورة على الوجه المزبور ممنوعة صغرى وكبرى وقد ثبت بما اثبتناك الاولوية بغلبة الاشتراك المعنوي من المجاز بدعوى ان اكثر الكلمات في المحاورات من قبيل استعمال الكلي في الفرد كما يشهد به التتبع في موارد الاستعمالات وتخبر بانه على فرض تسليم الغلبة فهي غير معلومة الحجية اذ هي اما ان يكون مدركها الاجماع وبناء العقلاء او الظن والاول ممنوع والثاني على فرض اعتباره يخرج بها عن كونها قاعدة كلية جارية في جميع المقامات ويكون اعتبارها من باب الظن المطلق ثم ان هنا شبهة ينبغي التنبيه عليها وهي ان الرجوع الى الاصل او القاعدة في تشخيص الاوضاع انما هو في حال الشك وفي الالفاظ المأنوسة المتداولة لا مجال للاحتمال تحقق الشك فيها اذ لو سمع المخاطب لفظا مأنوسا في محاورات عرفه متداولا في استعمالات اهل لسانه لا يكاد يحتمل ان لا يحقق شيء من علائم الحقيقة او المجاز بل لا بد هناك من شيء منها فلا مجال لدعوى ان يكون هناك علامة من علائم الحقيقة من التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونحوها او من علائم المجاز كعدم التبادر وصحة السلب نعم قد يتفق خلو اللفظ عن تلك العلائم المذكورة وذلك بما اذا كان اللفظ معان عديدة فيرد الذهن بين تلك المعاني ولا يكون هناك تبادر ولا تبادر الغير ولا صحة السلب ولا عدمها ولا الاطراد وعدمه بل يتردد الذهن بين معان عديدة ولكن قد عرفت ان تردد الذهن علامة الحقيقة لانه علامة الاشتراك وعلى هذا فيتحقق مجرى الاصول والقواعد المذكورة في الباب بالفاظ الغير المأنوسة للمخاطب كالالفاظ المتعارفة في محاورات غير اهل اللسان مع علمه امكان وصوله الى المعارف بذلك الاصطلاح وعصر غير عصره فيحتاج في فهمها من الرجوع الى المتقدمين وتعارض النقلين كبعض الالفاظ الواردة في الكتاب المستنير الغير المتداولة في عرفنا مما اختلف فيها نقل الاثار واما الالفاظ المأنوسة المتداولة بيننا كالامر والنهي وصيغهما ونحوهما مما هو الشايع في عرفنا فالرجوع فيها الى الاصول في غير محله وبما نضح مما ذكرنا ابواب الاعتراض على جماعة من العلماء ممن لا يخفى على العارف بكلماتهم وظهر من ذلك كله فساد استنادهم لاولوية الاشتراك المعنوي عن المجاز على الاصالة والغلبة مضافا الى ما عرفت من المنع صغرى وكبرى هذا مع انا ندعي بطلان الاشتراك المعنوي هنا راسا وعدم امكان حمل اللفظ عليه ضرورة ان الاشتراك المعنوي يعتبر فيه وجود قدر جامع قريب بين الافراد ما عدى مفهوما كليا قابلا لان يندرج الافراد فيه صالحا لوضع اللفظ بازائه مستعملا فيه اللفظ ولو احيانا وهو غير حاصل اذ الجامع المتوهم اما ان يكون مفهوم احدهما او الشيء وكلاهما لا يشابه شيئا الا قد فلفرضه ان استعمال لفظ الامر في احدهما لم يوجد فظ وح فيكون استعمال لفظ الامر في المعاني المذكورة على وجه الحقيقة مجازا بلا حقيقة فان قلت انا نستعمال الامر في مفهوم احدهما وان كان غير حاصل على وجه الاستقلال الا انا نستعمله فيه في ضمن المعاني المذكورة ثابت لان الفرد متحقق المقدار الجامع المشترك قلت اولا ان الاستعمال الضمني لا يكفي في دفع المحذور اذ لا بعد في ذلك من استعمال اللفظ في القدر الجامع بين الافراد فيكون من المجاز بلا حقيقة ايضا واستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له على هذا الوجه لم يقع في العرف واللغة بحيث لا يستعمل فيه ابدا الا بهذا النحو فالالتزام بهذا لو لم يكن اشنع واقبح من المجاز بلا حقيقة فهو بمثابة من الشناعة والشناعة عرفا واحدها ليس سوى الامر الانتزاعي المنتزع من الافراد ليس لها بازاء في الخارج حتى يوضع اللفظ بازائه فتدبر وثانيا انا نمنع ان يستفاد من استعمال الامر في شيء من المعاني المذكورة ان المستعمل فيه من معناه بنحو احدها بل لا يبعد ان يقال ان المستعمل اسما ولو كان عند العقل يتنزع منه ذلك ايضا وهو امر ذهني خارج عن حدود اللفظ وسيأتي في وضع الاسماء ذلك انشاء الله واما الثالث فهو وان كان مستعملا فيه اللفظ كثيرا مستفيضا ولا مناقشة فيه من هذه الجهة الا انه يرد عليه من وجوه اخر احدها ان الامر في بناء المجاز على ما هو الذي يحصل في التصرف والاستغناء في الالحاق بنوع ما وضع له اللفظ هو معنى جامد لا يصلح للاشتقاق فيه فلا يلزم ان يكون الاشتقاقات كلها باعتبار معناه المجازي واستقراء موارد الاشتقاقات يفيد القطع بان الاشتقاق من خواص الحقيقة

ولذا من علائم الحقيقة وثانيها ان مقتضى وضع اللسان تكون القول المخصوص الذي ينسبك منه معناه الحدثي وهو التكلم بالقول المخصوص مجازا وقد عرفت اتفاق الكل على انه حقيقة وثالثها انا اخترنا في الجمع بكشف عن هذا اندراج القول تحت الشيء فان الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على الاوامر وبمعنى الشيء يجمع على الامور ولا يجمع احدهما على ما يجمع عليه الاخر وتوهم ان اختلاف الجمع انما هو باعتبار تعدد المصداق فاسد ضرورة ان القول المخصوص مع الغائب المخصوصة لا ينبذ معناه من نفس مفهوم الشيء والامر بهذا المعنى يجمع على الامور ومع ملاحظة الخصوصية فهو مجاز والمجاز لا يجمع الا على ما يجمع عليه حقيقة وذلك لان المجاز بوضع النوعي يتصور على نسق واحد وانما يختلف بالنسبة الى المواد الشخصية وهي غير مضبوطة كما لا يخفى مع ان تغير المعنى بتبدله بسبب هنا سبب عارضة لا يوجب تغيرا في اوضاع الالفاظ المبينة كلها على القياس والسماع فالاسد المستعمل في الرجل الشجاع لا يجمع الا على ما يجمع عليه الاسد المستعمل في الحيوان المفترس وهو الاسود لا الاسد ولو كان الامر لو جعلناه حقيقة في مفهوم الشيء واستعملناه في القول المخصوص مجازا لم يجمع على جمع حقيقته وهو الامور والحاصل انه لو كان جعل الامر بمعنى الشيء لا يلائم جمعه على الاوامر في القول المخصوص سواء استعمل فيه على وجه الخصوصية او الغى القول بان القول المخصوص خارج عن مفهوم الشيء غير مندرج تحته فيبطل من ذلك جعل الشيء قدرا مشتركا جامعا بين القول المخصوص وغيره فتصل مما ذكرنا انه لو تعارض الجمعان بكشف منهما عن مفردهما معنيان مستقلان بالاستعمال بل بالوضع ايضا كشفا قطعيا فتعارض الجمع دليل الاشتراك اللفظي وهذا حجة على القائلين بان الامر حقيقة في القول المخصوص ومجاز قطعا فانه لو كان الامر بمعنى الشيء مجازا من الامر بمعنى القول المخصوص لكان الواجب ان يجمع على ما يجمع عليه حقيقة وهو الاوامر دون الامور فتعدد الجمع فيهما يكشف عن اشتراك لفظ الامر بين ما يجمع على الامور وما يجمع على الاوامر ويضم الى ذلك ان كثيرا ما نرى استعمال لفظ الامر في المعاني المذكورة استعمالا شايعا ساريا من غير قرينة تحمل على المجاز خاليا عن الحوادث الا نادرة من ملاحظة القرينة والعلاقة ونحوهما وذلك من امارات كونه حقيقة فيها على وجه الاشتراك اللفظي هذا مع ان القول بكونه حقيقة في القول ومجازا فيما عداه لا يخلو اما ان يؤدي الى كونه مجازا بلا حقيقة او يندرج تحت حكم متحد المعنى الذي ذهب فيه الاصحاب الى بعد السيد المرتضى قدس سره فان الاستعمال دليل على الحقيقة بل لا خلاف معتد به في ذلك بينهم بيان ذلك ان القائل بكون الامر حقيقة في القول المخصوص مجازا في ما عداه حذرا من وقوعه في محذور المجاز بلا حقيقة لا يتمكن من القول بانه مجاز من القول او من حقيقة اخرى غيره وان خيرا بين على الاول لان العلاقة بينهما ظاهرة مصححة للتجوز عنه وعلى الثاني فاضي العلة بصيرورة حقيقة مهجورة بمهجورة بحيث كان المهجور كالمعدوم لاستهما بعد الجهل به فيكون حينئذ في حكم متحد المعنى ويجري فيه الاصل المذكور وهو ان الاستعمال دليل على الحقيقة وانما ذكرنا مما شاء الله لخصم والا فانا نقطع بعدم حقيقة اخرى لمادة الامر مما يجيء ذكره في المقام ما حكي عن بعض الاعلام من عدم تحقق العلاقة بين القول المخصوص وبين ما عداه وانما شابه صدوره عن الفاعل وانت اجمعا في الدلالة على قصد به اغراض الانسان وهي كما ترى لا يعبأ بمن كلا يعني ان المشابهة المعتبرة المصححة للتجوز انما هي المشابهة الظاهرة اعني المشابهة الحاصلة بينهما في الاظهر الاوصاف واشهرها ليكون قريبا الى الافهام بحيث يخطر ببال كل احد بمجرد ما سمع اللفظ لا المشابهة التي لا يكاد يلتفت اليها احد الا بعد التفات واعمال فكر فالقول بالحقيقة والمجاز هنا في غاية الضعف كما انه توهم ثبوت الاشتراك اللفظي بين الامرين المذكورين بالتبادر والاطراد ايضا كذلك وذلك لمنع جريانهما في المقام اما التبادر فلاختصاص حصوله بمتحد المعنى فان المراد منه انما هو سبق المعنى المقصود للمتكلم من اللفظ عند العالم بالوضع وحضوره في ذهنه ويكون ذلك دليلا انيا للجاهل بالوضع على الحقيقة وكاشفا قطعيا لدى العالم بالوضع اذ لو جعلناه دليلا للعلم برفع انه لا يحتاج الى اعمال هذه العلاقة بسبب التعدد ولا تخاصل لنا ضرورة وكيف كان فالمراد به هنا المعنى الذي يتحقق به متعدد المعنى ضرورة ان المخاطب العالم بالوضع اذا سمع من المتكلم لفظا له معان عديدة خاليا عن القرينة الدالة على ارادة احدها فلا ينبغي له ان يذهب شيئا منها بل يتردد تارة من اللفظ الذي خوطب بينها بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين فصاعدا كما هو الراجح عندنا من معنى واحد واذا تعدد الموضوع له في المشترك واستواؤها في نظر المخاطب العالم بالوضع مانع من انسباق احدها بخصوصه كما لا يخفى بل يتردد بينها فاذا من هنا ظهر الوجه في عد اعتبار التبادر في المشترك بل يظهر منه ان تردد الذهن من علائم الاشتراك كما سنشير اليه عن قريب ان شاء الله واذا عرفت ذلك كله فاعلم ان من يتمسك بالتبادر كاثبات الاشتراك هنا لا يخلو اما ان يدعي تبادر احد المعنيين او كليهما فعلى الاول فان ادعى تبادر معلوم احدهما فمع فساده واساسا لا يثبت الا الاشتراك المعنوي كما لا يخفى وهو خلاف

القسم المستدل وان اريد به مصداق احدهما فهو ليس بتباين بل هو متحد بالذهن فتسميته ذلك بالتباين ليس جريا على مصطلح العموم ولعدم الخلط بين الامرين بعدم امتياز احدهما عن الاخر على الثاني فلا يتم الا على جواز استعمال اللفظ الواحد في المعنيين والقول بظهوره المشترك في جميع معانيه عند عدم القرينة المعينة ودونها خرط القتاد مع عدم التمام المستدل بهما ايضا واما الاطراد فلا اختصاص له بالمتباينات واشباهها مما كان الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا فاذا وجدان هيئة ما كلما يستعمل في المتلبس بالمبدء في ضمن مادة كان علم من ذلك انها موضوعة لذلك فلولاه لكان اللازم اختلاف الاستعمالات بحسب اختلاف الموارد وكما يجري ذلك في اسماء الاجناس واسماء الاعلام والمجازات اما الاولان فالوجه في عدم جريانه فيهما واضح كاخفاء فيه واما الاخيران فلان المجازات تختلف باختلاف العلائق المصححة للتجوز فانها غير مضبوطة الا ربما يكون بعض العلائق في بعض الموارد مصححا دون بعض الموارد الاخر ويكون بعض اخاء المشابهة علاقة مصححة دون البعض الاخر وهكذا وذلك لا ينافي الاطراد الا بتصور في المجاز الا اطراد اصلا لانه مبني على خصوصيات الموارد والمقامات وبالجملة فالتمسك بالمتبادر والاطراد لاثبات الاشتراك في المقام في محله فالوجه في ثباته هو ما ذكرناه ومقتضاه الاشتراك بين ما يجمع على الامور وما يجمع على الامور على الوجه الذي عرفت مفصلا ثم ان ما يجمع على الامور منحصرا بالنوع المخصوص وما عداه يجمع على الامور وحينئذ فيجوز البحث والكلام في ان الامر حقيقة في الجميع على سبيل الاشتراك او حقيقة في القدر الجامع بين الجميع او مجاز في البعض او جريا على اقوال اوسطها الاوسط الاشتراك المعنوي عن الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز اما الاول فواضح واما الثاني فلوجهين احدهما ان المجاز محتاج للاصل لاحد امرين اصالة العدم والغلبة بل لا نحتاج بشيء الى تخصيص من الواضع في كل لفظ بالخصوص ومجرد تحقق العلائق المانوسة المتعارفة غير موضوعة للمجاز بل يحتاج مع ذلك الى تخصيص الواضع لان المجاز لو تبع فيه لا بد من السماع ويكفي في ذلك بحثه في الاستعمالات اهل اللسان او هو كاشف عن تخصيص الواضع فكل لفظ لم ينقل فيه باب المجاز في استعمالات اهل اللسان لا يجوز التجوز فيه ويؤيده عد يعقوب عد الحاظ لفظ جلاله ورحمن بحر بادى بفتح جل شانه مجازا ولو بمناسبة تامة وعلاقة عامة مع دعوى ان ذلك للمنع الشرعي لا لعدم تخصيص الواضع هو هو لان المنع الشرعي بمعنى حرمة اطلاقهما في غيره تعالى مجازا في حين المنع وليس هنا محل تحقيقه فله مقام يفصل الكلام فيه فيما سبق بما لا مزيد عليه والحاصل انه بعد ما سلم لو فيه المجازات واحتياجها الى بلوغ الرخصة من الواضع وقلنا بجواز منع التجوز في اللفظ ابتداء كما هو واضح وثابت في بعض الالفاظ فلو وجد لفظ ما بلغ رخصة التجوز فيه بالخصوص من الواضع ولم نعثر على نقل من الواضع فيه لكنا وجدنا اطلاقه في غير معناه الحقيقي مجازا في الشيء كما هي اصطلاحاته بحيث ان بحيث لو ان يكون مما منع فيه التجوز وان يكون مما رخص فيه ورد ذلك فالحاجة فرع بما رخص فيه ليس بأولى من الحاجة بما منع منه بل مقتضى التوقف والوقوف وعدم التعدي عن وضع اللفظ حتى يأتي من ذلك شيء بين فان قلت ان ذلك عدول عما عليه المجمع من تقريرهم ابناء العلائق المانوسة المصححة للتجوز الى اعتبار نقل الاحاد الذي يشهد بفساده بعض ما ذكره في المقدمة العادية وصريح الاجماعات قلت القدر المتيقن مما اتفقوا على خلافه اشتراط نقل الاحاد في اشتهار المجازات بمعنى الافتقار في المجازات على شخص المجاز الثابت من اهل العرف واللغة بحيث نلتزم بانا استعمال اللفظ في كل معنى من المعاني المجازية مبني على ثبوت الرخصة فيه شخصا وهذا ليس بشرط فيها جزما بل يكفي في ذلك بالرخصة النوعية الثابتة من الواضع في كل لفظ بمعنى انفتاح باب المجاز فيه وحينئذ فيجوز استعماله في كل معنى مناسب للمعنى الموضوع له مناسبة يعول عليها في مقام الاستعمال واما نقل الاحاد بالمعنى الذي ذكرناه وهو توقف المجاز على ثبوت الرخصة في التجوز وانفتاح باب المجاز في اللفظ فليس مخالفا للمدعى ولا ينافي شيء من الالتزام به اذ لا دليل على بطلانه بل قد عرفت ان مقتضى قاعدة التوقف هو ذلك وبما ذكرنا لهم الجمع الحاكم بين من اشترط نقل الاحاد في المجازات وبين من ادعى الاجماع على خلافه فان مراده من نقل الاحاد ان كان ما ذكرنا فالحق مع المثبتين وان كان المعنى الاول فالحق مع النافين فافهم وتأمل هنا تردد بعد في ان المتبادر بين المعاني المتعددة عند سماع اللفظ الذي له معان عديدة مجردا عن القرينة هو كون اللفظ حقيقة في الجميع او في القدر الجامع بينهما محتمل ينفي ذلك بنفي احتمال كونه حقيقة في البعض ومجازا في البعض الاخر وينفي الامر دائرا بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي وحيث ان الاشتراك المعنوي اولى من الاشتراك اللفظي فنعين الاشتراك المعنوي بالحكم بنفي احتمال الحقيقة والمجاز فيرد بالذهن الذي علامة الاشتراك اما لفظا او معنا ونفي احتمال الاشتراك اللفظي فلان الاشتراك المعنوي اولى منه ومن المعلوم ان لفظ الامر من هذا القبيل او ضوح ان له معان عديدة فاذا فرض علم السامع في مورد من موارد استعماله انه اراد احدها بخصوصه مع عدم علمه بعينه فلا اشكال في انه اتى بقيد

نعم

ذهب بين ذلك المعاني وهذا أبدا كونه مشتركا بينهما لبداهة عدم امكان المزية فيهما اذا كان حقيقة في احدهما ومجازا في الباقي
وحيث عرفت بطلان الاشتراك اللفظي لزوما الامر بينه وبين الاشتراك المعنوي فنختار الاشتراك المعنوي وبما يظهر من بعض
من اختيار ان الامر مجاز في الفعل الاستدلال عليه بعدم الصحة في المشتقات والاشتقاق ان ما ثم من لفظ الفعل وعدم الامر بهذا المعنى ولو كان
الامر حقيقة في الفعل بهذا المعنى لصح منه جميع المشتقات والاشتقاق الجارية من لفظ الفعل فعدم صحتها منه بهذا المعنى
للعلم كاشف عن كونه مجازا فيه وغيرات لفظ الفعل وكذا جميع المصادر من الضرب والقتل ونحوهما بالاعتبار المذكور من حيث انه امر صادر
عن الفاعل فيحمل على الحدث ويشتق منه بهذه الملاحظة فيقابل من حيث كونه موجودا من الموجودات وشيء في مقابل هذا
من الموجودات وهو بهذا اللحاظ يصير مفعولا مطلقا لا يجوز الاشتقاق منه لاتحاد هذا الاعتبار من الجوامد الغير القابلة للاشتقاق
كالشيء والامر بمعنى الفعل انما هو بالمعنى الثاني هذا ما يتعلق بالامر بالمعنى الذي يجمع على الاوامر واما بالمعنى الذي يجمع على الاوامر
هو ما يقابل النهي فقد اختلفوا في تحديده فعرف بتعاريف عديدة وحيث ان اختلافهم في التحديد ينشأ من الاختلاف بينهم في
حقيقة الحد وليس محررا الاختلاف في مقام التعبير والمؤاخذة في الطرد والعكس فلا يهمنا التعرض للحد الذي ذكروه بل المهم بيان هو
بيان حقيقة الامر وما يعتبر فيه من الفنون بحسب العرف واللغة وذلك يستدعي بيان امور **احدها** ان الامر عرفا ولغة حقيقة
في القول الدال على الطلب كالقول المجرد ولا الطلب المجرد لا عن قول حسبما مر سابقا فكل من القول والطلب معتبر في حقيقة الامر
اما اعتبار الطلب فلانه القول المجرد وهو الصيغة وان يطلق عليه الامر في مصطلح النحاة الا ان المقصود هنا بيان معناه العرفي المقابل
للنهي الذي يأتي في مبحث التصريف والاشتقاق فمثل اضرب وقاتل امر ومثل لا تضرب ولا تقاتل نهي ومن الواضح ان الامر بمعنى الصيغة اسم لفظ كالماضي و
المضارع والمستقبل لا يقبل التصريف والاشتقاق الا باعتبار المعنى الحدثي فيه وهو باعتبار الطلب فيدل **فان قلت** انا نشاهد
يجمعون الامر بمعنى الصيغة على الاوامر كما يكشف عن ذلك مما عنونوا به البحث فان مرادهم من لفظ الاوامر المصدر به البحث صيغ الاوامر قلت
انهم يريدون بها الصيغ الدالة على الطلب الصيغ المجردة كما لا يخفى واما اعتبار القول فمضافا الى الاجماعات المحكية الثابتة لان
الامر بانفعال الكل من سنخ الكلام ومن مقولة الاقوال فلو جعل للطلب المطلق لزم خروج عن سنخ الكلام مع ان مقتضى سلب الامر عن
الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة في العرف واللغة كصحة سلب المتصدق والكذب عنه مقتضاه اعتبار القول في حقيقته نعم لا بأس بالحاق
الاشارة والكتابة باعتبار كونهما كاشفين ومحاكيين عن الطلب القولي وبهذا الاعتبار يصح انعقاد بعض الايمان بالصدق والكذب وسائر صفات
الالفاظ ومن غرائبها في المقام ما صدر عن بعض الاعلام حيث غفل عن الاثبات مرارا وهو ان الامر في حقيقة في الطلب المطلق بقوله نعم بانا
افعل مأمورا به لا طلاق الامر في هذه الآية على الطلب الذي نوجه على تحليله في بحث استعمال عه مع انه بالالهام او المنام الخارجين
عن سنخ الكلام وفيه **اولا** ان الجاهل يكفيه الالهام والوحي ومنامات الانبياء كيف يدعى انه خارج عن مقولة الكلام و
القول **وثانيا** سلمنا ذلك الا ان ما ذكره مبني على ان يكون قوله نعم مأمورا به مستعملا في الماضي واستعمال المضارع في الماضي
وان كان جائزا بل واقعا الا انه قليل مع انه لا وجه لحمل عليه مع امكان بقائه على حقيقته بان يكون غرضه انك لما نصبتني مأمورا
بما دار في المنام بين الوحي والالهام فافعل ما تؤمر به وعليه فاطلاق الامر على ما سيتنزل به الوحي من الخطاب القولي لا على عالم
برسالته **وثالثا** سلمنا ان الامر هنا المطلق على الطلب الحاصل بالمنام لا يقتضي الطلاقه على الامر الطلب الحاصل بغير القول
لجواز استعمال الامر على القول الدال على الطلب لوجود سنخ المخاطبة في ذلك الخطاب القولي بالمنام بخلاف ما نحن فيه فان قوله دال على الطلب و
رابعا ان استعمال الامر على مطلق الطلب لا يقتضي كونه حقيقة فيه لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومن يظهر انه
لا وجه لما استدل به على ان الامر حقيقة في مطلق الطلب فحصل مما ذكرنا ان كلا من القول والطلب مأخوذ في حقيقة الامر عرفا ولغة
فيكون كل منهما خارجا عن الموضوع له ومقام الموضوع له هو القول الدال على الطلب والطلب الحاصل بالقول كما صرح بذلك في التهذيب بالقوانين
فتدبر **وثانيها** ان المعتبر في حقيقة الامر هل هو الاستعلاء او العلو او هما معا او احدهما من غير تعيين او لا يعتبر شيء
منهما او جه واقوال **الاول** خيرة الاكثر بل ظاهر بعضهم دعوى الاجماع عليه **والثاني** معزو الى الجمهور والمعتزلة وبعض
الشافعية وغير واحد من الامامية **والثالث** نسبه الشيخ في القوانين وحكاه عن جماعة من الاصوليين **والرابع** اختاره
بعض المحققين من متأخري المتأخرين **والخامس** حكي عن الاشاعرة ويعزى الى ظاهر المحقق البيضاوي والاصفهاني
والاقوى عدم اعتبار العلو تاما وعدم كفاية الاستعلاء **لنا على الاول** ان المتبادر من قولك امر فلان فلانا كون الامر
عاليا بالنسبة الى المأمور من غير انضمام الى الاستعلاء واظهاره والعلو من الامر ولعدم صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من العالي

مع علوه

مع خلو من اظهار الاعلو على الثانى منع سلب الامر عما يصدر من المتساوى نحو العالى ولو على سبيل الاستعلاء واظهار العلو هذا واحتج القائلون باعتبار الاستعلاء انا نقطع بان العبد اذا قال لسيده على وجه الاستعلاء انت مامور بكذا او امرك بكذا ذمته العقلاء واستقبحوه ولو لا صدق الامر على ما صدر منه لما توجه اليه الذم واللوم قلت ان اردتم باثبات كون الامر حقيقة فى طلب المستعلى الساقل بذم العقلاء على ان يكون ذمهم هو الدليل على المدعى كما هو ظاهر كلام المحاجين فنمنع الملازمة فانه على فرض كونه حقيقة فى طلب العالى ومجازا فى المستعلى الذى يتوجه عليه الذم واللوم ايضا اذ هو بقوله لسيده امرك بكذا استعلى واستكبر على المولى وتنزل نفسه منزلته وجعله بمنزلة نفسه ونفسه كالعامر شنيع يستحق لاجله الذم واللوم والعقاب وان لم يكن على الامر حقيقة عرفا فالدليل اخص من المدعى وان اردتم من ذلك بيان ظهور صدق الامر فى الاستعلاء على ان يكون الدليل على المدعى هو الظهور العرفى المذكور وبكون توسيط صدق الامر ليتوصل العقلاء لغلا ينكر عليهم فنمنع ذلك الظهور فغير معتبر عند ظاهر كلامهم اذ الشاذ والظهور العرفى انما هو حجة اذا كان مستندا الى اللفظ بلا موثر فربما وانما اذا كان هناك قرينة صالحة لاسناد ذلك الظهور اليها فلا وهو فى العبد هنا قرينة حالية على انها ادعاء العلو فى امره على المولى وبعبارة اخرى اذ كما يحتمل ان يكون الظهور المذكور مستندا الى اللفظ بواسطة الوضع كذا يحتمل ان يكون مستندا الى القرينة المذكورة القائمة عند المتكلم فاختيار اسناده الى الوضع ليس اولى من اختيار اسناده الى القرينة فتوقع اسناد الظهور المدعى وجود القرينة غالبا فتامل فان قلت ان دون العبد انما هو قرينة صارفة عن معناه الحقيقى وهو طلب العالى وداعا على تعين خصوص الاستعلاء فيصح الى قرينة اخرى معينة لجواز استعمال الامر فى الدعاء مجازا فى الكلمة كما فى الاسناد حتى يكون مبنيا على الاستعلاء فلا منشأ للظهور سوى الوضع ضرورة توقفه على احدامرين اما الوضع والقرينة فحيث انتفى الثانى تعين الاول اعنى اسناد الظهور الى الوضع وانتفاء منع خاص قلت اولا ان الكلام هنا مع المستدلين الذين كان مفروض كلامهم فى صورة تحقق الاستعلاء سواء كان احوالهم اباء عن ظاهر اللفظ او عن ارتكاب مجاز عليه فلا حاجة الى قرينة اخرى معينة وثانيا سلمنا ذلك فانما هو انما لو كان المجاز فى الكلمة هنا صحيحا وفيه اشكال بل منع لعدم العلاقة المانوسة المصححة بين طلب العالى والالتماس والدعاء سوى علاقة التضاد وهو كما ترى ضرورة عدم اطراد علاقة المجاز المتذكروها كما لا يخفى على الخبير العارف سلمنا جواز ذلك لكنه ابعد من التجوز فى الاسناد فانا نرى بالوجدان المعنى الحقيقى عرفا واعتبارا بل قد يقال انه حقيقة وليس بمجاز كما عليه اهل العالى والمعانى وقد تقرر ان اللفظ ظاهر فى اقرب المجازات اذا تعذر الحقيقة فمنشأ الظهور كون الاستعلاء اقرب المجازين دون الوضع حتى يثبت المدعى وثالثا ان تنزلنا واغضينا عن ذلك كله فنقول قضية الامر كون المقام مما اشتبه فيه الامر المردد مستند الى اى هل هو الوضع او القرينة والمرجع فى مثل المقام الى العلائم الاخر وقد عرفت صحة سلب الامر عن طلب المستعلى الساقل فهو دليل على مجازيته فى المقام فهو المتبع فافهم واغتنم ومما حققناه ظهر فساد القول باعتبار خصوص الاستعلاء وكذلك القول بكفاية احد الامرين منه ومما يدل على الاول على الاخير منهما باستلزام الاشتراك المبالغ هنا بالبداهة ضرورة ان احد الامرين من العلو والاستعلاء لو كان كافيا فى تحقق الامر لكان اللازم ان يكون الامر حقيقة فى كل من طلب العالى والمستعلى وذلك انكان على وجه الاشتراك اللفظى فمع انه لا يلتزم به القائل ظاهرا مخالف لما اتفقت عليه اراءهم كما لا يخفى على العارف بمطاوى كلامهم وانكان على سبيل الاشتراك المعنوى فنقول انا العلو بعينه اعتبار شئ منهما وذلك لان الاشتراك المعنوى يعتبر فيه وجود جامع قريب بين معقولا كليا قابلا لان يندرج تحت مجموع الافراد فيصح وضع اللفظ بازائه مستعملا فى اللفظ ولو احيانا وهو غير حاصل هنا اذ الجامع المتوهم هنا هو مفهوم الطلب ولو التزم بوضع الامر بازائه واستعماله فيه من دون لحاظ فى خصوصية احد الفردين فيلزم القول بعدم اعتبار شئ منهما كما لا يخفى وهو خلاف مفروضه ومدعاه مع انه فاسد من اساسه وصحة سلب الامر عما يصدر من العالى المستعلى وبالجملة غير خفى على احد فقد جامع بينهما اصلا لان يكون هو الموضوع له وما قد يتوهم انه العالى سواء كان واقعيا او ادعائيا فشطط من الاوهام وغلط من الكلام لان العالى الادعائى ليس بعال فالعلو المشترك بينه وبين العالى يرجع الى المعنى المشترك بين الوجود والعدم وهو كما ترى واحتج من اعتبر فيه الامرين بانا نرى عدم صدق الامر عرفا على طلب العالى المستعلى فلو كان حقيقة فى طلب العالى عند علم على الامر فيعتبر فيه الاستعلاء ايضا واجيب عنه بان عدم صدق الامر على الطلب المذكور ليس لعدم الاستعلاء بل لوجود التسفل والانخفاض فان الاستعلاء وان لم يكن معتبرا لكن التسفل فيه هذا القول والذى يقتضيه النظر انا الفرق بين الامر والدعاء والالتماس انكان باختلاف مراتب الطالبين كما عليه كاشف المحققين

يرد وقال بعضهم ان ذلك من المسلمات عندهم ويظهر من بعض كلام المجيب ايضا وطلب العالي امر حقيقي ولا المستفل لا يصلح للمانعية كما اذا الاستعلاء لا مدخلية له في مسمى الامر فانا نجد الامر اجمع الدعاء الادعائي في صورة الاستخفاض مع الامر الحقيقي ولا فرق بينهما في ذلك زيادة توضيح وتشريح فانتظر لتمام الكلام هنا وعلى هذا فلا يبقى الوجه لكل من الاستدلال المذكور والجواب عنه وان كان باتحاد الطلب لدى التحقيق الطالب فنقول ان حال المجيب لا يخلو من احد الامرين فاما ان يقول بان الاستعلاء امر عدمي كما يظهر من المصنف في شرح كلام الحاجبي حيث قال وخرج بقيد الاستعلاء الدعاء والالتماس فانه لو كان ذلك امرا وجوديا لكان امرا لخروج شيء اخر بداهة وهو كذلك الاستعلاء فمن افتقاره في الاخراج عليهما خاصة يظهر عدم شيء اخر بهما هنا او يقول بانه امر وجودي وهو الظاهر بالنص كما صرح به غير واحد منهم فعلى الاول يرجع كلام المستدل في اخذ الاستعلاء مع العلو في مفهوم الامر الى كلام المجيب فلا كلام له عليه وعلى الثاني فانما يتم على ان يكون الطلب غير الارادة وقائما على ما هو الصواب من انه غيرها كما هو مذهب المعتزلة فان الارادة الباطنية لا تنقسم الى الامر والدعاء والالتماس بداهة فلو لم يكن هو ايضا شيء اخر في النفس يكون الطلب فكيف تنقسم الى الامور المذكورة وسيجيء توضيح المقام وتحقيق الكلام بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى والحق ان الماثلين بعد اعتبار شيء منهما بعد مغايرة الامر بالخبر في عدا عتبار شيء ما هو مصرح به بقوله ثم حكاية عن فرعون لملائه فاذا قالوا فرعون والجواب عن الاول بان ليس من مذهبنا القطع بالتساوي في اثبات التنزيل عن الثاني اولا بانه مجرد استعمال وليس دليلا على الحقيقة وثانيا بما عرفت من انه بعد قيام الدليل على اعتبار العلو يتعين حمل الاطلاق المذكور على التجوز والادعاء والحاصل ان طلب العالي عن السافل على نحو الاطلاق من دون تنزيل وادعاء امر وطلب السافل كذلك دعاء وطلب المساوي على الوجه المذكور التماس حينئذ فاذا استعلى السافل وطلب من العالي فقد ادعى علوا وانزل نفسه فهو على حسب ادعائه بمنزلة العالي فالطلب الصادر منه بهذا الاعتبار يندرج تحت الامر ادعاء ويكون اطلاق عليه حقيقة ادعائية وكذلك الحال اذا استفل العالي فانه بسبب ادعائه استفال المرتبة يكون بمنزلة السافل والطلب الصادر منه بذلك الاعتبار يندرج تحت الدعاء واطلاق عليه حقيقة ادعائية وقد ينزل العالي مخاطبه السافل بمنزلة العالي ويطلق الامر على ما عنده من الطلب فيرجع الى الحقيقة الادعائية وكذا المساوي اذا استفل او استعلى فيكون طلبه امرا ودعاء فالاطلاق في جميع تلك الصور مبني على التنزيل والادعاء ويجتمع في كل صورة من تلك الصور امران من الامور الثلثة احدهما على وجه الحقيقة والثاني ما عنا التنزيل والادعاء فيكون طلب العالي المستفل امرا حقيقيا ودعاء ادعائيا ولو انعكس بان يكون دعاء حقيقيا وامرا ادعائيا وعلى هذا القياس حكم المساوي فيجتمع الالتماس مع الامر والدعاء كذلك فما ترى من الاطلاقات الواردة على غير وجهها وحقيقتها فانما هي محمولة على التنزيل والادعاء حسبما قررنا ومن ذلك حكاية فرعون فان اسناده الامر الى من هو دونه من الملأ هو انما صح بناء على مجرد تنزيل نفسه منزلة الداعي وتنزيل من دونه منزلة العالي ففي قوله ثم ما ذا تامرون وجهان ودليل وجه الثالث وهو ملاحظة حال الجنود فيما بعد من الوقائع فانتزاع حقيقي بالقياس الى بعض مظاهرها حقيقتا وجل اخلاقهم في المقام وانت الخبير بان الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة حسبما مر في البيان الاشارة ثم الاشتباه بين الظهور الناشي من الادعاء بالظهور الناشي من الوضع فمن اعتبر الاستعلاء فقط فقد لاحظ اطلاق الامر عرفا على طلب المستعلي السافل ونعم ما قصد وعلى طلب العالي المستفل وخفي عليه ما ذكرنا واشتبه عليه الاطلاق الناشي من التنزيل والادعاء بالاطلاق المستند الى الوضع فزعم ان العبرة بالاستعلاء وتدور الحقيقة مداره وجودا وعدما واما من اعتبر معه العلو ايضا فقد لاحظ اطلاق الدعاء عرفا على طلب العالي المستفل وغفل عما ذكرنا من انه انما هو على التنزيل والادعاء فزعم ان العبرة بهما معا ومن الماثل فيما ذكرنا يظهر شأنا ما عند الضار من سائر الاقوال فافهم وتدبر فان المطلب دقيق جدا وينبغي التنبيه على امرين الاول انه هل يعتبر في مفهوم المصدر الذي هو الامر وهو اللفظ الدال على الطلب كما يعتبر في مفهوم مدلوله الذي هو الطلب ان يقوم بهما الاخبار ان بقطع النظر عن ملاحظة واضعها صدوره منها او يستفاد منها من العالي فلا دال عليها فلا يتوقف صدق الامر عليها على الملاحظة المذكورة في وضعها وتظهر الصدق فائدة حقيقية في طائفة من الاخبار المطابقة للواقع واعتبار المطابقة المذكورة وبدل بلفظه على اعتبار تلك الملاحظة في مصداق اي الكلام المطابق واما مصداقه وهو بديهي قائم مثلا لم يعتبر في وضعها تلك المطابقة فلا يدل الا على انشاء المحمول الى الموضوع ولا يدل على المطابقة وعدمها ولا يتوقف كونه مصداقا للصدق ولا الكذب على مطابقته للواقع ثم يعتبر ان اجرى تحت مفهوم الصدق كونه مطابقا وابن هذا من دلالته عليها واعتباره فيه من حيث هو فافهم الثاني انه صرح الشهيد في تمهيد القواعد بانه يعتبر في مصداق الامر ان يكون انشاء فلو قال المطلب ذلك كذا ونحوه من الاخبار عن الطلب

فى ان الامر هل هو فى الطلب الحتمى او الطلب المطلق

فليس هذا امرا ولعله يشير الى هذا الخلاف من ان هل الامر حقيقة بخصوصه او كان قبل بالاول مع ما ذكره وان قبل بالثانى فلا وجه لهذا تكلم فيه بعض الكلام حيثما يقتضيه شرح المقام والله العالم **وثالثها** ان الامر هل هو حقيقة فى الطلب الحتمى او المطلق الطلب فهم التدب نحو ان جمهور المعتزلة واكثر اصحابنا على ما فى شرح الزبدة على الاول وخيرة جماعة من متاخرى المتاخرين هو الاخير ونسبه السيد المدقق الكاظمى فى المحصول الى الاكثر والتوفيق بين التعريفين ان من نسب الطلب الى المشافهة فقد لاحظ اقتضاء الامر فى تعريف الامر على الطلب كان ظاهره عدم اعتبار شئ من الخصوصيات فى مفهومه مع الوجوب كما الاستحباب واما من نسبه الوجوب اليهم فلعله وجد ذلك فى مطاوى كلامهم وعثر على تنصيصاتهم بذلك اذ لا وجه لسواه فالاعتماد حق على ما نقله الفاضل الجواد او فى المستزاد وذلك لانه ممن تعارض الاخبار واحتمل استناد احد المتعارضين الى اصل وظاهر غيره معتمد فيجرى ذلك فى الاخر ويجب الاخذ به توجيها ارجحيا كما تقرر فى محله ومنه تقديم المثبت على النافى والجارح على المعدل والاجماع المنقول على خلاف القاعدة على المنقول المطابق لها وغير ذلك مما لا يقتضى المقام بسطه وكيف كان فالمختار هو القول الاقل **لنا** بعد مساعدة التبادر ومعرفة سلب الامر عن الطلب الندبى فى الاستعمالات الكثيرة المستفيضة المواصلة الينا من فصحاء اهل اللسان مجردة عن القرينة لان استعمال اهل اللسان المجردة عن القرينة دليل قطعى على الحقيقة بل يمتنع التنصيص من الواضع كما لا يخفى و **منها** ما فى حديث بريرة لما اعتقت وملكت نفسها قال لها رسول الله ثم ارجعى الى زوجك فقالت اتامرنى يا رسول الله قال لا بل انما انا شافع ومحل الاستشهاد بالحديث الشريف مواضع ثلثة **الاول** استعمال بريرة لفظ الامر فى الطلب الحتمى مجردا عن القرينة فان الاستعمال بلا قرينة دليل على الحقيقة كالتنصيص حسبما اشرنا اليه وهذا موجود فى جميع موارد التبادر مع انه لتقدم الوضوح الحال مع عدم الاحتياج بعد التبادر ودعوى وجود القرينة فى المقام تنظر الى ان اصل الطلب كان معلوما لبريرة بقوله صلى الله عليه وآله ارجعى الى زوجك فسئلها ثانيا قرينة واضحة على استفهام خصوص الالزام والوجوب مدفوعة بان السؤال قد يحسن لاستيضاح الحال واستكشاف المقام واستظهار ما دل عليه اللفظ بظاهره تاكيدا او مبالغة فى اصل الدلالة فضلا عن بعض ما يخطر بالبال من الاحتمال والاشكال كاحتمال الترخص خصوصا مع توهم الخطر او احتمال شاهد ما يستعمل فيه صيغة افعل غير الطلب وان كان ظاهرا فيه فان ظهور اللفظ فى معنى ليس بحجة للعلم وان كان بحيث التكون عليها فلا مانع من الاستفهام ثانيا من باب التقرير على ما هو المقرر على من استدل على الاشتراك بحسن الاستفهام بانه لا بأس فى الوضع للقدر المشترك العام كما لا يخفى على الخبير بكلامهم **والحاصل** ان مجرد قول ارجعى بناء على ظهوره فى الطلب لا يمنع من استفهام الطلب ثانيا لطلب الالزام وسكوت النفس اصابة المراد فلو كان الامر بمعناه الحقيقى مطلق الطلب لم يكن لارادة المتكلم فهم الوجوب بلا قرينة اخرى صارفة ولا لفهم المخاطب منه ذلك كذلك وجد هذا الوقف ثابتا بان صيغة افعل ظاهرة فى الطلب حتما او فى خصوص المقام بقرينة موجودة هنا فان قلنا بانها ظاهرة فى الوجوب كما هو الحق فقد بقى لنا ان قرينة الوجوب ح واضحة لو كان معناه حقيقة هو الطلب لا يكون استفهاما عن الامر بالوجوب ح استفهاما لا بلا قرينة حتى يتم الاستدلال وبعد تعارضه على الوضع للوجوب ح ادل لان سؤال بريرة عما استفادت من التجرد بلفظ الامر ثانيا دليل على ارادة ضده او كونهما بمعنى واحد **فان قلت** لا يجوز ان يكون هذا التغيير منها تغييرا بجانب كما لو قال المولى لعبده ايتنى برجل شجاع وقال العبد فى مقام الاستفهام التوضيحى انا مرنى بأسد بر حتى فانه صحيح جدا **قلت** لا يمنع عن جواز مثل ذلك اذا كان المقام قابلا للتغيير المجازى بعض الاغراض المجازية لكن الحديث المذكور آب عن ذلك وفى غاية البعد عن مظان ظهور مسوقات النجاة كما لا يخفى على من له ذوق سليم فليتدبر حتى لا يخفى حقيقة المرام ويدل على صحة ما ذكرنا من حسن الاستفهام التوضيحى ان التجرد موضوع للوجوب عليه الغالبون بانا الامر موضوع للطلب كلا وجلا فسئلها بريرة بعد سماع قوله ارجعى عن الوجوب ثابتا لا يتم الا على ما حققنا به المقام فتبصر ولا تغفل **فان قلت** انا نظاهر من الاستفهام ان يكون للتاسيس لا للتاكيد **قلت** منشأ الظهور المذكور ان كان هو وضع حرف الاستفهام لذلك فهو ممنوع وان كان هى القرينة الخارجية لا اعتداد بها حتى يعتمد عليها المتكلم لعدم ارادة المجاز **الموضع الثانى** هو انا نقول فى الجزم والالزام الذى هو من المخاطب هو سؤال الله تعالى من لفظ الامر مجردا عن القرينة كما عرفت فانه دليل الزامى على الخصم وبرهان قطعى لاثبات المدعى وهذا غير ما يتمسك من التبادر ات فى المحاورات فان ذلك انما هو لبعض حجة على من يزعم عدم التبادر او التبادر الخلاف وهذا اصل مطرد وقاعدة كلية يحصل بها التنصيص ثبت وتحقق تبادر ذهن المخاطب على المعنى بلا قرينة فى شئ من الالفاظ المتداولة والقضايا المحكية عن اهل اللسان كان هو قاطعا للعذر دافعا للنشاجر فى معنى ذلك اللفظ بخلاف ما لو تنازع الاثنان فقال احدهما ان التبادر هذا

وانكر الاخراد قال ان المتبادر غيره **الموضع الثالث** قوله لانا نمنع انا شائع فان موجد المطلب المتمسك بها في الاوامر كما لا يخفى ومما استعمل فيه لفظ الامر بهم في الوجوب بلا قرينة قوله ولولا اشق على امتي لامرتهم بالسواك **ومنها** غير ذلك مما اشتمل عليها الكتب المبسوطة المعمولة في المسائل وعليك بالتامل فيها فانه يزيل عنك ما يتوهم من المنافشات وان قيل ان الحديث الشريف المذكور غير صالح للاعتماد عليه في المقام لانه خبر واحد في مسئلة اصولية والمعروف انها لا تثبت بالظن مطلقا ولو كان ظنا خاصا وعلى فرض حجيته في الاوضاع واثبات اللغات يعتبر فيه شرائط حجية خبر الواحد في الاحكام من انتفاء المسئلة خبره مما اعتبروه في خبر الاحاد كل على مذهبه هذا ان كان الاستدلال به من حيث انه ورد من المعصوم وان كان من حيث انه ورد من اهل اللسان فيعتبر فيه ايضا عدالة الراوي سواء قلنا باعتبارها في حجية الخبر الواحد في الاحكام ام لا نعم لا يعتبر فيه التعدد وان كان متعلقا بالموضوع لان الموضوع الذي يفرع عليه استنباط حكم شرعي معرفته يكفي فيه الواحد كما يعتبر فيه التعدد ومن ذلك اكتفائهم في تعديل بعض السند بالعدل الواحد وكذا في نقل الفتوى وكذلك سائر الموضوعات كالقبلة والوقت ونحوهما مما لا يترتب عليه معرفة الحكم الشرعي اذ يعتبر فيه التعدد فالمقام من جهة اختصاصه باعتبار عدالة المخبر دون شيء اخر هنا زائد عن الاحكام ومن الاكتفاء بالعدل الواحد هنا زائد عن سائر الموضوعات وكيف كان فعلى المستدل اثبات اعتبار الحديث وتحقق شرائط حجيته فيه والا فلا يمكن اثبات عدالة الراوي واثبات افادة الظن واعتباره هنا ايضا **قلنا** انا لا نستدل بالحديث الشريف من حيث صدوره من رسول الله صلى الله عليه وآله بل من حيث انه استعمال صادر من اهل اللسان فلا يضرنا كذب الراوي اذ على فرض كونه مجعولا فانما جعل على استعمال اهل اللسان ح من اهل اللسان الجرد عن القرينة دليل على الحقيقة حسبما عرفت فليس علينا مؤنة اثبات شيء مما ذكر هذا **ثم** انا لو اغمضنا عما ذكرنا كله وسلمنا وجود القرينة مما شاء الخصم فنمنع انهم كونه مجازا في الوجوب وذلك كما سنعرفه انشاء في البحث الاتي ان استعمال الكلي في الفرد مع ارادة هذا الخصوصية من اللفظ مجاز اخر صحيح وكذا استعمال لفظ المشترك في احد معنييه بواسطة العلاقة الموجودة بينهما بينه وبين المعنى الاخر خلافا للمشهور في موضعين حيث صرحوا بان استعمال الكلي في الفرد مع هذه الخصوصية مجاز صحيح وكذا استعمال المشترك في احد معنييه بملاحظة العلاقة الموجودة بينه وبين الاخر فحينئذ يحقق استعمال اللفظ في خصوص الفرد كان هذا دليلا على ان الموضوع له هو العنوان الخاص وتوضيح المقام بانا في البحث من الصيغة انشاء نقم **احتج** القائلون بانه حقيقة بعد منع التبادر بوجوه خمسة او ستة والعمدة منها اثنان **الاول** ان المستفاد من ظاهر بعض الامر وعدوهم ايانا فهم على انه حقيقة في الطلب حيث انهم لم يعتبروا في مفهوم الامر سوى الطلب وما يفيد معناه وانتفائهم في التعريف على ذلك ظاهر في عدم اعتبار خصوصية من الوجوب والاستحباب في مفهومه وانفهامهم حجة قاطعة في مثل المقام **والثاني** ان التماء والالتماس كما يفيدان الوجوب والندب فكذلك الامر بهما وهذا الدليل بظاهره يرجع الى اثبات اللغة بالقياس وهو كما ترى وقد يمكن ان يوجه بانه مبني على ان يكون الفرق بين انشاء الطلب باختلاف مراتب الطالبين حسبما مر كما هو الصحيح عندنا فكما ان الطلب الوجوبي ينقسم الى الاقسام المذكورة بالاعتبار المزبور فكذلك الندبي فينبغي ان ينقسم الندبي ايضا الى الامر والدعاء والالتماس بمعنى انه لو صدر من العالي كان امرا ومن الداني كان دعاء والا لزم ان لا يكفي في الفرق والتميز بينهما مجرد الرتبة وهو خلاف الفرض في الطلب الندبي المتعارف من العالي امرا كان الندبي المتعارف من الداني والمساوي دعاء والتماس هذا **والجواب** اما عن دعوى كون الامر للطلب انشاء فسيجيء انشاء الله في باب التعبد ومحصل ان سبب التبادر امر اما الوضع او غيره من الامور العامة التي يفصلها الا وشيء منها غير موجود في المقام بين اعني هيئة الامر وصيغته فتعين الاول وتحقق الحال وتفصيل هذا الاجمال يطلب من البحث الاتي **واما عن الدليل الاول** فهو انه منافى لما ادعاه من اضمار الطلب حال الاطلاق الى الوجوب اذ مقتضاه حمل الطلب المتضمن عليه التعاريف على الوجوب لا على ما يعم والندب كما لا يخفى وتوهم اختصاص ذلك بالانصراف بمقام التكليف او سائر الاحكام فلا يأتي في غيرها فاسد ضرورة عدم الفرق بعد تحقق سبب الانصراف في لفظ بين المقامات وان سلمنا فانما هو اذا كان سبب الانصراف قاعدة الحكمة كما في بعض الالفاظ المشتركة المقامات ارادة فردا فشيئا منها الى البيان ودوننا الكامل فيحمل عليه حينئذ بيان الفرد الناقص على كون المراد هو الكامل مثل لفظ الملك اذا ورد منه فانه ينصرف الى ملك الخاتم لا فتقاء ارادة الملك المشتمل الى بيانه نعم قد يقال بقاعدة الحكمة على بيان كمال الملك وتمامه واما اذا كان الوجه بعض القرائن العامة كالشهرة والكمال ونحوهما فلا لانها تجري مجرى الوضع فهم المقامات من غير فرق لكونها مركوزة في اذهان اهل العرف فيكون كالقرينة المتصلة التي حكمها حكم الوضع **فان قلت** ضم ما ندعيه من بطلان الانصراف المذكور لزم القول بانه للطلب فلا يكاد يوافق

فى ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها

العقل بالوجوب بلا اطبقوا على تعاريف من الاقتضاء على الطلب الظاهر انهم انما اتوا على عدها اعتبار شئ اخر فى مفهومه قلت
لا نسلم ان من خالف ظاهر تعاريفهم للصواب اما فى الحدود او فى الحد بعد ما عرف من مساعدة الدليل مع انه يمكن ان نقول كلامهم
على ما لا يخالف القول بالوجوب بحمل الحد على الحد الناقص فيكون مسوغا للتمييز فى الجملة وبؤيده بل يدل عليه انهم تعرضوا للعبوس المعتبر
فيه المختلف فيها بعد الحد المذكور فافهم **واما عن الدليل الثانى** فهو ان الوجوب معتبر فى حقيقة الدعاء والالتماس ايضا
اذ لا يريد بسوى عدم الرضاء بالترك ومن البين ان دعاء الداعى ينفك عن عدم الرضاء بالترك وكذا الملتمس الساذج
كما لا يخفى على من راجع الى حاله اذا كان داعيا او ملتمسا فان الحكم فى المقيس عليه حتى يتم القياس مع ان اثبات اللغة بالقياس كما
ترى بل الظاهر ان الطلب انما يكون فعل الرضاء بالترك ماخوذ فى حقيقته انما لاعتبار اذا كان راضيا به ولم يكن مقيدا ومشافها الى
وجود المطلوب لم يكن طالبا بل مستهزئا للفعل مع عدم توبيخ مرتكبه ثم لو سلمنا الوجوب بغير الارادة المفروضة بعد الرضاء
بالترك امكن الفرق بين الامر والدعاء والالتماس باشتراط العلو فى الاول دون الاخيرين بحلان القياس لكنه مبنى على اصل الاشاعرة
من مغايرة الطلب للارادة فلا ينطبق على اصولنا وسيجئ زيادة توضيح للمقام **ورابعها** فى بيان المراد من الطلب المدلول للامر هل هو عين الارادة كما ذهب اليه جمهور المعتزلة واكثر الامامية اوغيرها كما عليه الاشاعرة
وبعض الامامية قولان وتحقيق الكلام وتوضيح الحال فى المقام يقتضى تمهيد مقدمتين **الاولى** لا يخفى ان الخلاف فى المقام مبنى على
الخلاف المعروف فى الكلام النفسى وذلك شعبة من شعبه بمعنى ان كل من قال بثبوت الكلام النفسى قال ان الطلب غير الارادة و
كل من انكره يلزمه القول بانه عين الارادة ولا يخفى ذلك على من له خبرة وبصيرة فى كلامهم بل المتتبع فى عباراتهم يجد ذلك من كلماتهم
تصريحا وتلويحا ومن المصرحين بذلك شارح البخبدى حيث قال فى جملة بيانه لكلام الاشاعرة ان المعنى النفسى الذى هو الامر
غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده والمعتذر لمن ضرب عبده بعصيانه وحكى عن شارح المواقف وغيره ما
يقرب من هذا المضمون واصرح من ذلك عنه ما نقل عن المعتزلة على الاشاعرة فى ذلك بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة
الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وكذلك يصرحون فى النهى على هذا المنوال وصرح بالابتناء المذكور المحقق
المدقق التبريزى واذا ابتنى الخلاف فى مسئلتنا هذه على الخلاف فى الكلام النفسى حسبما عرفت ويظهر لك بتمام الظهور
بالرجوع الى كلماتهم والتفحص عن موارد تصريحاتهم وتلويحاتهم **فاعلم** ان كل من قال بان الطلب غير الارادة هنا التزم بالكلام
النفسى فى خصوص الانشاء دون الاخبار من حيث لا يشعر وكان القائلين به من اصحابنا المحققين مفصلون فى الكلام النفسى
بهذا التفصيل الذى هو مختار الباغنوى ظاهرا وغيره حيث يستشكل فى ثبوته فى الاخبار ويلتزم به فى الانشاء او لانهم عقلوا
من ذلك ما تعقلوا ولاحظوا لحاظ المقالة الامامية ولو فى الظاهر دون البالغ ودعوى ان الكلام النفسى مختص بالاخبار واثباته فى الانشاء
امر وهمى الارادة وهو الطلب مما لا يلتفت اليه كما لا يخفى على من راجع الى كلماتهم **ثم** اعلم ان ما هو المعروف المشهور بين المتقدمين
من اشتمال الكلام على النسبة الحكمية وهى نسبة المحمول الى الموضوع ثبوتا وسلبا مبنى اما على القول بالكلام النفسى والنسبة
المذكورة هى بين الكلام النفسى المتصور فى الخبر عند القائلين به فالمعتبر فى الكلام النفسى هو نسبة بين مفردين فالمتكلم
وقال شارح البخبدى فى بيان ما يعنون به الاشاعرة من الكلام النفسى المتصور فى الخبر ان الكلام النفسى هو نسبة احد طرفى الخبر
الى الاخر وهو مغاير للعلم معللا بانه قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه **والحاصل** انه على القول بعد الكلام النفسى كما معنى
للنسبة الحكمية التى يقولون ولا واقعية لها ابدا لا فى ذهن المتكلم المخبر ولا فى ذهن غيره ولا من العالم بمضمون القضية لان حقيقة
العلم هى انكشاف المعلوم عند العالم وحضوره لديه وليس هناك متصور هو موضوع ولا متصور محمول ولا متصور نسبة ولا متصور
واذعان لانها من صفات النفس وحركة من حركات الذهن وحقيقة انكشاف الاشياء وحضورها لدى العقول ابية عن جميع
هذه المتصورات والحركات الذهنية كما لا يخفى على من راجع الى الوجدان السليم والفهم المستقيم نعم لا بد فى تصور علم العالم
من المتصورات المذكورة مجردة عن الاذعان وكذا فى ترتيب مقدمات نظرية لتحصيل مجهول خبرى فان من اراد تحصيل ذلك
فلا بد له اولا من الالتفات الى المطلوب ثم يحلل ذلك الى تلك التصورات اعنى تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة
مجردة عن الاذعان **ثم** لا بد من ترتيب المقدمات المناسبة لذلك المطلوب ثم الاذعان بحقيقة النظم المركبة من حركات ثلاث
بعد الالتفات الى ذلك المجهول الخبرى حركة من المطلوب الى المبادى وحركة فى تحصيل المقدمات وتناسبها محصلا لاحد
الاشكال الاربعة المنتجة وسمى بالحركة العرضية وحركة صعودية من المقدمات المرتبة الى الاذعان بالمطلوب ثبوتا او سلبا الا ان

فى ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها

فى شئ من المقامين ليس من التشبث الحكمية التى يعولون عليها وكاشفنا عنها بيان لمدلول الكلام لا لحالات الانسان فى تحصيل المرام فافهم واغتنم واجعل من هذا بابا لـ المقدمة الثانية فى بيان المراد من قولنا ان الطلب غير الارادة فاعلم ان الامر اذا امر فيهنا شيئان احدهما ارادة حصول الفعل من الغير والثانى العبارة الصادرة منه وهى كاشفة عنها لان نفس الارادة الباطنية المتقررة لا يجدى فى حصول ما تعلق به الارادة بل لابد من الفاظ دالة حتى يبعث عند المامور لاجل ان مراده اللفظ فالكاشف عن الارادة باعث على قيام المامور على تحصيل مراد الآمر وباعتبار كشفه عنها دليل ان عليها كتابة بالالفاظ بالنسبة الى من يدلها ودرى الامر بانها نفس الكاشف والمنكشف ليس شيئا اخر لا فى نفس المتكلم الآمر ولا فى الخارج نعم بعد ايجاد الكاشف القولى بعد ذلك على الالزام والتكليف فى البعث وكذا عنوان الطلب فى الطلب والالزام والايجاب ونحوها انما هى عناوين ثانوية يتحقق بتحقق اللفظ الكاشف عن الارادة فالكاشف يحقق تلك العناوين ويوجدها فهو بهذا الاعتبار يكون مصداقا لتلك العناوين وذلك ان نقول ان نفس الارادة المقرونة بالكاشف يصير مصداقا فى تلك العناوين لكنه لا ينجر عن تشخص الظاهر كون مصداقا فى هذه العناوين نفس الكاشف دون المنكشف المقرون بالكاشف فكيف كان فهو بما احال عن مغالطة القائلين بان الطلب غير الارادة فافهم جيدا ودقق واسطر بين الارادة واللفظ بدعوتان مدلول اللفظ هى تلك الواسطة ويعبر عنها تارة بالطلب تارة بالانشاء واخرى بالالزام وامثاله فالطلب عندهم من العناوين الاولية كالارادة على قولنا بخلافه عندنا فانه من العناوين الثانوية العارضة للكاشف والمنكشف على الوجهين فهو على قولنا نظير الضرب والمتادر بب المتصادقين فى الخارج على الفعل الخارجى الصادر من المؤدب فى حالة التاديب فكما ان الضرب مصداق للتاديب فكذلك التعنيف مصداق للالزام والطلب فمن هنا اشتبه الامر على الافاضل الكرام من اصحابنا المحققين القائلين بالمغايرة حيث وجدوا عدم تحقق الالزام والطلب بمجرد الارادة المتقررة مالم يظهر بقول افضل وما يجرى مجراه فزعموا ان مدلول الامر هو نفس الالزام والطلب فحاشا بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرفا تتضح الفتيا الان على صدق الطلب عند الارادة المحضة لا بد لزم مدعاهم وهو كون الالزام والطلب مدلول للامر لا ان مدعى كون الطلب من العناوين الثانوية العارضة للكاشف عن الارادة وان مدلوله منحصر فى الارادة فظهر مما ذكرنا انه لا يحصل من مغايرة الطلب للارادة ومرادا صحابنا من كون الطلب غير الارادة هو انه ليس فى نفس المتكلم الآمر دون الارادة شئ وهذا لا ينافى الاعتراف بالمقارنة بالمعنى المذكور كما لا يخفى بادنى تامل وانصاف وبذلك تتضح الفرق بين مقالتنا ومقالتهم فانا للفظ على مذهبنا دليل اتى على الارادة والحى على الطلب اشياهم وعلى مذهبهم فهو كاشف عن الطلب كشفا آنيا محضا فتدبر جيدا

المقدمة الثالثة

المشهور بين الحكماء والمتكلمون على ان الارادة هى الكيفية الحاصلة فى النفس القائمة بالذات كالحب والبغض والفرح والهم والشوق والمقت ونحوها بل الاكثرون على انها العلم وهو اعتقاد النفع وبه صرح الفاضل الفياض ونسبه المحقق الخوئانارى الى الاكثر وعلى هذا فكل من فسر الارادة بما تفعل بالقلب كما فى الشرايع وبما يوجدها الآمر وبوقعها كما فى الفصول وحكى الرازى فى المحصول فقد التزم بمقالة الاشعرى من حيث لا يشعر لان مرضى امالهم ان يبنوا فى الآمر فعلا او انشاءا فى نفسه بالنفس غير الحالات والكيفيات النفسانية القائمة بها فاذا عرفت المخصم بذلك فقد اعرفت بمقالتهم ودعاوى النزاع لقلبا حيث انهم يسمونه بالطلب والمعنى الذى يسمونه بالارادة وهذا بعيد عن ساحة هذه المعركة العظمى بين اعاظم العلماء ودعوى النزاع فى امر ثالث غير هذا الفعل القائم بالنفس الذى يسمى الارادة وغير الحالات والكيفيات القائمة بها كالعلم والشوق والميل وما يجرى مجراها فى كونها اوصافا لا افعالا انشاءا قائما بالقلب مما لا يلتفت اليه راجع الى كلماتهم فى المقام وادلتهم على المرام ويمكن توجيهها فى الشرايع بتنزيله على القول بان التسبب هى الافعال اذ لا شبهة فى ان احضار صورة العمل الذهنى عند الاشتغال به يعمل قلبى بفعل بالقلب لكن التعبير عن ذلك بالارادة لا يخلو عن تسمح اذ الاخطار غير ارادة الفعل والعزم على اتيانه كما هو واضح

المقدمة الرابعة

تحرير محل النزاع يتصور على وجوه اربعة

احدها ان يكون النزاع بين الفريقين فى ان مدلول صيغ الانشائية وهو الطلب هل هو عين الارادة او غيرها وثانيها ان يكون النزاع فى ان الطلب هل يعتبر فى كونه مدلولا للامر ان يكون مقرونا بالارادة ام لا وثالثها ان يكون النزاع فى ان مدلول الامر هل هو الطلب والارادة بعد الفراغ عن مغايرتهما رابعها فى ان الطلب هل هو مستلزم للارادة ام لا والثلاثة الاخيرة انما هى على فرض التنزل عن دعوى العينية وتسليم المغايرة وارجاع النزاع الى غير الاول مخالف لنص صريح فى الاول وابية عن ذلك معا فالثالث مما لم يحتمل من الاصحاب احد نعم احتمل بعض المحققين الثانى بناءا منه على وضوح مغايرة الطلب للارادة على ما هو بعد ذهابه وسكوت البيان فضلا عن الجمهور المعترف وفضلا عن الامامية فلابد من تنزيل ما ظاهره الاول من العناوين

والادلة الیها یرجع الی الثانی وایکان یتکلف بحافظ رأیهم الشریف الی القول بذلک الحمال الستخیف وان خبرا تراجعنا دق
مقابل النفس وهل یجدانی من ذلک وهل هو اولی بالقباحة والنزاع علی الوجه الاقل وانکار غیر الارادة فی نفس الامر باسا
واقعه الهادی واذا تمهد ذلک هذه فلنشرع فی المقصود **فنقول** استدل القائلون بان الطلب غیر الارادة بامور **الاول**
انا لا نجد فی انفسنا شیئا یصلح لان یکون مدلولا للامر دون الارادة بل ومن البداهة عند تعقل شیء اخر ثم بنفس الامر منا بنی
عن اللفظ المتبادر منه حتی یکون کاشفا عنه والا علیه ویکون ذلک مدلولا للامر دون الارادة فالمتامل المنصف الغیر المتعسف
اذا رجع وجدانه عند حصول الامر وخلی نفسه عن الشکوک والشبهات المذکورة فی المقام لا یجد فی نفسه شیئا الغیر یصلح لان یکون
مدلول الصیغة وما ذهب الیه الاشاعرة من ان مدلول صیغة الامر شیء اخر دون الارادة فهو مبنی علی مقالتهم الفاسدة من
ثبوت الکلام النفسی الباحل بالبداهة **الثانی** انه لا یسوغ ان یکون معنی مدلول الصیغة الشایعة الدائرة الواقعة فی المحاورات عنا
خفیا لا یجده العقلاء فی انفسهم ولا یمیزونه بافهامهم وافکارهم بل الحال فی ادراکها النشاجر العظیم والمعرکة العظمی بین اعاظم العلماء
من الاصولیین والحکماء والفضلاء والبلغاء واهل الحل والعقد ومع ذلک لم یات واحد منهم بشیء بین یدیک العقول القویمة فکیف یکون
هذا اللفظ المتداول فی العرف العام بین الخواص والعوام من الجهلاء والجهال والنسوان وذوی العقول القاصرة موضوعا لشیء لا
یعثر علی فرض وجوده الا الاوحدی من اضطرابهم فی التعبیر عنه واغتشاش عبائرهم فی بیان المراد منه القوی کاشف عن
عدم وجوده وکلا اقل من خفاء غایة الخفاء وکیف کان فوراء الارادة امر اخر موجود فی النفس من اسرار بشدة خفائه لا یصلح
لوضع اللفظ الشایع بازائه **الثالث** ما قیل انه ربما یحتج علیه بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المامور فیکون حقیقة
فیها هذا **والمستدل** المدعون للمغایرة مدلول الامر مع الارادة بالوجدان بقی ما قالوا بانا نجد بالحس والعیان ان للامر اذا اورد
اخری غیرها حال الامر مقارنة لصدور اللفظ حاصلة بحسب التی ینبعث منها المامور للاتیان بمراد الامر وهی اقتضاء حصول فعل
المامور به من المامور المعبر عنه فی الفارسیة بخواهش کردن وهذه غیر الارادة الحاصلة فی النفس قبل صدور اللفظ المعبر عنها فی
الفارسیة بخواهش داشتن ولیس هذا امرا خفیا لا یدرکه الافهام والعقول بل هو معنی اتشافی واضح عند الخواص والعوام فتدبر
انک قد عرفت فیما مر ان الطلب فی الالزام والایجاب والبعث والتکلیف کلها عنا وین ثانویة طارئة علی الصیغ الکاشفة عن الارادة
وحاصلة بحصول اللفظ ومعلولة له ولا یخفی علیک بعد ما عرفت ایضا ان هذه العناوین مغایرة للارادة مفهوما ومصداقا فان مصداقها هی الکاشف
عن الارادة کما ان مصداق الاطاعة الخارجیة العلمیة هی نفس الصلوة وان شئت تحقیق حقیقة الحال وتوضیح الکلام فی المقام
فتصل ما یرد علیه من المناقشة والاشکال **فنقول** ان اراد انها اثبتت فی النفس نابقة عن اللفظ وانه دلیل علیها علی حد دلالة
سایر الالفاظ علی معانیها فهو ممنوع وما تعلقوا به من الوجدان لا ینهض دلیلا علیه لانه انما یکون دلیلا لو ساعدناهم فی دعواه علی
الوجه المذکور بان یکون الوجدان قاضیا بکون ذلک الامر الوجدانی المغایر للارادة راسخا فی القلب بحیث یکون اللفظ کاشفا عنه
کشفا اتیا ولا ساعدهم علی ذلک بل نقول انها معانی حادثة بحدوث اللفظ صادقة علیه کصدق التادیب علی نفس الضرب الخارجی حیث
الاطاعة علی الصلوة الخارجیة **والحاصل** ان الوجدان المذکور اعم من المدعی ولا دلالة للعام علی الخاص فلا ینافی دعوینا الوجدان
علی خلافه واثر لیس فی النفس غیر الارادة فلیس مدلول الامر سوی بها وان اراد وانها حاصلة بحصول اللفظ کما جری علی لسان بعض المنکرین
لما قلناه بالسنتهم من حیث لا یشعر وقلبه مطمئن بالایمان کالمحقق الخوانساری حیث قال بعد کلام طویل ما لفظه فهذا ما یحصل من الالفاظ
فللصیغ الانشائیة دخل فی حدوث الطلب فلا انها علیه من قبیل دلالة المعلول علی العلة انتهی وکبعض المحققین حیث قال بعد تمهید
من الکلام ما لفظه وهو امر انشائی حاصل بتوسط الصیغة وقال بعض الاعاظم ما یقرب من هذا المضمون فقد ان محض الصواب و
الصواب المحض وعین المدعی لکنه بمعزل عما یقولون بحیث لا یحصل مما یدعون من وضع الامر بازائه وانه معناه ومفهومه العرفی علی حد معانی
سایر الالفاظ الکاشفة عنها بقانون الوضع ومن العجیب صدور ذلک من مثل هؤلاء المحققین الماهرین فی الفن وعدم التفاتهم الی
منافاة ما یقولون **والحاصل** انهم ان ارادوا من تلک العبائر المضطربة المتنافرة ان الطلب الذی جعلوه مغایرا للارادة
مدلول للامر ومعناه اللغوی علی ان یکون موضوعا بازائه وکاشفا عنه علی حد کشف سایر الالفاظ عن معانیها فهو مصادم
للبداهة والوجدان حسبما ادعاه العدلیة وجمهور المعتزلة ودعوی الوجدان علی ذلک قول زور وان اراد انه حادث
بحدوث اللفظ وعنوان من عنا وبه بعد کشفه عن الارادة وقد التزموا بما حققناه من حیث لا یعلمون فانا لا نرید من اتحاد الطلب
مع الارادة سوی حصر المعانی القابلة لان تکون موضوعا لها فی الارادة واصحابنا ایضا لا یقصدون من الاتحاد الا ذلک و

انما هي الطلب والاقتضاء والتكليف والالزام ونحوها على الامر الكاشف عن الارادة فهو امر بديهي لا يقبل الانكار ولا يترتب عليه غرض ولا ثمرة فان المسائل المتفرعة على هذا الخلاف كلها مبنية على الاتحاد والمغايرة بالمعنى المذكور كما يعلم هذا المعنى الخارج من نظائرهم **والعجب** من ذلك ما صدر عن بعض المحققين من احتمال كون هذا النشاجر العظيم والنزاع المستديم لفظيا هذا ومما حققنا ظهر حقيقة الحال فلا تغفل بحيث لا يبقى لما يدعونه مجال بل لا حاجة في فساد مقالتهم الى ابطال ما هتفوا به الى ان قالوا موها انه على فرض العجز عن جريها فهي شبيهة في مقابل البديهة ولا ينبغي الالتفات اليها ولا الى ما تعرض لها مفصلا تنبيها على ما فيها من وجوه الفساد انتقالا الى هذا الاصل القويم والبيان القديم وخير ما يفتتح به الكلام ما صدر عن بعض الاعلام وهو المحقق الخونساري حيث استدل في الرسالة المعمولة في مقدمة الواجب على مغايرة الطلب للارادة ردا على المحقق السبزواري بقوله اذا كان الطلب هو الارادة وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس فلم لا يجوز ان يكون وضع اهل الطلب لغوا غير محتاج اليه ويكون مفهوما انها مما لا يتعلق بتصورها غرض اصلا وهو باطل بيان الملازمة ان التنبيه الانشائية والصيغ الموضوعة لها البتة عين الارادة وهو ظاهر ولا دخل لها البتة في حصول الارادة ولا في حصول الاعلام عنها وعلى التقدير المذكور ليس معنى اخر حتى يتصور مدخليتها فاذا انتفى المدخل لها في حصول الارادة فظاهر لان الارادة معنى قائم بالنفس وانما يتوقف حصولها على تصور المراد والمكلف به فقط ولا توقف لها على تصور التنبيه الانشائية ولا على صيغها وهو ظاهر سواء قلنا انها عين المدعى او غيرها واما الاعلام فلان حاصل امر المعلم الامر المخاطب بتعلم الارادة موجودة في نفسه لا شك في ان هذا المعنى معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له على التنبيه الانشائية وصيغها واما انه ليس على هذا التقدير معنى خبري حتى يتصور مدخليتها فمما لا يشك فيه عاقل ينظر الى هذا المفهوم وصيغها بل وكان يجب ان لا يدخل في الوجود كما لا يخفى على المنصف واما بطلان التالي في الضرورة والوجدان انتهى وفيه نظر **اما اولا** فانه ان اراد من الطلب معنا نفسيا سابقا عن الصيغة على ان يكون كاشفة عنه كما هو ظاهر دعواه فما ذكره مردود عليه حرفا بحرف كما لا يخفى وان اراد منه معنا مقارنا للفظ حادثا بحدوثه كما سيصرح به نفسيا عن ذلك بعده المستشهر بحيث جعل الطلب انه عين التنبيه الانشائية واخرى امرا اخر مقارنا معها في الوجود متوقفا عليها حادثا بحدوث اللفظ حدوث المعلول من العلة فهو راجع الى اختراعه من كونه عنوانا ثانويا عارضا للفظ الكاشف الموجود فلا يصلح لان يكون مدلولا للامر على حدسا بوضع الالفاظ بقانون الوضع حسبما بيناه مفصلا **واما ثانيا** فانا ذكرنا مبنيا على ان يكون التنبيه الانشائية مسلمة بين الفريقين كما توهمه وقد عرفنا بيننا انها على الكلام النفسي الفاسد بالبداهة وادعى بطلانه بلا يقول بها وان لم يصرح بها بعبارة لوضوح الحال كيف وهم بنا دون وبا على اصولهم انا لا نجد وراء الارادة في النفس شيئا وما ترى من املاء الطوامير في التنبيه الحكمية في الاخبار والانشاء فهو ناش من الممارسة لكتب الاشاعرة المعمولة في مقدماتها العلوم الادبية من الصرف والنحو والمنطق وكون ذلك في الاذهان مع عدم وجدان من ينبه على فساده وانا ننقط انتبهت من نومة الغافلين وداجعت ما تملاك الكلمات محققي الحكماء والمتكلمين من اصحابنا والمعتزلة وجدت صدق ما ادعيناه وانا كالشمس وسط السماء فافهم واغتنم واجعل من هداياك من الشاكرين والله الهادي **الثاني** مما استدل للقول بالمغايرة انه لو كان الطلب الذي هو عين الارادة لزم ان يكون هيئة افعل الموضوعة بازاء الطلب الذي هو عين الارادة مرادفا للفظ الارادة وهو باطل بالضرورة والوجدان وانتفاء اللازم يدل على انتفاء هذا وقد يجاب عنه بمنع الملازمة المذكورة بتغاير مدلولي الارادة معنى اسميا مستقلا بالملاحظة ومدلول الهيئة معنى حرفيا غير مستقل الا بملاحظة حال المادة كما صرح به صاحب الفصول فرقا بينهما وبيان هذا الفرق وان كان نقضا عن مجذوم المراد فلكن للمستدل ان يقول بان مفاد الصيغة كلاما تاما يصح السكوت عليه معنى لفظ الارادة ليس كذلك وهذا يكشف عن كون مدلول الصيغة شيئا اخر غير الارادة بديهة كلاما وهذا هو الطلب الذي يدعونه فلا يجدي ما ذكره اضعف منه مما قد يقال ان لفظ الارادة موضوع بازاء مفهوم الارادة والهيئة موضوعة بازاء مصداقها فان مجرد ذلك لا يصير غيرا مجدي في الفرق الا ترى ان هذا الفرق بعينه موجود بين لفظ الاشارة واخواتها مع اشتراكهما في عدم صحة السكوت فلو كان الفرق بين لفظ الارادة والصيغة مجرد ذلك كان مفاد الصيغة كما المادة في عدم كونه كلاما تاما اللهم الا ان يقال ان دلالة الارادة على الكيفية المذكورة دلالة تصورية وكلا الهيئة افعل بضد بقيتم فتغاير المدلولان من دون ان تلتزم بشيء اخر تجعله مدلولا للصيغة غير الارادة وهو حسن الا انه يشكل من جهة اخرى وهو انه يوجب انقلاب الانشاء اخبارا وهو مخالف للاجماع ضرورة انهم اطبقوا على انقسام الكلام الى الاخبار والانشاء ولعلنا

تكلم فى دفع هذا الاشكال ثم ان الاشكال المذكور يرد على الحصر الذى حرفناه بحرف فان لو كان هيئة افعل موضوعة للطلب لزم اتحاد مدلول لفظ الطلب مع هيئة افعل بكونان مترادفين والتالى باطل بالضرورة والمقدم كذا فان اهل العلم يعبرون عنهما وقد يترادفان فما هو المقتضى على العدول بالمغايرة فهو المقتضى على العدول بالاتحاد **والحاصل** ان اتحاد مدلول الهيئة مع مدلول المادة ولزوم ترادفهما وارد على كل حال سواء قلنا بانه عين الارادة او غيرها فالاشكال المذكور مشترك والجواب عنه انهم كذلك **الثالث** انه لو كان مدلول الامر عين الارادة لزم ان تكون الاوامر الامتحانية الشائعة الواقعة فى الحاوات مجازات ومعلولة والتالى باطل بشهادة الوجدان فالمقدم مثله اما بطلان كونها معلولات فبالضرورة واما بطلان كونها مجازات فلعدم وجود ما يصلح لان يستعمل اللفظ فيه مجازا هذا ومثل الاوامر الامتحانية الاخبار الكاذبة فانه لا اعتقاد للمتكلم هناك فيلزم ان يكون المحل الكاذب ايضا معلولا او مجازا فى معنى غير معقول والذى ذكرناه فى الجواب من كون الامر الامتحانى امرا صوريا او امرا مجازيا بالكلام صورى كما يحصل فيه فان الامر الصورى مرجعه الى كونه معلولا لم يقصد به شيء وقد عرفت ان الضرورة قاضية ببنائه وكونه مجازا مبنى على تعقل معنى آخر يكون مستعملا فيه ودعوى انه مجاز فى المادة بارادة المقدمات كما فى المعوذتين وغيرهما لا يلتفت اليها **والجواب** ان الملازمة المذكورة ممنوعة لانا ندعى ان الاوامر الامتحانية كلها حاطئة كالاوامر الحقيقية وذلك كاف عدا وجود المعنى الخارجى وعدم ارادة المتكلم اياه غير مخل باستعمال اللفظ اذ لا يشترط فى الاستعمال وجود المستعمل فيه وتحقق الكلام وتوضيح المقصود والمرام يقتضى بيان معنى الاستعمال وحقيقته **فاعلم** ان الاستعمال هو عبارة عن تركيب اللفظ لارادة تفهيم المعنى بعبارة اخرى اجراء حروف المرتبة فى مقطع الفم لافهام المخاطب لما دلت عليه تلك الحروف فى المرتبة سواء وجد مدلولا لها فى الخارج او لا وكما تستعمل اللفظ فى المعنى شيئا فشيئا لغرض افهام مدلوله هو عين استعمال اللفظ فيه وليس هو شيء غير الافهام شيئا فشيئا كما ان زيدا قائم وقصد به تفهيم المخاطب فالفائدة فى قوله شيوع القيام فى الخارج لزيد فقد استعمل هذه الالفاظ التى وضعت لمعناها سواء طابقت الواقع او خالفت فليس وجود المعنى المستعمل فيه محققا الموضوع استعمال اللفظ وعلى هذا فالجمل الصادقة والكاذبة كلها مستعملة فى معناه سواء الزمنا بكلام يقتضى الاخبار غير علم المتكلم او كاذبا او الزمنا فى صورة الكذب ليس المعنى المقصود بالافادة هو المستعمل فيه موجودا واقعيا فى الخارج وهكذا الكلام فى الانشاء فان مدلول الصيغة عندنا هو الارادة واستعمالها فيها عبارة عن ذكرها لغرض تفهيمها اى اعتقاد المخاطب بوجودها فى نفس المتكلم وهذا الغرض كما هو موجود فى الامر الحقيقى كذلك موجود فى الامر الامتحانى نعم المعنى المقصود بالافادة موجود فى الامر الحقيقى وغير موجود فى الامر الامتحانى وهذا لا يستلزم بحقيقة الاستعمال نعم ظاهر الامر وجود تلك الارادة فى نفسه **والحاصل** ان الاصل فى الطلب كونه لبعث المخاطب على الاتيان بالمأمور به فلو سبق فى غير ذلك من تهديد او امتحان او تعجيز كما لو علم عدم حصوله او غير ذلك كان محتاجا الى القرينة والاصل المذكور من الاصول المجمع عليها عند الفريقين بل واستقر بناء العامة فى جميع الاستعمالات من الاخبار بانه والانشائيات فهو اصل مقرر فى طبع الاطلاق فى ابواب الحاوات فالاصل فى الكلام الخبرى ان يكون مسوقا لغرض تفهيم اصل المدلول فلو سبق لغير ذلك لتفهيم لازم الخبر او تفهيم لازم المخبر به من تعجب او وجود او شجاعة او جبن او غير ذلك كان انيه محتاجا الى القرينة الا ان اللفظ فى جميع المواضع اخبارا كان او انشاء مستعمل فيما وضع له وحقيقة لغويا اى كلمة مستعملة فيما وضع له كما هو مذهب جماعة فى الكنايات ومجازا سواء اى محتاج الى القرينة لان كلما يحتاج الى القرينة فهو مجاز اصولى والحقيقة الاصولية عبارة عما لا يحتاج الى القرينة وبهذا البيان يتم الجواب الذى اجابوه فى الاوامر الامتحانية من حمله على الامر الصورى تارة والمجاز من اخرى وستجىء زيادة توضيح لذلك فى المباحث الآتية ثم ان خصوصا فى مدلول الصيغة المستعملة فى معان كثيرة فانها كلا او جلا حقائق لغوية واختلافها انما هو باختلاف الغرض الباعث على الامر فتدبر **الرابع** انه لو كان الطلب عين الارادة لزم ان يكون الكفار مأمورين بالايمان والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان صيغة الامر عندكم انما هى للارادة وهى غير موجودة فى اوامر الكفار والعصاة اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلوجوه اربعة **احدها** انه لو علم منهم المخالفة والعصيان فلو جاز منهم الاطاعة لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال وارادة المحال محال **الثانى** انه لو اراد منهم الفعل لامتنع الترك اذ لا يتخلف المراد عن الارادة بالنسبة الى البارى تعالى فتلك الاطاعة كاشفة قطعا عن عدم ارادته تعالى **الثالث** ان الاطاعة لو وجدت منهم والشيء ما لم يوجد لم يكن ممتنعا فيكون الاطاعة منهم غير ممتنعة فارادته تعالى منهم ذلك مستقبل وهذا مبنى على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الفعل قبل وجوده غير ممتنع

الرابع انه تعالى اراد منهم الكفر لا تزاد خلقهم واراده التسبب للمسبب فيمتنع مع ذلك ارادة الايمان منهم لاستحالة ارادة الضدين واما بطلان الثاني فبالضرورة والاجماع هذا وانا قد هديناك الى الصراط المستقيم وبينا لك لبيان القوم الذي يجب الدين التسليم والفهم المستقيم استرحت من مؤنة الدفع لهذا الاشكال الجسيم وفرغت عن التحول الى ذلك الشاق العظيم وان شئت اعادة الكلام لتوضيح المقصود وتنقيح المرام فنقول ان غاية ما لهم اثبات عدم ارادته تعالى منهم الاطاعة ونحن ان سلمنا منهم ذلك واغمضنا عما فيه من وجوه الضعف والفشا بطلان تلك الوجوه المستدل عليها وتزلنا عن ذلك كله بما شاء لهم فتمنع الملازمة المذكورة على التقدير المذكور بيقين وذلك لما عرفت من ان استعمال التصغير بازاء الارادة لا يعتبر فيه وجودها في الخارج ابدا بل وتستعمل فيها على التقديرين وكما يلزم ارتكاب مجاز نعم في صورة عدم تحققها الا بد من كونه لغرض سوى بعث المامور الى الاتيان بالمامور به وذلك الغرض يختلف باختلاف الموارد فقد يكون للامتحان وقد يكون للتسجيل والتهكم من قبيل الاخير فالتصغير هنا ايضا مستعمل فيما وضع له لغرض التسجيل وذلك لا يهملك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة **وان قلت** ان مجرد التسجيل من دون تعلق ارادته تعالى كيف يصح العقاب والحال انهم معاقبون على ترك الاطاعة اتفاقا **قلت اولا** ان الكلام في المقام متعلق بحقيقة الامر ومجازه وانه موضوع لما ذا هل هو الارادة او شئ اخر يبعث بالطلب ويعين صحة العقاب خارج عما نحن فيه **وثانيا** ان الذي يقتضيه التحقيق ان العقاب انما هو مترتب على المخالفة والعصيان واستحقاق العقاب بدون صدور المخالفة وهي انما تحصل بمخالفة الامر الكاشف عن الارادة الآمر سواء كانت موجودة في الواقع امر لا لان المامور لا يدري بحقيقة الحال حتى يجب عليه البناء على وجودها والاخذ بظاهر الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع فاذا علم بذلك فلا عذر له في المخالفة والعصيان اذ التكليف والطلب والالزام وغيرها من العناوين المقتضية لوجوب الامتثال كلها تحصل بذلك وان كانت من العناوين الثانوية كيف ولو لا ذلك لم ينفع القول بمغايرة الطلب للارادة ايضا لان الطلب المجرد عن الارادة كيف يصح العقاب على زعم السائل ولو قال انه يكفي فقد اعترف بعد ورود السؤال لانا نقول ان توجيه الامر الكاشف عن الارادة كان في تحقق الطلب والتكليف على مذهبنا ايضا ولا نحتاج الى اثبات مدلولية الشئ في نفس الامر بل هو على مذهبنا امر بالكاشف بجواز تخلف الامر عن الطلب الذي يجعلونه مدلولا للامر على مذهبهم وعدم امكان التخلف على مذهبنا لا تزال الهناك فان الثانوية التي لا يتخلف عن الامر الكاشف عن الطلب سواء كان هو عين الارادة او غيرها **والحاصل** ان السائل يقول ان الطلب هو الذي يترتب عليه الذم والعقاب ونحن ايضا نقول بذلك وانما الفرق بيننا انه يدعي ان الطلب مدلول لصيغة الامر ونحن نقول انه عنوان ثانوي يحدث بحدوث الامر الكاشف عن الارادة ولو لم يكن في الواقع ارادة فانما امر بداع ومدار مقتضيا تها في الواقع واما عنوان التكليف والطلب فلا يتخلف عن الامر الكاشف عنها بمقتضى الوضع **وثالثا** ان عدم ارادته تعالى منهم الايمان مسبب عن علمه بعصيانهم وياسه عن صدور الايمان منهم وهما معلولان لاختيارهم الترك فهو في الحقيقة مستند الى سوء اختيارهم وخبث سريرتهم لا لان الفعل الخالي عن المصلحة النفس الامر يبقى في نفسه فالفعل من حيث هو محبوب عنده ذا صلحة ولكنه ما اراده منهم لعلمه بعدم اتيانهم به فعدم الارادة الناشئ عن عصيانهم ومخالفتهم كاف في استحقاقهم العقاب وبهذا يحصل الفرق بين الاوامر التسجيلية والاوامر الامتحانية ضرورة ان عدم ارادة الآمر في الامر الامتحاني انما هو لعدم محبوبية نفس الفعل المامور به في نفسه وخلوه عن المصلحة من حيث هو ومن ذلك يمكن القول بعدم العقاب على ترك المامور به في الاوامر الامتحانية فهذا كله بعد المساعدة على عدم تعلق ارادته تعالى بايمان الكافر وطاعته واصحابنا الامريون يذهبون بذلك بل اطبقوا على وجوب الارادة وان علم تعالى بعصيانهم وكفرهم لانها في ارادة الايمان منهم في حال القدرة والاختيار والادلة المستدل بها كلها من غير تجوز لوجوه وافرة كافرة شافية مذكورة في الكتب الكلامية وليس المقام مناسبا للتعرض لها فانا التعرض في ذلك يخرج الى البحث في مسئلة الجبر والتفويض ولنا مقام اخر **والحاصل** ان المقدمة المذكورة من عدم ارادته تعالى منهم الاطاعة ممنوعة مع تسليم الادلة المذكورة عليها كلها باطلة وان سلمنا انهم لم يترتب عليها التسجيل وهي مغايرة الطلب للارادة حسبما اوضحناه وشرحناه فافهم وتأمل **الخامس** انه لو كان الطلب غير الارادة ولم يكن دائما شئ اخر لزم بطلان عقد المكره وان تعقبه الرضاء والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان الانشاءات كلها على نسق واحد من حيث عدم دلالتها على امر قائم بالنفس غير الارادة وما يجري مجراها من الكيفيات النفسانية التي منها الرضاء وطيب النفس بها ولذا وطلاق مثلا بنا على الاتحاد ومن الواضح ان المكره غير راض بمضمون العقد والاجماع قائم على صحة للمعنى الذي نزعمون انه معنى انشاء

البيع وليس وراءه شئ اخر يكون مقصودا حتى يصير به قاصدا للمعنى فقد اجمعوا على اعتبار قصد المعنى بالعقود ومن هنا اورد شيخنا العلامة قدس سره على صاحب المسالك المصرح بعدم قصد المكره المعنى بان مقتضاه بطلان عقد المكره وعدم فائدة الرضاء الذى يتحقق بعده والحاصل ان المكره غير قاصد للبيع اذا لم يكن للبيع معنى سوى الرضاء بالمبادلة فيلزم ان يكون باطلا ولو مع الاجازة هذا

قلت وجواب شيخنا يظهر مما ذكرناه فى الاوامر الامتحانية والاوامر التسجيلية وتوضيحه هنا ان صدق البيع على عقد المكره انما هو لاجل استعمال الصيغة القاصدة منه على وجه الاكراه فى معناها الحقيقى اذ حقيقة الاستعمال هو ذكر اللفظ لافهام المعنى وهو حاصل هنا وامكان المعنى وهو طيب النفس غير متحقق فى الخارج اذ قد عرفت انه لا يعتبر فى استعمال اللفظ بما وضع له وجود مفاد اللفظ ومعناه الحقيقى حال الاستعمال فصدق البيع على عقد المكره لا يتوقف على الالتزام بامر اخر يتحقق التعقد الذى هو الرضاء بالمبادلة كما لا يتوقف قصد المعنى به على شئ اخر فتدبر ذكر اللفظ فى مقام تفهيم مداوله فهو قاصد للمعنى ومنه يظهر ان ما ذكره شيخنا قدس من ان المكره قاصد لانشاء البيع وان لم يكن راضيا به فان انشاء البيع شئ والرضاء به شئ اخر فى مقام تصحيح عقد المكره بعد الايراد على صاحب المسالك ليس على ما ينبغى بل هو مبنى على مختار من عرفت من القائلين بالمغايرة **والحاصل** ان عقد المكره عقد مقصود به المعنى عرفا باستعمال الصيغة فى معناها الحقيقى وان لزم ان تكون المغايرة فلا كلام لاحد فى شئ من ذلك لا فى كلام المورد ولا فى كلام من تعرضنا لعدم قصد المعنى كما قال صاحب المسالك يجب عن دعوى الاجماع على اعتبار قصد المعنى بان العدد المشهور من اجماعهم هو بطلان عقد من لم يلتفت الى اللفظ كالهازل بعيد منه اظهار معناه كالهازل والنائم والساهى والغالط واشباههم ممن لم يقصد اللفظا ولم يقصد التفهيم واما الملتفت المريد لاظهار المعنى باللفظ الغرض صحيح فلا نسلم تحقق الاجماع على بطلان عقده لان دليل اعتبار القصد انما هو الاجماع والمسلم منه بعد ذهاب الكل او الجل على صحة عقد المكره هو ما عدا هذا مع ان اثبات امر معقول بالاجماع المحقق فى المسئلة الشرعية من اوضح الاشياء كما لا يخفى على من له ادنى خبرة من العلم ثم انه يندفع بما ذكرنا من وجود قصد المعنى فى عقد المكره ما استشكله المحقق الكركى فى جامع المقاصد فى بيع شرائع المكره بقوله واعلم ان هذه المسئلة ان كانت اجماعية فلا بحث والا فللنظر فيها مجال لانتفاء القصد اصلا وراسا مع عدم الرضاء وكما يتحقق القصد بالشروط بالقصد لغة لم يتحقق الرضاء لان الظاهر من كون العقود بالقصود بالصود باعتبار القصد المفارق لها دون المتاخر انتهى وتوضيح وجه الاندفاع ان قصد المعنى حاصل بذكر اللفظ لاظهار معناه اذ لو لم يلتفت الى المعنى كيف يقصد اظهاره باللفظ فالمكره اذا اراد اظهار المعنى باللفظ فهو قاصد للمعنى بالجملة فلا نعنى بقصد المعنى سوى اتيان الكلام لاجل التفهيم ولو كرها والجاء وهذا هو عين قصد المعنى لانا لا نعقل من قصد المعنى سوى ذلك وهذا هو بعينه موجود فى عقد المكره كعقد المختار من غير فرق فى حسبما عرفت فى صفة فى الامر الامتحانى فلا نعقل واما اعتبار اقتران العقد بالرضا ونحوه اياه بالاجماع او دليل معتبر شرعى اخر فلا ربط له بالمقام والحاصل ان قصد المعنى الذى يعتبر يحقق حال العقد يحصل بذكر اللفظ وارادة تفهيم المعنى واما الرضا المعتبر بحسب الدليل فهو امر اخر وراء قصد المعنى كما لا يخفى فتدبر جيدا فان المطلب دقيق غير محرر فى كتب الاصحاب **السادس** انه لو كان الطلب عين الارادة لارتفع الفرق بين الامر والترجى والتمنى وهو باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الملازمة ان معنى الامر ليس سوى ارادة الفعل من المخاطب وهذا بعينه موجود فى التمنى والترجى فلو لم يكن انشاء نفسانى بها زائدا على الانشاءات بعضها عن بعض لارتفع الفرق الذى بينها ذاتا واختصر فى اللفظ خاصة كما يوهمه بعض عبارات الفصول والجواب ان الفرق بينهما ان دلالة الامر على الارادة دلالة صريحة ودلالة سائر الانشاءات عليها انما هى بالالتزام توضيحه ان الارادة عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع واذا حصل هذا الاعتقاد للانسان حصل منها فى النفس كيفيات نفسانية مثل الميل والشوق والحب والبغض ونحوها فاذا اراد اعلام المخاطب بذلك عبر عنها تارة بالصراحة فيقول افعل وما يجرى مجراه فى الكشف عن الارادة واخرى بالملازمة عما فى نفسه من بعض الكيفيات الحاصل من العلم بالمصلحة من الشوق والميل ونحوهما من الحالات النفسانية والفاظ التمنى والترجى انما تدل على بعض تلك الحالات فينتقل المخاطب الى ملزومه وهو سبب عن الارادة فالفرق بينهما نظير الفرق بين الكناية والتصريح فان مفاد قول القائل زيد جواد وقوله رجيان الكلب فى المعنى واحد وهو الاخبار عن صفة الجود لكن الاول اخبار عنه بالمطابقة والثانى بالالتزام ونظير الفرق بين البيع والصلح المعاوضى الذى استشكل فيه بخلو من عموض فى ذلك لان دلالة البيع على المبادلة والنقل دلالة صريحة ودلالة الصلح عليها دلالة التزامية لان الصلح عبارة عن التسالم ورفع اليد عن الشئ والتسخ عنه وهذا ليس عين المبادلة مفهوما لكنه لازم لها لان كل من يبادل مالا فقد تسالم ورفع يده عنه ودلالة الصلح على المبادلة من باب دلالة الملازم

على الملزوم مثل الكتابة كما ان دلالة البيع عليها بالمطابقة فالمبادلة لازم مدلول المصلح وعين مدلول البيع عليها بالمطابقة فلذلك لا يدل مدلول المصلح وعين مدلول البيع **السابع** انه اذا كان مدلولا الامر نفس الارادة وكان المطلوب عن الصيغة اعلام المخاطب بحصول الارادة في النفس لزم ارتفاع الفرق بين الصيغة والجملة الاخبارية الدالة على الارادة فيكون قولك اريد منك الفعل وقولك افعل شيئا واحدة من جهة الكشف عن ثبوت الارادة اذ من المعلوم ان هذا المعنى معنى خبري فكما ان الجملة الخبرية عليها قوي واظهر وبطل الفرق بين الاخبار والانشاء مطلقا والتالي باطل بالضرورة فالوجدان وانتفاء الاعيان فكذا المقدم والجواب **اولا** بالنقض عن الاشكال وهو من وجوه **احدها** ان دلالة الجملة الخبرية انما هو دلالة قصد بها ثمة ودلالة الانشاء دلالة تصور به وتوضيحه ان قولك اريد منك فعل الضرب مثلا كاشف عن ثبوت الارادة المتكلم للضرب من المخاطب واما قولك اضرب فالمستفاد منه وان كان ايضا هو وجود تلك الارادة في ضمير المتكلم لكن مدلول نفس الصيغة هو الارادة المضافة الى الضرب من المخاطب مجردا عن الاخبار بوجودها وظهورها في وجوده وتحققها في ضمنه انما نشاء من شئ اخر كما اعترفوا به بناء على الغالب ولعل ظهور حال المتكلم والحاصل ان دلالة الصيغة على وجود الارادة وتحققها غير مستندة الى وضع الصيغة ونحن نقول بهذا الزاما لهم على معتقدهم مثل ذلك حرفا بحرف وندعي ان مدلول اسماء الهيئة لا يزيد عن مدلول المركب الاضافي الغير التام كقولك اريد منك الضرب فلا يدل على تحقق الارادة في النفس وانما تدل عليها دلالة تصور به على حد دلالة المركب الاضافي ودلالة سائر المفردات والمركبات الغير التامة على معانيها لكن ظاهر حال الامر هو وجود تلك الارادة ومن المفردات الدالة على المعاني التي يستفاد من اللفظ بقرينة المقام كظهور حال المتكلم والشهرة ونحوها محسوس عند العقلاء والعلماء وكافة اهل اللسان من الدلائل اللفظية بحيث ينتقل اليها الذهن ولو لم يكن المخاطب ملتفتا الى تلك القرينة ولذا قالوا ان ظهور المجاز المشترك في معنى المجازي على القول بظهور الالفاظ المنصرفة الى الافراد الشايعة لا يحتاج الى الالتفات الى الشهرة وغلبة الاستعمال وانكان ملاحظة العدد موثرة في الظهور بل يضرف اليها نظرا الى وجودها حال الخطاب واختفائها وسترها في جلباب اهل التخاطب التخاطب ونحوي ومجرى المستفاد من الوضع لكن المنشأ في الحقيقة غيره وبذلك يتضح الفرق بين مدلول نفس الصيغة ومدلول قولك اريد منك الضرب فان هذا يصريح اللفظ دال على وجود الارادة بخلاف الصيغة فانها لا تدل الا على ارادة مع النسبة الثالثة المذكورة اعني نسبتها الى المتكلم والمخاطب والضرب واما وجودها في نفس المتكلم فانما يستفاد منها بملاحظة ظهور حال المتكلم بانها والفرق بين ولهذا صار اضرب انشاء وقولك اريد منك الضرب اخبارا فلانا الانشاء عبارة عن كل كلام يكون حاكيا عن امر خارجي من الثبوت واللاثبوت والاخبار عبارة عن كل كلام يكون لمدلوله خارج يطابقه او لا يطابقه وهذا الفرق بعينه موجود بين اللفظين **فان قلت** ان الانشاء عبارة عن نسبة ذهنية انشائية ليس لها خارج وليس معناه مجرد عدمه كالدال على الثبوت واللاثبوت ولذا لا يصدق الانشاء على الفرد الا مع اتصاله بالمعنى الذي ضرب به الانشاء موجود فيها ايضا لانها تدل على معان تصور به من غير الدلالة على وجودها وعدم وجودها **قلت** هذا قول التهوي فان المسلم انما هو انقسام الكلام الى القسمين الذين ذكرناهما اعني ما كان مدلوله ثبوت شئ لشئ او عدم ثبوت له وما لم يكن كذلك وهذا ينطبق على الفرق الذي ابديناه واما انقسامه الى نسبة خبرية ونسبة انشائية فغير مسلم بل هو عين النزاع وقد عرفت في المقدمات ان تقسيم النسب الى النسبة الخبرية والانشائية مبني على اصل الاشعري ومن قال بمقالته من المعتزلة والامامية فقد جهل او تجاهل والحاصل ان هذا البيان لم يبق للاشكال المذكور عين ولا اثر نعم قد يناقش فيه بعدم مساعدة الوجدان عليه فانا نرى ان نفس الصيغة تدل على ثبوت الارادة فلو كان معناها هو الارادة لما ارتفع الفرق بينهما فافهم واتقن المقام فانه مزال الاقدام **وثانيها** ما سمعت لنا سابقا وذكرناه في كتاب البدايع في كتاب البدايع مشيرا عليه ببيانات وافية وهاهنا ايضا كافية وهي ان مادة الامر موضوع لاظهار الارادة والخبر موضوع للاخبار عنها وفرق بين الاخبار عن الشئ وبين اظهاره ومحصله يرجع الى الفرق بين مدلول الكلام وبين مدلول الطلب والاعلام كقول المؤذن في مقام الاعلام عن دخول الوقت بقوله الله اكبر وكقول المخبر بان الوقت قد دخل فان الاول انشاء والثاني اخبار مع اتحادهما بالمال وهو الكشف عن دخول الوقت وهذا الفرق جيد وان لم يساعده وجدان من يجادل في الكلام ويقول ان المستفاد من كليهما شئ واحد وهو الاخبار عن دخول الوقت فيتحدان اخبارا وانشاء فليتامل جيدا **وثالثها** ان الجملة كاشفة عن وجود الارادة وهو الملحوظ في ضمنها حسب ما تقتضيه الصيغة فلوحظ فيها ايقاعه مضافا الى ذلك سببها البعث المخاطب على الفعل وهذا البعث من العناوين الثانوية وقد اشرنا سابقا وجودا وانكان حاصلا مضافا على كل ما كان كاشفا عن وجود الارادة التي هي الباعثة على اقدام

المأمور على العمل الا ان ذلك لم يلحظ فى وضع الجمل بل الملحوظ فيها هو مجرد الاخبار عن وجود المخبر به فالصيغة بهذا مدلولها عن مدلول الجمل بهذه المرتبة التى صار بسببها انشاء **والحاصل** انك عرفت سابقا انا لا ننكر مغايرة الطلب للارادة الفاشئة مفهوما ومصداقا ولكن ندعى كونه من المعانى دون الثانوية وانه ليس كسائر المعانى من المعانى دون الالفاظ وهذا الذى نقول به وبمغايرة الارادة انشاء وليس باخبار فنقول الطلب بالمعنى المذكور شرط للموضوع له بان يكون موضوعا للارادة حيث اراد المتكلم بعث المأمور على العمل ويحمله عليه فالطلب بالتحميل والبعث غرض وضع الامر للارادة فيهما شيئان معنى موضوع له وغرض الوضع فالموضوع له هو الارادة والغرض هو البعث فيدل بمقتضى مراعاة الغرض على وجود الارادة لان الانبعاث والاقدام هنا يتفرعان على الارادة دون اللفظ وبهذا يفترق عن الجمل لان هذا الغرض غير ملحوظ فى وضعه وان كان هو بنفسه داخلا فى هذا العنوان الثانوى ضرورة صدق البعث والاقتضاء والطلب على كل كاشف عن الارادة الملزم منه وقد قيل فى بيان الفرق بينهما بان مدلول الجمل معنى اسمى مستقل بالملاحظة ومدلول الصيغة معنى حرفى غير مستقل الا للملاحظة حال المادة كما يظهر من الفصول وفيه ان هذا الفرق وان كان حسنا الا انه بمجرده ذلك لا يصير الجمل اخبارا والصيغة انشاء الا ترى ان هذا الفرق بعينه موجود بين لفظ الابتداء وكلمة من فى قولك ابتداء سيرى البصرة وقولك سرت من البصرة مع اشتراكهما فى كونهما اخبارا وانشاء مع ما قد يقال ان الفرق بينهما ان الجمل انما تكشف عن الارادة المطلقة والصيغة كاشفة عن الارادة الحتمية وهى الارادة المقرونة بعدم طلب المتكلم الامر ترك ما تعلقت به الارادة فان مجرد ذلك ايضا غير مجد فى المقام كما لا يخفى **وثانيا** لو اغمضنا عن ذلك وسلمنا مغايرة الخصم بما شاء له من ان مدلول الصيغة لو كان نفس الارادة لزم ارتفاع الفرق بين الجمل والصيغة فلا يثبت بها بعض مدعيه وهو لزوم الالتزام بامر نفسانى وهى الارادة من المنسبة الانشائية او امر اخر غيرها من الحالات النفسانية كما قال به القائلون بالمغايرة اذ لنا ان نجعل مدلول الامر مجرد بعث بسيط بسيط من العنوان الثانوى الخارج عن المقولتين على الصيغة الكاشف عن الارادة وهو الالزام والبعث الحاصلين بصدق اللفظ **وان قلت** كيف يمكن ان يكون العنوان الثانوى الحاصل من اللفظ ومدلوله معنى موضوعا فان الموضوع له ما يكون اللفظ كاشفا عنه كشفا انيا لا كشفا لميا كما عرفت فيما سبق فى غير موضع **قلت اولا** القائلون بان الطلب غير الارادة قد صرح بعضهم بان الطلب الذى هو عبارة عن المنسبة الانشائية غير الارادة مدلول اللفظ ومحدث بحدث يشار عليه بعود الضمير اليه كما لا يخفى وكلما هو الجواب على القول بالمغايرة والنقض عند على مقالتهم فهو الجواب على مقالتنا ايضا **وثانيا** ان الوضع عبارة عن تخصيص شئ بمعنى وهذا للمعنى يجوز ان يحقق فى العنوان الثانوى الذى من اللفظ بان يقول الواضع ان كل من اراد تحميل عبده على شئ وبعثه اليه وتكليفه به فليقل هذا اللفظ فان البعث والتحميل يصير موضوعا وان كان حاصلا من اللفظ **وان قلت** ان ذلك مستلزم للدور فان استعمال اللفظ فى معناه يتوقف على تحقق ذلك المعنى الخارج ويتوقف تحقق ذلك على استعمال اللفظ فيه وهذا دور **قلت اولا** ان هذا مشترك الورود اذ لا فرق فى هذا المحذور بين ان يكون المعنى الحادث باللفظ انشائيا او عنوانا من عناوينه حاصلا بحصوله **وثانيا** ان التوقف من الجانبين ممنوع لان المعلول يتوقف على العلة ولكن العلة ليس بمتوقف على المعلول بل مستلزم له فقط **وثالثا** ان المحذور المذكور كما يلزم للقول بالمغايرة ايضا فهو مشترك الورود على القولين وعليها القصد الى بيان الفرق وكما اختصاص لاحد القولين بالقائلين بالاتحاد لان قوله الطلب عند الفصول قول اصل كلامها كاشفا عن الطلب النفسى الذى هو غير الارادة على القول به فعلى الاخر ايضا يرتفع الاشكال كما لا يخفى لمن له ادنى تدبر فى هذه المسئلة غامضة عليه لا بد من حلها او كشف القناع عنها سواء قلنا بالاتحاد الطلب للارادة او بالمغايرة ودعوى ان مدلول الامر ليس هو ثبوت المعنى النفسانى الذى يبعثونه بالطلب لكونه موجودا بوجود الامر فاذا لم يكن امر لم يكن وجود فى نفس المتكلم فلو قال اطلب عنك كذا كان المراد به ما يقارنه او يلازمه من الارادة ونحوها من الكيفيات النفسانية واضح الفساد وان كان يكون صريح كلام المحقق الخوانسارى وبعض اخر ضرورة ان الطلب لا بد ان يكون معنى قائما بنفس المتكلم ويكون اللفظ عليه دليلا ومن الواضح ان صيغة الامر ما يحدث بها معنى فى النفس بان يكون علة لوجوده والا لزم التدافع فلا بد ان يكون كاشفا عنه ويكون شيئا راجعا الى اخبار المتكلم ومشيئته ويكون الكاشف عنه تارة مادة الطلب واخرى صيغة فالاشكال وارد عليهم نقضا من غير فرق ولو سلم استناد وجوده الى اللفظ لم ينفع ايضا لان لنا ان نقول ان المؤثر هو العنوان الذى يحدث بحدوث ما مر به تقتضى عن الاشكال وبين الفرق بين الاخبار والانشاء من غير حاجة الى الالتزام بامر نفسانى غير معقول **والحاصل** ان مدلول الامر عند القائلين بالمغايرة ان كان امرا نفسانيا ثابتا على اللفظ بحيث

يكون عليه دليلا كما هو صريح الاشعري فالنقض مجال كما لا يخفى بعد التامل وان كان مراده ثانيا بحدوث اللفظ حدوث المعلول عن العلة فهذا وان كان تماما يندفع به النقض المذكور حسبما بيناه لكن انا ان نقول بمثل ذلك من غير ان نلتزم الى الانشاء النفسي بان نجعل مدلول الامر ما يحدث به ويتحقق بسببه من العنوان الثانوي على الوجه الذي فصلنا الكلام فيه انفا فليتدبر

وينبغي التنبيه على امور هي ثمرات المسئلة **الاول** انه يظهر من التامل فيما مر حال تعريف البيع وسائر المعنونات التي اختلف فيها اختلافا شديدا الى اقوال متكثرة فقيل انه عبارة عن الايجاب والقبول وقيل انه نقل المال بعوض وقيل انه المبادلة وقيل انه التمليك وقيل انه الاعتبار كالاخفى على من يجمع ذلك المباني ذلك لان الانشاءات كلها على نسق واحد فانا اذا بطلنا التسبب الانشائي في الامر وقلنا انها تما لا يعقل بشيء منها فيه فلا فرق بين الامر وسائر الانشاءات التي في ذلك بل وبيناتي هنا جميع ما ذكرناه هناك حرفا بحرف فان قلنا ان مدلول صيغة الامر ليس الا الارادة وان الطلب والالزام والتكليف كلها عناوين ثانوية طارية على اللفظ الكاشف عن الارادة **فنقول** في البيع ايضا ان الصيغة دالة على الرضاء وطيب النفس بالمبادلة وان النقل والتمليك ونحوهما انما هي عناوين ثانوية طارية على الصيغة الدالة على الرضاء وان قلنا ان صيغة الامر صيغة الامر عناوين ثانوية فنقول هنا ايضا ان صيغ البيع حقيقة في نفس التمليك او النقل وكان القائلون بالتسبب الانشائي في الامر لهم تعريف البيع بانشاء النقل النفساني وبعد ما عرفت بطلان القول بالكلام النفسي يعرف ضعف تعريف البيع بانه نقل مال بعوض مبادلة مال بمال ونحو ذلك الا ان يريد بذلك العنوان الثانوي الذي يبديه بعد انشائه بالصيغة واعلامه بالصيغة كما هو ظاهر عباراتهم في التعاريف كما تعرف صحة تعريفه بالايجاب والقبول الدالين كما في الشرايع وغيرة نظير تعريف الامر بالقول الدال على الطلب **والثاني** انه قد اصحاب على جواز الكذب حال الاضطرار ثم اختلفوا في وجوب التورية لو تمكن منه والمشهور بينهم الوجوب فرارا عن الكذب معللا بان الكذب لا يسوغ الا في مقام الضرورة لان الضرورات تبيح المحظورات ومع التمكن من التورية لم يضطر الى الكذب فالاضطرار بالكذب لا يتحقق الا مع عدم تمكنه من التورية وذلك لبناءهم على ان التورية صدق هذا مبني على القول بالكلام النفسي وعلى ان يكون الاستعمال هو ذكر اللفظ والارادة للمعنى فانه حينئذ يكون معنى الخبر بالتورية هو التسبب الحكمية الصادقة القائمة بذات المتكلم التي اراد بها في نفسه وعليه فتكون التورية صدقا لان ذلك المعنى مراد في الواقع والمخالف هو الذي استفاده المخاطب من اللفظ وليس هو مرادا من اللفظ حتى يكون هو متعلق الصدق والكذب في المطابقة وعدمها هذا وانت بعد ما عرفت من بطلان القول بالكلام النفسي واما الاستعمال هو ذكر اللفظ للتفهيم المعنى يعرف فساد هذا المبنى ومعه ذلك كله فالتورية على ما صرح به هو ذكر اللفظ واراده خلاف ظاهره بلا نصب قرينة وبعد انحصار الكلام في اللفظي يكون المقسم الى الكذب والصدق هو اللفظ بملاحظة ما يستفاد من ظاهره لانه المعنى المستعمل فيه المقصود بالافادة والذي اراده في نفسه حين القاء اللفظ فهو اجنبي عن اللفظ خارج عن سنخ الكلام فلا يتصف بصدق ولا كذب ولا يتصف بها اللفظ بما لاحظ له وعلى هذا فالتورية كذب كما هو ظاهر المحقق القمي والشيخ الفقيه في الجواهر والسيد المعتمد في الدلائل وحكي عن غير واحد من الاجلاء ومنهم العلامة النراقي فيما ذكروه من وجوب التورية حيث ما اضطر الى الكذب لان وجوبه انما هو للفرار عن الكذب واذا كان هو نفس الكذب فلا فائدة في وجوبه ولم يخرج بالكلام عن الكذب فينتفي وجوبه عن الفائدة و احتمال وجوبها في نفسها تعبدا للاجل الفرار عن الكذب كما يظهر من بعض الاصحاب لا يلتفت اليه اما **اولا** فلان كلماتهم آبية عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع في عباراتهم لانهم يعللونه بالفرار عن الكذب فاين هذا من كونه واجبا تعبديا **وثانيا** ان وجوب التعبد هنا معناه ان يأتي بلفظ ظاهره بلفظ اخر صادق حين اللفظ بلا نصب قرينة وحاصله يرجع الى وجوب قصدها تعبدا من دون ان يكون لها مدخلية في صدق الكلام وكذبه ومثل هذا يحتاج الى دليل ثبوتي وهو مفقود هنا كما لا يخفى هذا على فرض انحصار الكلام في اللفظي كما هو الحق والصواب وان اغمضنا عنه بان سلمنا التسبب الخبري القائم وقلنا بالكلام النفسي قلنا ابطال مقالة الخصم بوجه اخر وذلك بان نقول ان الصدق والكذب من صفات اللفظ كالتثنية والجمع والاعلال والبناء ونحوها فصدق الكلام وكذبه باعتبار مطابقة ظاهرها يستفاد من اللفظ للواقع وعدمه وهو القضية الملفوظة لا من صفات المعنى حتى يكون المدار في الصدق والكذب على مطابقة القضية المعقولة وهي المتسبب الخبري وعدمها كما يزعمون والحاصل ان المتكلم اذا تلفظ بكلام فيه هنا قضيتان احديهما قضية معقولة وهي التي اراد بها في نفسه والثانية قضية ملفوظة والموصوف باحد الامرين من الصدق والكذب هو القضية الملفوظة ومدار الصدق والكذب هو مطابقتها وعدمها وباعتبار العرفي اللفظ ويشهد على ما ذكرنا ان الاشاعرة لا تتصف بالصدق ولا بالكذب عرفا واخذوا من ذلك بسقط احتمال ان المدار في الكذب على مخالفة

القضية

القضية المعقولة خاصة او مخالفة احد القضيتين على البدل وكلاهما معا او غيرها من الاحتمالات المعقولة في المقام ومما ذكرنا ظهر ان التورية لا يخرج الكلام عن الكذب ظ سواء قلنا بالكلام النفسي او لا **والعجب** ممن قال بذلك وان مناط الصدق والكذب هو اللفظي فانه لم يقل بالكلام النفسي بل يعترف بانحصار الكلام في اللفظي كما تقول فكيف يكون ارادة المعنى النفسي سببا لصدق الكلام مع مخالفته ظاهره للواضع وان قال به فلم يجد الا ان التطبيق خلاف فان الصدق والكذب من صفات اللفظ دون المعنى كالتشبيه والجمع لا يقال الكلام النفسي عباره عما يتوافق ظاهر الكلام من المعاني المعقولة لانا نقول سلمنا ذلك مع وضوح فساده ضرورة انتفاء الالتزام بثبوت قضيتين معقولتين في ضمير المتكلم عند التورية احديهما الكلام النفسي على المقول به والاخرى التورية التي هي معقولة اخرى غيره لكن غير محتاج اليهما انتهى فراجع عن الكذب اذ من الواضح البديهي كون الصدق والكذب من صفات الكلام اما اللفظي كما هو المحق واما النفسي كما يزعم المجادل واما الذي هو خارج عن هذين الكلام ولا دخل له في كلامية الكلام فوجوده مستدرك لا يجدي في تخطي عنوان الصدق والكذب بداهة فلا وجه لوجوبها عند الضرورة نعم لا باس بوجوبها تعبدا شرعيا لكن حسبما قلنا يحتاج الى دليل ولا يساعده حديث نفي الضرورات بعد تسليمها كما مر **والحاصل** ان وجوب التورية يحتاج الى دليل يرجع ولا يقتضيه ما قالوا من ان الكذب حرام لا يباح الا عند الضرورة ولا ضرورة الا بالاضافة امكان التورية لكونها صدقا هذا كله على ما يقتضيه القواعد المعقلية واما الادلة النقلية فقد استدل شيخنا العلامة بطائفة من الاخبار على صدق التورية بقوله ومما يدل على سلب الكذب عن التورية ما روي في الاحتجاج انه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال عليه السلام ما فعل كبيرهم وما كذب ابراهيم فقيل كيف ذلك يا ابن رسول الله فقال انما قال ابراهيم ان كانوا ينطقون اي ان نطقوا فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم وسئل عن قول الله تعالى اني بهما العين كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم فقالوا ربك اعلم بما لبثتم وسئل عن قول الله عز وجل حكاية عن ابراهيم اني سقيم قال ما كان ابراهيم سقيما وما كذب انما عنى سقيما في دينه اي مرتابا وفي مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير قال قلت لابي عبد الله الرجل يستأذن عليه يقول للجارية قولي ليس هو ههنا فقال لا ليس بكذب فان سلب الكذب صنيع على ان يكون المشار اليه بقوله ههنا موضع خاص من الدار اذ لا وجه لسوى ذلك ورد ذلك في الجمل من كتاب الخلاف للسيد طاب ثراه واحد من اصحابنا بوجه واحد الخبر عنه في باب الطريق عدا المصنف فانكر الصاحب انه هو فحلف وتخلف لهم اثر اخوه فلما اتى النبي صلى الله عليه وآله قال له صدقت المسلم اخ المسلم الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك انتهى ومما يظهر منه ذلك ما عن معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب **قلت** الظاهر المتراءى منها في بادي النظر وان كان ما هو ذكر الآخر عند قيل القائل لا يصلح شيء منها للاستناد به في المقام بل كلها قاصرة عن افادة ذلك دلالة وحجية اما الفقرة الاولى مما في الاحتجاج فهي قوله عليه السلام في تفسير قوله بل فعله كبيرهم **فنقول** ان الامام عليه السلام ان اراد ان بين قوله ثم نوع من الكذب بخلاف الظاهر حيث ان حاصل الكلام يرجع الى ان قوله ان كانوا ينطقون شرط لمقوله بل فعله كبيرهم لا لقوله فاسئلوهم كما يقتضيه الظاهر فلا بد على تفسير الامام عليه السلام ان يكون هكذا بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون فاسئلوهم فالتزام به مستوفر البيان تحمل جملا معترضة في البين في كلام الله تعالى حاكيا عن كلام ابراهيم وهي في القرآن اكثر من ان تحصى وابن هذا من التورية واما الفقرة الثانية والثالثة فظاهرهما وان كان هو التورية ايضا لا انه لا مانع من حملهما على تفسير البطون فيحتمل ان يكون تفسير الامام عليه السلام الآيتين مبنيا على مراعاة البطون التي لا تنافي المقام بكون معناها ما ذكره الامام عليه السلام لتفسير الآيتين بالباطن مع بقائهما على ظاهرهما كما ضربنا سوى ذلك الكذب في كلام الخليل والصديق على نبينا وآله وعليه السلام وبعد ما ورد في بعض الاخبار من ان الكذب في بعض المقامات احلى من العسل غير خفي واما رواية ابن بكير فذلك لانها على سلب الحكم الاظهر من دلالتها على سلب الموضوع وهو ظني فهو غير مفيد للقاسمي ضرورة ان سلب الموضوع هنا مبني على الاضمار والتقدير المخالف للاصل بان يحمل قوله ليس هو ههنا على مكان خاص وهو مخالف للاصل بل مقتضى الاخذ بظاهره حمله على الكذب المستباح دون الحمل على موضع خاص حتى تكون توريه فلم لا يبقى على ظاهره ويحمل على الكذب المستباح واما قوله عليه السلام صدقت المسلم اخ المسلم فهو انما هو لوجه من وجوه الله عز وجل في كلامه لا انه اراده هو من الحلف فقال للسائل صدقت وذلك نظير قول القائل في جواب الامير حين قال له انا باعلمك لاحملنك على الادهم الاشهب مثل الامير يحلف على الادهم

والاشهب باتا الزوائد الاخيرة فهي مسوقة لبيان انهم فلما جابوا عن بعض السائلين عنهم عما لا يطلع على كنهه الا الفقيه العارف بمرامي كلامهم وكلام امثاله في التوبيخ ابدا مع احتمال كون المراد بصرف الانسان كلامه كيف شاء التلطف والطفرة في الكلام عن المقصد المبتلى بها الى مقصد اخرى والحاصل ان امثال هذه الاخبار ليست من حجر في التوبيخ بل ولا ظاهرة حسبما عرفت ثم بعد تسليم الظهور والصراحة فتقصر بلا عزام لان المسئلة علمية والمسائل العلمية خصوصا العقلية منها لا تثبت بالاخبار الاحادية ضرورة ان محصل مضامينها اما اثبات الكلام نفسي او اثبات التحقق موضوع الصدق وكلاهما خارج عن الحكم الشرعي فلا يثبتان بالاخبار الاحاد نعم لا مضايقة في ثبوت حكم الصدق وعدم الحرمة عند الضرورة وهو مما لا خلاف فيه وكلامنا في غيره

بل بعثة اختلفوا في مدلول صيغة افعل وما يجري مجراها على اقوال المنشئة ونحقق الكلام فيه يتوقف على تقديم مقدمات

المقارنة الاولى استعمال الصيغة في المعرف واللغة في معان عديدة **منها** الوجوب وهذا الاستعمال في غاية الكثرة في الكتاب والسنة وادار الموالي بالتسبة الى العبيد اكثره على هذا المنوال الا انه يشكل من جهة ان المقام مسوق لبيان ما استعمل فيه الصيغة عرفا واللغة والوجوب بمعناه اللغوي وهو الثبوت ولا ريب في عدم استعمالها فيه ابدا وان اريد به المعنى المصطلح في لسان الاصوليين الذي يستفاد من تعريفهم للواجب بكون الفعل مما يستحق فاعله المدح والثواب بتاركه الذم والعقاب فكذلك لان الصيغة لم تستعمل في صقع الفعل ابدا وقد يذب عنه بان المراد بالوجوب هنا هو الايجاب وانما عبر واعنه بالوجوب لاتحادهما وعدم تغايرهما الا بالاعتبار فان الامر الحاصل من ايجاد الفعل ليس الا طلب الفعل وهذا اذا نسب الى الآمر يعبر عنه بالامر وربما يعبر عنه بالايجاب واذا نسب الى الفعل باعتبار القيام به يكون وجوبا فهو في نفسه امر واحد بسيط وبهذا الاعتبار عبروا عن الايجاب بالوجوب فبان ان الايجاب كالالزام والتكليف حسبما عرفت من المعنى وبين الشائع الطارئ على الاستعمال فكيف يكون مما استعمل فيه الصيغة وما ذكرناه سابقا من ان الموضوع له والمستعمل فيه قد يكونان الزاميا على الخصم ثم ان الفرق بينهما بمجرد الاعتبار ايضا ليس بشئ لان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وتغايرهما امر واقعي وليس بمجرد الاعتبار كما لا يخفى والمحققون ذهبوا الى ان المراد بالوجوب الذي استعملت فيه الصيغة هو الطلب المؤكد البالغ حد المنع من النزاع ضد الغير البالغ منه الحد المذكور فان الطلب وان كان امرا وجدانيا بسيطا الا انه يجب الشدة والضعف له مراتب مختلفة متشتتة فاقل مرتبة الطلب هو الغير البالغ حد الحتم ندب وهو ايضا باعتبار الشدة والضعف له مراتب مختلفة ومن هنا اختلف مراتب المستحبات بالتاكيد وعدمه الى ان بلغ من التاكيد مرتبة لا يرضى معه الطالب بتركه فيكون وجوبا حتما وله ايضا مراتب مختلفة بعضها فوق بعض ولذلك يحصل الاختلاف في مراتب الواجبات ويكون بعضها اهم من الاخر **والحاصل** ان معنى الصيغة حالا استعمالها في الوجوب هو الارادة الحتمية المتاكدة المقرونة بعدم الرضاء بالترك وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما ان دلالتها على المنع من الترك بالمطابقة او الالتزام او التضمن ظاهر الاكثر هو الثالث وصريح القوانين هو الاول وظاهر الفصول هو الثاني وقبل الاخذ وبنى الوجوه هو ان مدلول الصيغة هل هو الطلب المقيد بالحتم والمنع عن الترك او الطلب مع الحتم والمنع او نفس الحتم فعلى الاول تدل عليه بالالتزام وعلى الثاني بالتضمن وعلى الثالث بالمطابقة والاولى ظاهر وعليه يرد سؤال وهو ان الفعل بالنسبة الى المدلول الملتزم غير معتبر ولذا لم يستدل القائل بوجوب المقدمة بوجوب الضد او الاجزاء او نشاء المنهي عنه بالنسبة ويطرح هذا السؤال فهذا يكشف عن الثالث وهو كون الصيغة موضوعة لصفة الحتم والمنع من الترك دون الطلب المقيد بهما وبه تعلم ان الخلاف في المدلول الالتزامي ان رجع الى الخلاف في الملازمة بعد الاتفاق على المعنى الموضوع له فهذا هو الذي لا مسرح فيه للبناء او سابر طرق الوضع في الاوضاع والمسائل المشابهة لها كلها من هذا القبيل لان الخلاف فيها انما نشاء من الخلاف في الملازمة فمن يقول بوجوب المقدمة فهو يرى الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته ومن لا يقول به فهو ينفي الملازمة فالخلاف في مقدمة الواجب انما نشاء لها انما هو في ثبوت المدلول الالتزامي بعد الفراغ عن المدلول المطابقي واما في المقام فمنشاء الخلاف فيه هو الخلاف في المدلول المطابقي فان القائل بانها للتدب يدعي كونها موضوعة للطلب الغير البالغ حد الحتم والمنع من النزاع والقائل بانها للوجوب يدعي انها موضوعة لما لا الغير البالغ خاصة ولا للقدر المشترك بينه وبين البالغ وهذا مثل الخلاف في المفاهيم فانها ايضا من المدلول الالتزامي الا ان النزاع فيها انما نشاء في مطابقة المعلق بالشرط والصفة فمن يقول بالمفهوم فهو يدعي انه موضوع للمعلق على العلة الخاصة ومن لا يقول بذلك انما يقول بانه لا بد على الاقل من التعميم للمعلقة الموجودة في العلة واحد الاسباب وهذا اصل مطرد في المدلول الالتزامي فان رجع الى البحث فيها الى البحث في المطابقة

جاز للمتعلم

جاز التمسک به بالبداهة وغیره من طرق الاوضاع وان رجع الی البحث عن الملازمة بعد الاتفاق علی الملازمة کان المرجع فیه هو الوجدان والبرهان دون البداهة وعرف اهل اللسان فافهم ومنها الارشاد وهو ایضا کثیر فی غایة الکثرة فی الکتاب والسنة والعرف واللغة ومنه قوله تعالی فاستشهدوا شهیدین من رجالکم وقوله واشهدوا اذا تبایعتم وجمیع ما تعلق بابواب المعاملات من اجزائها وشروطها وجمیع اوامر النصائح والمواعظ والاطباء الی غیر ذلک ثم ان کون الارشاد انشاء مغایرا للطلب علی حد سایر الانشاءات المغایرة له کالتمنی والترجی ونحوهما فیکون قسیما للطلب او قسما منه وقسیما للوجوب والندب واخبارا محضا عن المصلحة فیکون الامر مستعملا فی الخبر کما ان الخبر قد یستعمل فی الانشاء کصیغ العقود ونحوها وجوه واقوال والذی لعله یظهر من بعض المحققین فی بعض کلماته هو الاول حیث قال ان العاقل لا یکون طالبا الا ما هو مبغوض له واقعا مع ان الامر الارشادی قد یتعلق بما هو مبغوض للآمر وهو ظاهر کلامهم فی تعداد معانی الامر الا ان مقتضی المقابلة ان یکون الامر الارشادی مباینا لها وستقل من بعض اقسام من الطلب الغیر الالزامی ولا کثیر مغایرة للامر الندبی بان مصلحة الندب مما یرجع الی الاخرة بخلاف مصلحة الامر الارشادی فانها راجعة الی الدنیا وفیه بعض وظاهر غیر واحد انه بمحض الاخبار عن المصلحة الداعیة الی الامر فیکون الفرق بینه وبین الوجوب وسایر الانشاءات انما هو فی الاخبار عن الانشاء لا فی الانشاء اقول اما القول الاول فلانه ادعاء بلا برهان ولا وجدان واما الوجدان فواضح اذ الوجدان قاض بانه فرق من الطلب واما البرهان المذکور فیفنده اولا انه معارض بمثله اذ کما ان العاقل لا یطلب مبغوضه فکذا لا یرشد الی مبغوضه وثانیا ان مصلحة النصح والارشاد ایضا مما تصلح ان تکون داعیا الی الامر ولو بالعرض فیکون المرجح بالذات راجحا بالعرض فلا مانع من تعلق الطلب بالمبغوض توصلا الی محض الارشاد وثالثا ان ذلک مبنی علی القول بالکلام النفسی فانه علی القول بامکان ان یقال ان الارشاد انشاء مستقل کسایر الانشاءات اذ واما علی المختار من انه لیس فی نفس الامر شیء وراء الارادة وان المقصود من ذکر الصیغة لیس الا اظهارها والاعلام عنها لای غرض کان سواء کان ذلک لنفس محبوبیة الفعل او محبوبیة البیان المامور به لجهة خارجة من نفسه ونحوها فلا کما لا یخفی واما القول الثانی وهو الفرق بملاحظ مصلحة المامور به من حیث کونها دنیویة واخرویة ففیه اولا انه یلزم منه خروج اطیعوا الله واطیعوا الرسول ونحوهما من اوامر الاطاعة عن کونها ارشادیة ودخولها فی الاوامر الشرعیة لان المصلحة الباعثة الیها کلها راجعة الی الاخرة مع ان کونها اوامر ارشادیة مما لا ینبغی الاشکال فیه وبلزم ان یکون ما تعلق من التکالیف بالمآکل والمشارب الضاره والافعال الموجبة لبعض المفاسد الدنیویة من نحو البرص والجذام والفقر والهلاک وما ضاهاها من المضار الدنیویة کلها اوامر ارشادیة مع انها جلها بل کلها امور تعبدیة محضة الکان مصالحها راجعة الی الدنیا ولیست من الارشادیة التی جعلوها قسیما للوجوب والندب فتدبر ایضا مغایرة الارشادی بما کان المصلحة الداعیة مصلحة دنیویة فاسد طردا وعکسا وثانیا ان لازمه فی الاوامر العرفیة ضرورة انه یلزم علی فرض ان یکون الاوامر العرفیة کلها ارشادیة وهو باطل بالضرورة لان اوامر الموالی کلها اوامر مولویة مقصود بها الاطاعة ولیست کاوامر الاطباء مثلا مسوقة لمحض الارشاد الی الخیر المامور به فهذا التعریف لو صح فانما یصح فی خصوص الاوامر الشرعیة دون غیرها ولعله لاجل التعمیم فسره بعض بما کان مصلحة الامر راجعا الی المولی دون المامور فان هذا التعریف یصلح میزانا للفرق بین الارشادی وغیره فی خصوص الاوامر العرفیة لکنه لا یصلح میزانا للفرق فی الاوامر الشرعیة فالفرق فاسد من وجهین مما ذکرنا من هذا ومما یاتی من الذب عن الاول بان دعوی بطلان اللازم مصادرة اذ لا مانع من جعل اوامر الاطاعة اوامر شرعیة وتسمیتها اوامر ارشادیة مما لا بأس به اصطلاحا ولا اعتبار به وهذا هو الاخرج بلا مدلک والحاصل انه یمکن جعل الفرق بین الامر الشرعی والامر الارشادی بما ذکرنا وحاصل ان کل امر من اوامر الشارع سبق لاجل التبلیغ الی مصالح الاخرة فهو امر شرعی یقتدی به وضع الشرع لاجله سواء کان بلا واسطة او بواسطة المفاسد الدنیویة فانها کلا او جلا تنطرق الی المفاسد الاخرویة واذا کان المفسدة مما لا تعود الی الاخرة اصلا کبعض المفاسد الدنیویة التی لیست مستحبة ولا مکروهة فی الشرع لکنها متعلقة للامر الکتاب والسنة مثلا مثل قوله تعالی فاستشهدوا شهیدین من رجالکم ونحوه مما لا یترتب علی مخالفته وموافقته سواء فوت الغرض الدنیوی فهذا امر ارشادی ای لاجل الغرض منه ترشد الارشاد الی المصلحة الدنیویة التی هی خارجة من مقاصد الشارع الباعثة علی وضع الشرع ولو کان مما تعود الیها فهی اوامر شرعیة سواء تعلقت بالمفاسد الدنیویة ام لا فالمراد من المصلحة الدنیویة ما کانت خالصة للدنیا غیر عایدة الی الاخرة ابدا فالظاهر ان اصطلاح العلماء رضوان الله علیهم فی کل ما یقال فی تعریف الارشادی لان کونها اطیعوا الله امرا ارشادیا مما لا یقول به احد انما هو مبنی علی ان یکون الفرق بین الارشادی وغیره شیئا راجعا الی صفة الوجوب والندب من ترتب الثواب والعقاب

وعدم كما ستعرف وهو من سوانح شيخنا العلامة رفع الله مقامه ولا مشاحة فيه ولا غيره غير انا اصطلاح جديد بل ظاهر عادة القوم كلهم او جلهم جعل الارشادي مشيما للوجوب التدبي كما شما منها ولا يشك احد منهم في كون المهم اقصا مرا شرعيا وكذا سائر الاوامر الشرعية الملحوظ فيها فوائد الاخرة بلا واسطة او معها فالفرق المذكور بهذا البيان لا عبار عليه في خصوص الاوامر الشرعية دون غيرها كما ان الفرق بملاحظة عود المصلحة الى المأمور والآمر لا يتم الا في الاوامر العرفية ويجعل مناط الفرق بين الارشادي وغيره بالاول في الاوامر الشرعية وبالثاني في الاوامر العرفية كان حسنا سليما من جميع المناقشات فافهم واما الفرق الثالث فهو بعيد عن ظاهرهم فان الامر الارشادي عندهم قسم من الانشاءات وفيها سر باستعمال الخبار في الانشاء كالدعاء بالطلل الماحل في امثال المقام مساعدة اهل اللسان وجريان الاستعمال ولم يثبت منعه استعمال الامر في صرف الاخبار على ما هو المتصيح عندهم وان صرح به في تفسير الجلالين في بعض الايات القرانية لكنه اجتهاد مردود عليه وعلى من حذ وحذ فانه بالخطأ الغلط اولى من التصحيح والتصديق مضافا الى ان مقتضى هذا الفرق ان يكون اوامر القران لا يستعمل الا للطلب وامثالها من الجمل الخبرية التي سيعلم بيان الحكم الشرعي لارشاد ودعوى انها مستعملة في الانشاء فاسدة لانا لنبي الا بالفاحص الان دلالتها على الحكم الشرعي مع بقائها على اخبارها ابلغ واتم من ان يلتزم فيها بالنحو الغير الثابت ويمكن توجيه هذا الفرق بما يرجع الى الفرق المتقدم بوجه لا يخ عن تكلف واجتهاد في مقابل نص الفاضل به هذا كله على تقدير ان يكون الارشاد مباينا للوجوب والندب وقسيما لهما واما على تقدير كونه قسما منهما بان ينقسم كل من الامر الوارد امي والغير الى الارشادي وغيره كما عليه شيخنا العلامة فهو خارج عن موضوع البحث اذ المقام مسوق لبيان استعمال الامر والارشاد بالمعنى المذكور ليس معنا مغايرا للوجوب والندب حتى يعد من مستعملا ته بل هو قسم من اقسامهما الا انه لا باس بالاشارة اليها لما يترتب عليه من بعض الفوائد المهمة فنقول وكر للفرق بين الارشادي بهذا المعنى وغيره اوجه يذكر وجوه احدها ان الارشادي ما لا يترتب على موافقته ومخالفته شيء من الثواب والعقاب بخلاف غير الارشادي ما يترتب عليه ذلك الثاني انا الارشادي ما يكون المصلحة الداعية للامر حاصلة في نفس الفعل فانا موجودة قبل الامر بمعنى انا الان بذلك الفعل بدلك تلك المصلحة وان لم يامر به آمر اولم يانه بداعي الامر الشرعي ما كان المصلحة فيه موقوفة على الامر الثالث ان الارشادي ما يكون المصلحة الباعثة للامر فيه معلومة للمأمور قبل الامر والشرعي ما لا يكون كذلك وفي الكل نظر اما الاول فلانه وان صح الا انه نفي بغلبة بالترسم لا باعتماد به لا يمكن ان يجعل فارقا لكل منهما عن الاخر واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الاوامر التوصلية كلها ارشادية لان المصلحة فيها قائمة بنفس الفعل ويحصل للاتي به بنفس الاتيان ولو لم يكن لداعي الامر بل ولو لم يكن مأمورا به ودعوى ان قصد التقرب موقوف على الامر فلا يمكن التعبد به بدون الامر فلا يتحد مصلحة الفعل في الحالتين اعني قبل الامر وبعده مدفوعة بان مصلحة التعبد ليس مصلحة الفعل المأمور به الداعية الى الامر به والا لم يكن توصليا اذ التوصلي ما لا يكون متوقفا على قصد القربة فلا يكون موقوفا على الامر ايضا وذلك كاوامر الدين فان مصلحة الامر به خروج العهدة عن حق الغير وفراغ الذمة عنه يحصل بالاداء وان فرض فقدان الامر ايضا وذلك لا يساعده اطلاقهم على كون التوصليات واجبات شرعية كما لا يخفى واما الثالث فيلزم منه خروج اكثر الاوامر الارشادية كاغلب اوامر الاطباء عن كونها ارشادية وصيرورتها الواجبات الشرعية المطابقة لحكم العقل كوجوب رد الوديعة واشالها او الارشادية واصطلاحهم لا يساعده عليه ايضا وان كان قد يطلق عليه في لسان من لا مهارة له في الفن بل عن بعض تفسير الامر الارشادي بخصوص الاوامر الواردة في المستقلات العقلية وان ما عداها من الاوامر كلها غير ارشادي فهو كلام خال عن التحصيل حسبما عرفت وكيف كان فلو جهان الاخيران فاسدان احدهما عكسا والاخر طردا وعكسا والذي يصلح ان يكون مبنا للفرق بحيث يكون جامعا لجميع الارشاديات كلها علم المصلحة فيها قبل الامر اولم يعلم على ما يقتضيه النظر في المقام وتساعده العرف الخاص والعام هو ان الارشادي ما سيق للنصح بمعنى ان الغرض من الامر فيه هو خصوص النصح كسائر الاوامر المسوقة لاغراض اخر مثل الامتحان والتسجيل والتهديد ونحوها فان سيق الامر للنصح فهو ارشادي سواء كان الفعل المأمور به محبوبا للامر في نفسه ايضا ومبغوضا له اذ قد يقتضي مصلحة الارشاد الى الفعل المبغوض للآمر كما اشرنا اليه سواء بلغ مصلحة النصح مرتبة لا يرضى تركه الآمر الناصح كاوامر الاطباء اولم تبلغ تلك المرتبة فهو ايضا كغيره ينقسم الى الوجوبي والندبي وقد يجتمع جهتا الشرعية والارشاد في امر واحد بان يكون الامر بها كما اذا كان الفعل محبوبا للآمر ايضا فانه باعتبار ما فيه من النصح والارشاد وملاحظة ارشاديته باعتبار محبوبية الفعل عنده وملاحظة ايضا حين الامر غير ارشادي فيكون داعي

في الفرق بين الامر الارشادي والشرعي

الامر

فى ذكر المعانى التى استعمل فيها افعل فى الصيغة واللغة والعرف

الامر ح امر انا الارشادى محبوبية الفعل المأمور به بنظر ما حكى عن السلطان فقد انا الاوامر الشرعية كلها ارشادية فانه ما من امر منها الا وفيه مصلحة تعود الى المكلفين فامر المولى انما هو لتبليغهم بانها انما هى لمصالحهم والدرجات الرفيعة فى هذه الجهة يكون ارشادية ومن جهة محبوبية نفس الفعل له ثم يكون شرعية وبهذا الاعتبار يترتب عليها الثواب والعقاب ايضا فتعريف الارشادى كما بيناه فى غير هذا بما لا يترتب عليها الثواب بل بما ذكرناه اظهر الوجوه فى تعريفه بما تعود المصلحة الى المأمور به جدا ثم ان التسمية بين الارشادى وغيره عموم من وجه فان اقسام الاوامر ثلثة **قسم منها** ما علم فيه عدم محبوبية الفعل المأمور به وهذا ليس فيه الا جهة النصح والارشاد ومنه اوامر الطبيب وقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم واوامر الاطباء فليس للاطاعة المأمور بها محبوبية ومطلوبية للشارع غير محبوبية الواجبات الشرعية والا لتسلسل ولما لا يثاب وكما يعاقب اذا عصى بما يترتب على العصاة من الاولية كالصداع ونحوها فلو كان الاطاعة ايضا محبوبية بمحبوبية مغايرة لزم ترتب المدح والثواب والذم والعقاب عليها مضافا الى ما فى العبادين الاوليين وهو واضح **وقسم منها** ما علم انه ليس للنصح والارشاد بل لمحبوبية الفعل الامر كاوامر الموالى الى العبيد بما يتعلق باغراضهم ويمكن ان يجعل منه الاوامر الشرعية كلها على مذهب الاشعرى القائل بعدم انفكاك المصالح عن المفاسد والمصالح الغير الامرية **وقسم منها** ما احتمل فيه الامران وحسبوهما معا وذلك كالاوامر الشرعية على طريقة العدلية كما عرفت ثم اذا شككنا فى موضع ان الامر فيه هل هو للارشاد او التكليف فمقتضى الاصل ان يكون ارشاديا او تكليفيا صرفا وبظهر الثمرة فى اوامر الاحتياط وامثالها مما كان مصبه ومحل بحثنا وصلاحا المأمور به فان هذه الاوامر يمكن ان يكون للارشاد المحض حيث لم يكن محبوبا للآمر ارشادا الى ثواب او عقاب لا ذمى تركه ويمكن ان يكون للترخيص المحض والتكليف المحض وجوبيا او ندبيا فيثاب بفعله ويمدح بفعله ويذم بتركه وكذا لو كان للتشريع والنصح معا حيث يرخص جوازه و اكاد **قلت** مقتضى الاصل الاولى العملى ان يكون ارشاديا فانا نرجع فيما اذا شك فى شئ من الاحكام الشرعية من التكليفية او الوضعية هو اصالة العدم ولا يعارض الاصل جانب الارشاد اذ لا يترتب عليه ثواب ولا فائدة فالاصل فى الطرف الآخر سليم عن المعارض وهذا اصل مطرد وقاعدة كلية فى اجراء الاصل وهو ان كلما لا يترتب عليه عمل من الشكوك لا يجرى فيه الاصل العدمى فانه دليل اعلمى **تحقيق** والتحقيق فى المقام هو ان قلنا بان الامر الارشادى انشاء مغاير للطلب واخبار محض عن المصلحة فمقتضى اصالة الحقيقة ان يكون غير ارشادى وجوبيا كان او ندبيا فان الارشادى بالمعنيين خارج عن حقيقة الامر حسبما بانى الكلام فيه حيثما يقتضيه المقام واما على تقدير كونه قسما من الطلب الرجحانى كان كاوامر الاطاعة او غيرها كقوله تعالى فاستشهدوا فعلى تقدير ان فى بادى النظر ان يكون للتعبد ايضا بناء على ان الارشاد كالامتحان والتسجيل والتهديد ونحوها من الاغراض والدواعى الخارجية فيرجع الشك ح الى الشك فى ان الغرض من الامر هل هو حصول الفعل المأمور به او غيره من الاغراض الخارجية المخالفة للمظاهر المحتاجة الى القرينة ومقتضى الاصل بمعنى الظاهر ان يكون الامر موقوفا لحصول الفعل المأمور به لا لاغراض اخر كما فى الامتحان والتهديد ونحوهما فانها وان كانت حقائق لغوية الا انها مجازات اصولية تحتاج الى القرينة حسبما قررت البه الاشارة غير مرة وبعد تعذر الارشاد بالمعنى المذكور ليس كالامتحان ونحوه مما يمكن ان يكون الغرض فيه شيئا اخر دون حصول الفعل المأمور به فان مصلحة النصح ايضا يقتضى ذلك وانما الشك فى محبوبية الفعل المأمور به وعدمه للآمر فعلى ما ذكرنا فى ذلك وهذا مما لا يتطلب باصالة الحقيقة ولا بسائر الاصول اللفظية فيرجع الى الاصل المذكور المطابق للارشاد وهو الاصل الاولى حسبما عرفناه وعلى ان ظهور حال الآمر بمحبوبية الفعل المأمور به ممنوع جدا اذ لا مدرك له وكذا دعوى الغلبة فانها يجوز ها مما لا عبرة بها فى مباحث الالفاظ من غير اجازة بناء العقلاء والعلماء **فان قلت** العقلاء بذلون العبد عند عدم امتثال امر المولى احتمالا لكون الغرض منه صرف الارشاد الغير المستتبع لوجوب الاطاعة والذم ابدا كونه الا بالوضع او بالقرينة العامة على محبوبية الفعل المأمور به للآمر واستحقاقه المدح والثواب انا نرى باطاعة المولى **قلت** ذم العقلاء على فرض استواء احتمال الارشاد والتكليف غير معلوم بل معلوم العدم سيما بعد منع ظهور حال الآمر بمحبوبية الفعل المأمور به عند جريانا اصالة الحقيقة كما لا يخفى تدبر **ومنها** الطلب المطلق الشامل للوجوب والندب جعلوا من امثلته قوله اغسل الجمعة والجنابة والاوامر المتعلقة بالعبادات العامة الشاملة للواجبات والمستحبات وهذا الاستعمال مما لا بد للقائلين بكون الصيغة حقيقة فيه دون الوجوب والندب من اثباته اذ لا ذلك لزم المجاز بلا حقيقة وهو واضح ويشكل ذلك بان وضع الصيغة كسائر الهيئات والمركبات وضع الحروف والمبهمات فيكون الوضع فيها عاما والموضع له خاصا ومن شرط هذا الوضع ان لا يوجد اللفظ مستعملا فى الضد

المشترك الجامع الذي هو المدلول عليه بالمادة بحيث لو لم يكن اسم جنس وكان وضعه عاما والموضوع له عاما وقد صح القيام بهم لما وجدنا في لغة العرب طائفة من الالفاظ دائمة الاستعمال في الجزئيات والمصاديق الخارجية بحيث لا يمكن الانتزاع فيها فرد منها موضوع مستقل حتى يكون مشتركا لفظيا بينهما ولا الالتزام بالحقيقة والمجاز بجعل الموضوع له بعضها الخاص لعدد الترجيح البتة الى ابداء قسم خامس في الاوضاع وهو كون الوضع عاما والموضوع له خاصا فمن شرط هذا دوام الاستعمال في الجزئيات وعدد الاستعمال في العدد المشترك وحيث اشكل ثبوت هذا الاستعمال للصيغة فكيف يسوغ لعارف ان يطلب بها مسلك مادة الطلب وما الامر في الوضع للقدر المشترك مع كون وضعها وضع البهائم وابهم مصاديق الطلب لا ينفك عن تبادر الوجوب والندب فكيف تستعمل فيما في القدر المشترك فتجرد عن هذا بامكان الاستعمال في حال غفلة الامر عن خصوصية الوجوب والندب فيامر المولى ويريد بامره الطلب من غير ملاحظة وجوب وندب فيه مع عدم امكان حصولها في اوامر الشارع انما نهم على القول بكون الطلب غير الارادة اذ يمكن حينئذ عدم التفات الآمر الى الرضاء بالترك وعدم رضوخه كون الطلب الذي هو منشأ بالامر معنى نفسانيا خارجا عن مقولة الارادة وسائر الكيفيات النفسانية المتعلقة بالفعل المامور به من المحبوبية والمبغوضية ونحوها فلا مانع من غفلة حين الامر عن ذلك المامور به رضا عن الرضاء به وعدم الرضاء واما على القول بانه عين الارادة المتعلقة به فيكون الوجوب بالنسبة عبارتين عن شدة رضوخ حسبما مر في بعض التحقيقات الماضية فلا يصح رجوع الغفلة عن تركه وعن الرضاء به كما لا يخفى ويمكن رسم مادة الاشكال بين باسترجاع الاستعمال في الوجوب تارة وفي الندب اخرى في الاستعمالات الخارجية المتعددة الدال والمدلول بان المستعمل فيه جزء الوجوب وهو الحصة المتخصصة بالوجوب من الطلب من غير ان يكون التقيد والتخصص بالوجوب والندب داخلا في المستعمل فيه فان هذا النحو من الاستعمال كاف في الوضع للقدر المشترك اي جعل آلة لملاحظة الجزئيات وان لم يصح الوضع للوجوب والندب ابتداء لعدد استعمال الصيغة في مفهوم الندب والحاصل ان المستعمل فيه ان كان هو الطلب الموجود الخارجي في ضمن الوجوب والندب من غير اعتبار الوصفين كسائر المشخصات اللاحقة من الاضافة الى الطالب والمطلوب منه في نفس المستعمل فيه امكن المصير الى الوضع للقدر المشترك مع مساعدة الدليل ولا باس في ذلك كون الوضع عاما والموضوع له خاصا نظير القول بالوجوب حرفيا بحرف ولا عدم امكان وجود القدر المشترك في ضمير المتكلم لكونه من الوجدانيات ولا يحتاج الى فذلكة بل لكون الموجود الخارجي حصوصا من الامر من الوجوب والندب لا ان كلا منهما اخر معهم في المقام بقي شئ لم نر في الادلة فيما نفهم ولا تغفل والله الهادي

المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع وهو على وجوه اشار اليها المصنف

احدها ان الصيغة الصادرة من العالي هل هي حقيقة في الوجوب ام لا **ثانيها** ان الصيغة مع قطع النظر عن صدورها من قائل هل هي حقيقة في الوجوب ام لا **ثالثها** ان الصيغة كذلك هل يفهم منها كون الامر بها لازما بحيث لا يمكن المستفاد منها امران الوجوب والحتم او مرتبة الامر فقول اما النزاع على الوجه الاول ممكن عند القائلين بان مطلق الصيغة حقيقة في الندب او مطلق الطلب بان يكون المعلوم بتبع الامر هو خليط في استفادة الوجوب منها حقيقة او مجازا تظير الامر الواقع عقيب الحظر وكذلك على تقدير كونه للوجوب فانه لو كان مطلق الصيغة للوجوب فالاستدراك من العالي طريق اولى هذا بالنسبة الى الامكان واما وقوعه فلانا لم نر من كلمات الاصحاب ما كان قد يوهم استدلالهم للوجوب بذم العقلاء اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل الا ان الظاهر كونهم في استدلالهم بذلك قاصدين لاثبات الوجوب لمطلق الصيغة باعتبار كونه فردا من افراد مطلق الصيغة لا ان صدوره من العالي ملحوظ في نظرهم كما لا يخفى واما على الوجه الثاني فمما لا اشكال في وقوعه كما لا يخفى فيما نحن فيه ويشهد عليه امور **احدها** ما سمعت سابقا من كلام العلامة في النهاية حيث اعتبر العلو في مصداق الامر كما اعتبره في المادة **وثانيها** قولهم هل الامر صيغة مختصة ام لا فان القائل من يختص ان تكون الصيغة مستفادة للمادة ومرادفة لها جنسا وفصلا وبحسب سائر الخصوصيات كاذنه ذلك اعتبار العلو فيها مضافا الى الطلب على حد اعتباره في المادة **وثالثها** ما ذكره من ان الصيغة هل تدل على الوجوب الاصطلاحي او لا فان الوجوب الاصطلاحي اي كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم لا ينفك عن صدور الامر من العالي والا لم يكن كذلك فيدل على صدوره من العالي واما على الوجه الثاني فمما لا اشكال في وقوعه كما لا يخفى في النزاع الواقع بينهم هنا وفي الموضعين **احدها** كلامهم في الدلالة على الوجوب **وثانيها** على مرتبة الامر وعلوه اما كلامهم على علو الامر فقد عرفت في البحث عن مادة الامر عند نقل كلام العلامة ان الحق هدم اعتبار العلو في مصداق الصيغة فلا نطيل بالاعادة ومن اراد تفصيل الكلام فليرجع اليها حققنا هناك واما دلالتها على الوجوب فاختلفوا فيها على اقوال لا جدوى في التعرض لها ومن اراد فليراجع الى المطولات المبسوطة المعمولة

في المسئلة

في المسئلة ومن جملتها على ما نقله السيد عميد الدين عن بعض من ان الصيغة حقيقة في الايجاب دون الوجوب وذلك مبني على مغايرة الايجاب للوجوب اذ لو اتحدا في الواقع وكان المغايرة بينهما بصرف الاعتبار فلا معنى للتفصيل فينبغي صرف الكلام الى بيان ان المغايرة بينهما هل هي بحسب الاعتبار ام مغايرة واقعية ونقل سلطان العلماء قدس سره عن والد صاحب المعالم ان وجه النظر الذي اورده على كلام من قال بانا لا نعرف بمقام السؤال يدل على الايجاب دون الوجوب هو ان المغايرة بينهما اعتبارية فلا وجه لاثبات احدهما دون الاخر وظاهر بعضهم كما نسبه بعض الفاضل المدقق الشيرواني رحمه الله اليهم ان دعوى الاتحاد غلط بين من خرافات الاشاعرة ومبني على اصلهم الفاسد من عدم انا طرة الاحكام بالمصالح والمفاسد النفس الامرية وانحادهم الصفة بنفس الفعل من حيث هو ويظهر ذلك من السيد عميد الدين ايضا حيث قال بعد نقل القول المذكور وذلك مبني على اصل المعتزلة وليس كذلك فانه يحتمل ما افاده المدقق فان الايجاب حسبما عرفت في وصف المبحث من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ومغايرتهما امر واقعي لا يحتاج الى الاعتبار **وتوضيحه** هنا ان الوجوب تارة يفسر بصفة الفعل المقتضية للايجاب كما عن المعتزلة وقد يفسر بكونه مما ينبغي تاركه الذم كما عليه اصطلاح القوم وقد يفسر بالمطلوبية والمحبوبية ونحوهما مما ينتزع من الطلب والايجاب والالزام وباي معنى فسر فهو مغاير للايجاب الذي هو وصف الفاعل واما كون الاتحاد من خرافات الاشاعرة كما ذكره الشيرواني فوجهه انهم بعد انكار الصفة في الفعل التي زعمها المعتزلة وفسروا الوجوب بها لم يجدوا سواء الطلب الصادر من الآمر فضموه باعتبار صدوره ايجابا وباعتبار تعلقه بالفعل وجوبا وهذه مغايرة اعتبارية محضة فدعوى الاتحاد لا بد انكار الصفة وارجاع القول الى الاعتبار المحض بخلاف المعتزلة المثبتين للصفة فانها مغايرة للايجاب قطعا مغايرة واقعية لان الصفة عندهم مقتضية للامر فيكون مقدمة عليه كما مر منا عند ذكر الاعتبار وبذا قال السيد عميد الدين ان الفصل بين الايجاب والوجوب مبني على اصل المعتزلة المفسرين للموجوب بصفة الفعل المقتضية للايجاب وكيف كان فالمختار وفاقا لاكثر المحققين كما نقله غير واحد منهم الشهيد في التمهيد انها حقيقة في الوجوب بالمعنى الذي ذكرنا وهو الطلب المؤكد البالغ حد المنع من النقيض اعني الارادة الحتمية دون الفصل البالغ منه حد المنع المذكور ودون الاوصاف التي فسر بها بالوجوب واما القول بانها حقيقة في الطلب المطلق والفصل البالغ منه حد المنع من النقيض فسيظهر انشاء الله ضعفه واما تكاثرها على المنع من النقيض هل هو على سبيل المطابقة او التضمن والالتزام فسيجيء تفصيل الكلام فيه في المادة فلا نطيل بالاعادة ولنا على المختار انسباق وجوب من الادلة والعمدة منها اثنان **الاول** التبادر فان المتبادر من قول افعل من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن والخصوصيات انما هو الطلب المؤكد الذي لا يرضى بتركه الآمر فلو سمع سامع قول افعل من قائل ورأى الجدار مجردا عن القرينة يسبق الى ذهنه عند اقتضاء الآمر بتركه الفعل المأمور به وهذا قوي دليل على الوضع واجيب عنه بوجوه الاول انه كثيرا ما لا يخطر بالبال سامع نفس الترك فضلا عن المنع عنه فكيف يتبادر الى ذهنه المنع من الترك ويمكن ان المتبادر هو المرتبة الخاصة من الطلب التي يلزمها عدم الرضاء بالترك فهو مدلول التزامي للصيغة لا مدلول مطابقي حتى يطلع عدم الرضاء بالترك السامع فيكفي انسباق ذلك الى ذهنه لولا التفات الى الترك كما هو حال سائر المدلولات الالتزامية التي يستدل عليها بالتبادر كما لا يخفاه الثاني ان التبادر المذكور فان رجع ذلك الى ان المتبادر معنى يلزمه ذلك هذا اذا كان محل الخلاف المطابقة بان يدعى احد الوضع لمعنى ليدل ذلك اللازم بالاخرة على الوضع للمعنى الذي يلزمه كما يحمل الشرط عليه فان القائل بالمفهوم يدعي انها موضوعة للتبعية الدائمة التي يلزمها المفهوم والمنكر يدعي انها موضوعة للطلق التبعية فالتبادر يحتج عليه بكذا الحال في المقام فان فرضنا ان المتبادر من الصيغة هو الطلب المؤكد بحيث يلزم عدم الرضا بالترك ولو بعد الالتفات واما لو كان محل الخلاف المدلول عليه بالقرائن كما مر وجوب المقدمة لوجوب ذيها فليس هنا للاستدلال بالتبادر مسرح كما لا يخفى على البصير **الثاني** ان التبادر المذكور منقوض بالتبادر الوجوب في الطلب ونحوه فان المتبادر من الطلب في الارادة عند قول القائل الطلب اراده منك كذا يحتج على القرينة هو الطلب الحتمي مع انه لا كلام في انه حقيقة في الاعم منه ومن غير الحتمي فلو كان التبادر دليلا على الحقيقة للزم ان يكون لفظ الطلب حقيقة في الوجوب والمعلوم خلافه هذا وفيه **اولا** انا لا نسلم كون الطلب لفظ حقيقة في الاعم والبرهان على المعلوم بل ندعي كونه حقيقة في الوجوب بضم قرينة **وثانيا** لو سلمنا ذلك منعنا خلوه عن القرينة في استعماله لانه القرينة بل نقول على استناد المذكور الى القرينة واما في استعماله الا لاشعار بعدم انضمام ممنوع والحاصل ان غالب استعمال الطلب في لسان اهل العرف محفوف بالقرائن الدالة على ارادة الوجوب من الحال والمقال وبمقتضى حضور هذه المقام فليس نصا في

حقيقة في الوجوب منها التبادر

الوجوب

الوجوب من حاق اللفظ حتى يتم النقض المذكور وما قاله لسانا هل الشرع فالانصراف الى الوجوب غير معلوم بل ممنوع رأسا

الثالث ان التبادر المذكور تبادر الاطلاق والمعتبر من التبادر في اثبات الوضع هو التبادر الوضعي المستند الى حاق اللفظ المعرى عن جميع القيود حتى التجريد بدلا التبادر المستند الى اللفظ باعتبار الاطلاق ويجرى بدله عن القيود والخصوصيات وانصراف الصيغة الى الوجوب انما هو من مجرى بدها وتعريتها عن القيد بسبب الانصراف الاطلاقي واللفظ ومجرى بدله توضيح الكلام ان التبادر كما يكون مستندا من الوضع كذلك قد يكون مستندا من الاطلاق فالاول هو التبادر الوضعي وهو الذي من علائم الحقيقة والثاني هو التبادر الاطلاقي فان الاطلاق واللفظ ومجرى بدله قد يكون سببا لانسباق الذهن من اللفظ الى المعنى وذلك فيما اذا كان المطلق فردان كان احدهما مقيدا بقيد وجودي فكان الاخر مقيدا بعدم ذلك القيد الوجودي بان يكون عدميا فصلا للفرد الاخر فاذا اطلق ذلك اللفظ ولم يذكر معه شئ اخر استفيد من مجرى بدله عند كون المراد هو الفرد الخالي عن القيد وهذا مثل كثير منها لفظ الملك فان المتبادر منه عند الاطلاق هو الملك المطلق التام المختص وما عداه من الوقف والناقص والمشاع المشترك يحتاج الى التقييد بقيد غير ما يتبادر عند الاطلاق فلاجل خلوه عن ذلك القيد ينصرف الى المطلق التام المختص ومنها التعييني والتخييري فان الوجوب التخييري يحتاج الى ذكر البدل فاذا لم يذكر معه البدل علم كونه واجبا تعيينيا فالتعيين مستفاد من اطلاق اللفظ ومجرى بدله من ذكر البدل وهذا واضح لدى المتأمل **ومنها** المقام فان صيغة افعل اذا كانت عند الاطلاق منصرفة الى الوجوب الآن من منشأ انصرافها اليه هو مجرى بدها وتعريتها عن تصريح الرضاء بالترك الذي عدمه فصل الوجوب هذا ويمكن ايضا ان يكون سبب التبادر هنا هو غلبة استعمالها في الوجوب وكمال الوجوب فان المتبادر حينئذ غير مستند الى الوضع ايضا وقد يطلق عليه التبادر الاطلاقي نظرا الى كون اللفظ مجردا عن القيد والخصوصية الدالة على الرضاء ولكنه اطلاق نادر بل غير صحيح ضرورة ان التبادر غير مستند الى الاطلاق بل مسبب من الغلبة واذا كان اللفظ مجردا ان صرف مجرد اللفظ لا يوجب كون التبادر اطلاقيا **وكيف كان** غلبة الاستعمال من اسباب الانصراف الى الافراد الغالبة بلا اشكال هذا اذا كان المعنى الذي غلب في الاستعمال من افراد المعنى الموضوع له فلو كان مباينا له خارجا عنه فيستعمونه بالمجاز المشهور والمعروف فيه هو الاجمال وعدم الاعتداد بالانصراف الناشئ من الشهرة وغلبة الاستعمال والسر في ذلك ان غلبة الاستعمال في المعنى المباين معارض باصالة الحقيقة واذا تعارضتا تساقطا فيحكم بالاجمال وهذا انما يتم لو كان اعتبار اصالة الحقيقة وما شابهها من باب التعبد المحض بوصف الظن واما لو كان من باب السببية المطلقة فلا وجه للحكم بالاجمال فان غلبة الاستعمال حينئذ لا تصلح للمعارضة بشئ من الاصول اللفظية فمن ذهب الاكثر الى التعارض والحكم بالاجمال في المجاز المشهور كان مستنده القول بالسببية المقيدة في الاصول اللفظية وهذا بخلاف انصراف المطلق الى الافراد الغالبة فانه ناش من الغلبة الغير المعارضة باصالة الحقيقة بناء على ما هو المختار من وضع الالفاظ للماهيات المهملة دون المطلقة فيجتمع بين مدلول اللفظ وهي الطبيعة ومفاد الغلبة وهي المدة الغالب فظهر ان غلبة الاستعمال في المعنى المباين ليس لها الا حالة واحدة وهي المبالغة حال التعارض مع الوضع والاجمال فاذا تحكمنا حصل النقل وهجر المعنى الاول وفي بعض افراد المطلق يزيد عليها مرتبة الانصراف **والحاصل** ان غلبة استعمال الكلي في الفرد قد تكون سببا للاجمال فيقتصر على الفرد الغالب من باب القدر المتيقن فاذا تجاوز عنها صارت سببا للانصراف فالفرق بين المرتبتين انما هو فكون الاخذ بالغالب في الاولى من باب الاخذ بالقدر المتيقن وفي الثانية من باب الظهور الناشئ من الانصراف وبهذا يفترق عن المجاز المشهور اذ ليس له الا حالتان حالة الاجمال وحالة النقل واما الانصراف الى المشهور بحيث يعد من الظواهر فلا عند الاكثر خلافا لبعض فيحمل على المعنى المجازي كالمطلق على الغالب بالجملة فغلبة الاستعمال سبب للانصراف في افراد الموضوع له بلا اشكال وعليه فانصراف الصيغة الى الوجوب انما هو لغلبة استعمالها فيه والغلبة هنا سبب للانصراف لان الوجوب من افراد كلي الطلب الذي هو الموضوع له للصيغة ويمكن ان يكون سبب انصرافها اليه كمال الوجوب عن الندب هذا غاية ما يمكن ان يقال في رد التبادر وفي الكل نظر اما كون الكمال سببا للانصراف فلمنع السببية فيرد رأسا والا لزم انصراف الانسان الى الكامل افراده واشرفهم وهو خاتم النبيين ﷺ وهكذا كل طبيعة الى الفرد الكامل منها وهو واضح الفساد بل هي الطبائع اللهم الا ان يراد من الكمال في الاستعمال فيرجع الى غلبة الاستعمال وهو اذا كانت سببا للانصراف الا ان الصغرى ممنوعة فان غلبة استعمال الصيغة في الوجوب غير معلوم بل معلوم العدم واما ما ذكر من انه مستند الى الاطلاق ففيه من وجوه الضعف والفساد ما لا يخفى بعد الالتفات الى ما قدمناه وهي انا لا نسلم انصراف الناشئ من اطلاق اللفظ لا يكون الا في الاشمل المذكور سابقا

وما شابهها

وما شابهها من الالفاظ والآلية المستفاد من اطلاق اسماء الاجناس مثل بعت ورجل الا هو العموم المنافى لارادة الافراد فليس الاطلاق سببا لانصراف اللفظ الى بعض افراد الموضوع له دائما بل قد يكون الاطلاق سببا لارادة العموم كما فى اسئ بعتك وقد يكون سببا لارادة الخصوص اى بعض افراد المقدار المشترك الذى هو الموضوع له كلفظ الوجوب المحمول عند الاطلاق على خصوص الوجوب التعيينى ولفظ الملك وما اشبهها فلا بد من ذكر ضابط فى الباب وبيان ما يمتاز احد القسمين عن الاخر فنقول ان انصراف المطلق الى احد الفردين او النوعين من المقدار المشترك مشروط بامرين **احدهما** ان يكون بعد احدهما نقيض بعد الاخر لاضده كما فى بعتك فان خصوصية المؤمنية وخصوصية الكافرية متضادان فالتعيين بينهما انما هو بامرين وجوديين بين الايمان والكفر بخلاف الوجوب التعيينى والتخييرى فان مفاد الوجوب التعيينى هو عدم مفاد الوجوب التخييرى الذى هو ذكر البدل وهكذا الملك التام الخالص والملك المشاع الناقص فان عنيهما انما هو بالايجاب والسلب دون التضاد ضرورة كون مفاد الملك التام الخالص هو عدم شوب شريك **وثانيهما** ان لا يكون القدر الجامع بينهما قابلا لان يكون مراد المتكلم فى الوجوب التعيينى والتخييرى فانه اذا قال يجب عليك كذا ولم يذكر شيئا اخر بل اطلق لم يجز حمل احد الفردين على القدر المشترك بين التعيينى والتخييرى منهما او التخيير بينهما فلا يتبادر من حمل على التعيينى او التخيير بينه وبين شئ اخر وحيث كان الشئ الاخر محتاجا الى البيان ولم يبين وجب حمل الخطاب على التعيينى وهكذا الملك الخالص والمشاع فانه اذا قال هذا الملك لك فلا بد ان يكون مراد المتكلم احد القسمين اما الملك التام الخالص او المشاع ولا يجوز ان يكون عنهما او لا معنى لارادة الملك سواء كان مشاعا او خالصا بل لا بد من ارادة احد القسمين وحيث كان المشاع محتاجا الى مزيد بيان ولم يبين وجب حمله على الخالص وهكذا الى سائر المقامات التى ينصرف فيها المطلق الى بعض افراد القدر المشترك بمجرد الاطلاق وهذان الشرطان غير موجودين فى المتنازع فيه اعنى الوجوب والندب ثم الشرط الثانى موجود هنا اذ لا معنى لان يكون مراد المتكلم من قوله اغتسل للجمعة والجنابة الاستحباب فى الوجوب فان جاز استعمال الصيغة فى الطلب لكنه غير مراد قطعا فى الواقع ونفس الامر بل لا بد من ارادة احد القسمين فى الواقع وان جاز ارادة القدر المشترك من الصيغة واما الشرط الاول فليس بموجود لان تقابل الوجوب والندب تقابل التضاد لا تقابل التناقض ودعوى ان فصل الندب هو الرضاء بالترك وفصل الوجوب عدمه فيندرج تحت الضابط المذكور ليس بطائل من ان يقول ان الوجوب هو الطلب المقرون بالمنع من الترك والندب هو الغير المقرون بذلك فيكون فصل الندب حينئذ امرا عدميا وفصل الوجوب وجوديا عكس ما اراه المورد ومقتضاه تبادر الندب من الصيغة ان كان المراد اطلاقها فانه تبادر الوجوب الى الذهن دليل على كونه مسببا من الوضع هذا مع ان الوجوب امر بسيط وحدانى وكذلك الندب بحسب ما عرفت سابقا من ان الوجوب هو الطلب المحتم والندب هو الطلب الغير المحتم وعرفنا ان المنع من الترك وعدمه والرضاء بالترك وعدمه من لوازم الموجبين المذكورين وانهما بسيطان لا مركبان وان فصل الوجوب ليس امرا خارجا عن مفهومه وكذلك الندب بل امتياز كل منهما عن الاخر بنفسهما وحدهما ثالث عنهما فكيف يمكن درجهما تحت الضابط المذكور نعم لو قيل بتركبهما بان المنع من الترك والرضاء بجزئين لماهية الوجوب والندب بان يكون مدلول الصيغة على الرضاء بالترك وعدمه بالتضمن امكن القول بادراجها تحت الميزان ببعض التمادى الممنوع كما مر الا ان الوارد عنه ممنوع بدليل قائل بانهما **والحاصل** ان تبادر الوجوب من الصيغة ليس لغلبة استعمالها فيه لعدم تحققها كذلك لكمال الوجوب لمنع التبادر فيه وكلا الاطلاقين لعدم تحققها كذلك كما عرفت سابقا فلم يبق الا ان يكون تبادره من الوجوب والندب مركبان من امرين وكانت الصيغة ان شيئين متناقضين بالاثبات والنفى تكون ضمنا للوجوب عينا والندب وجودا وليس المقام كما عرفت بتفصيل الكلام فيه مشروحا فاحفظ استمداده الى الوضع ثم ومن الغريب ما ذهب اليه بعض محققى اصحابنا من ان صاحب الحاشية ذهل عن ان مراد من ان تبادر الوجوب من الصيغة انما هو لانصراف حقيقة الطلب والبعث الا لانصراف الصيغة اليه حتى يرد انه لا سبب لانصرافها اليه بعد كونها موضوعة للقدر المشترك بينه وبين الندب مستدلا على ذلك بان هذا التبادر موجود فى اغلب الكرات الغير المتعارفة مثل الكتابة والاشارة اذ لا شك فى انهما ينصرفان الى الوجوب مع عدم كونهما من الالفاظ **اقول** ولعمرى انه من غرائب الكلام صدر عن هؤلاء الاجلاء العظام فى المقام لانا لا نعقل الانصراف فى المعنى الجنسى العقلى الا ان يراد صدق الملزوم بين المعنيين اعنى السلب والوجوب بحيث لو نظر الى احدهما ذهل عن الملزوم بينهما وتبادر الوجوب من الكتابة فهو اظهر من الشواهد على كون الصيغة موضوعة للوجوب لانها على تردد

للصيغة فينتقل منها الى صيغة الامر المتبادر منها الوجوب فالمتبادر انما هو من الصيغة المنتقل اليها بالكتابة لا من نفس الكتابة وانما الاشارة فتمنع تبادر الوجوب فيها مطلقا بل هو تابع للمقامات وقرائن الاحوال والا فانصراف النفس فيها الى الوجوب ممنوع وعلى فرض تسليم التبادر مستند الى الكاشف فتبادر المنكشف مما لا يرجع الى محصل معقول قال **نقلب** **الدليل الاول** فقد ذكر بين التبادر الوضعي والتبادر الاطلاقي ثمرات منها ان التبادر الوضعي ثابت في النفي والاثبات في اسماء الاجناس وكذا التبادر الاطلاقي فانه يختص بحال الاثبات خاصة على ما قيل فالقائل لا تشرب ماء اذا كان بصدد النهي عن الماء الفرات مسببا من الوضع بعد التسليم على خصوص ماء الفرات واذا كان من الاطلاق يرد التسليم على الجميع كذا قيل وفيه انه لا فرق في ذلك بين الوضع والاطلاق اذ يجري الاطلاق مجرى الوضع ويرد التسليم على مفاد اللفظ مطلقا سواء كان ذلك من الوضع او الاطلاق **ومنها** انهم اختلفوا في ان التركة لو تعلق بها الدين او الوصية هل تملكها الورثة او لا ومنشأ الخلاف هو انه قد ورد في مفاد ادلة الارث من الكتاب والسنة ما يختصها او يفيدها بما اذا لم يكن وصية او دين على الميت فلقد ساء اخذوا بظاهرها فحكموا بعدم انتقال التركة الى الورثة مع الوصية والدين والمتأخرون حملوها على سلب الملكية التامة المستقرة دون سلب الملكية المطلقة فقيل ان المسألة مبنية على كون الملكية التامة المستقرة هل هي مستفادة من وضع الالفاظ الدالة على كون التركة ملكا للوارث او مستفادة من اطلاقها وعدم تقييدها بشيء فان كان الاول كان المحق مع القدماء لان ما دل على انه ليس للورثة شيء من الدين او الوصية مفهوما كالايات المقيدة بها بما بعد الوصية والدين ومنطوقا كما في الاخبار دائة ليس للورثة شيء اذا كان على الميت دين حينئذ ينفي تمام مدلول الالفاظ الدالة على الملكية سواء كانت تامة او ناقصة فلا يبقى مع وجودها دليل على ثبوت اصل الملكية للورثة بخلاف ما اذا قلنا ان لفظ الملك ولفظ اللام في قولهم للذكر مثل حظ الانثيين ونحوهما من الفاظ الظاهرة في الملكية التامة المستقرة انما يفيد الملكية في الجملة اعم من المستقرة والمتزلزلة واما الاستقلال والاستقرار فانما استفيدا من الاطلاق وعدم التقييد فانه حينئذ يرجع مفاد الادلة المقيدة بالنفي الى ما استفيد من اطلاقها لا الى ما استفيد من وضعها فانه يرجع الى المدلول المستفاد من الاطلاق فيبقى ما دل على لفظ الملك من الملكية في الجملة بحاله وكان مقتضى انتقال التركة الى الورثة على التقدير الزائل بامتناع الورثة عن الاداء كذا قيل وفيه ما فيه من المنع لان الادلة المقيدة تنفي مدلول الخطاب بالمثبت الملكية التامة لانها تنفي بعض مدلوله دون بعض كما هو واضح لذي فهم مستقيم وتمام الكلام موكول الى محله **ومنها** ان تبادر التبعيض الى الوجوب انما كان من الاطلاق لا بعارض ما ورد في مثل لفظ ينبغي فان ظهوره من الاطلاق يعارضه ظهور الوضع وكذا اذا كان من الوضع فتتعارض ان وهو جيد فافهم **الثاني** انا شككنا في موضع ان التبادر الحاصل فيه هل هو مسبب من الوضع او مسبب عن امر غيره من نحو القرينة او الاطلاق فههنا صورتان **الاولى** ما اذا شك في كونه من الوضع او القرينة فيمكن ان يقال ان الاصل فيها يقتضي كونه مسببا من الوضع لانا حتما لو جود القرينة مدفوع بالاصل فتثبت كونه من الوضع لا يقال ان اصالة عدم القرينة من الاصول المرادية واعتبارها انما هو مختص بتعيين المراد فلا يثبت بها الوضع لانا نقول ان اصالة عدم القرينة وان كانت من الاصول المرادية الا انها قد تفيد فائدة الاصول اللفظية كاصالة العقل والاشتراك ونحوهما وذلك فيما اذا كان المراد معلوما كما في المقام ولكنه يشكل ذلك بانا اعتبارا اصالة عدم القرينة في تعيين المراد انما هو لاستقرار بناء العقلاء واجماع العلماء وسيرتهم ولم يثبت شيء منها في نحو المقام المترتب عليه تعيين الموضوع لما نلبس احتجاجهم وابتلائهم بما يمنع من انعقاد بناء العقلاء وسيرتهم ولم يثبت شيء منها في نحو المقام المترتب عليه تعيين الموضوع لما نلبس احتجاجهم وابتلائهم بما يمنع من انعقاد بناء العقلاء وسيرتهم بما يعلم من اعتبارها عندهم في تعيين الوضع بل الظاهر العدم سيما على القول بعدم الاعتداد بمطلق الظن في الاوضاع الا بعد انسداد باب العلم اللهم الا ان ينكشف الاصل المذكور بحث اصالة العدم المانع فانا اذا ثبتنا اعتبارها ببناء العقلاء واجماع العلماء مطلقا سواء في ذلك الاحكام والموضوعات وغيرها من الاوضاع ونحوها ولكن في دخوله بحثها نحو من البحث فلا شبهة في دخول اصالة عدم القرينة معارضة باصالة عدم الوضع للمعنى الذي استفيد من اللفظ قلنا ان اصالة عدم القرينة لا تعارض باصالة عدم الوضع لغيره فنقول اطلاق يقتضي اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض **فان قلت** انا الاصول الثلاثة اعني اصالة عدم القرينة واصالة عدم الوضع لغيره واصالة عدم الوضع لغيره كلها في عرض واحد وليس بينها اختلاف في الرتبة بحيث يكون احدها واردا والباقي معارضا فينبغي ان نظن جميعا فكما لا اعتبار باصالة عدم الوضع لغيره لتسبب المعارض فكذا لا اعتبار باصالة عدم القرينة **قلنا** ان اصالة عدم القرينة تعارض عند باصالة عدم الوضع لغير المعنى الذي استفيد من اللفظ فيحكم على اصالة عدم الوضع لغير ذلك لان الاصول اللفظية كالاصول العملية التي لا تعتضد بعضها ببعض وتعارض من اصل واحد منها

اسوء عدبة بل يابى الاعتضاد مفتوح هنا لان الامور المتغيرة من الاعمال والاحوال الطبيعية واعتضاد بعضها بالبعض معتبر كما
حقق في محله **الصورة الثامنة** ما اذا شك في كونه من الوضع او من الاطلاق فذهب الى ان الاصل في المقام ان يكون اطلاقا
اذ الاطلاق كما سمعت عبارة عن التجرد عن القيود وهو بهذا الاعتبار ليس امرا وجوديا حادثا تحتاج في الاصل وكذلك
الوضع فانه امر وجودي حادث يجري فيه الاصل فينتفي به **والحاصل** ان اسناد عدم الوضع سليم عن المعارض اذ لا يجري الاصل
في الطرف الاخر في هذا لكن التحقيق خلو المقام عن الاصل المتبع كان مقتضى كون التبادر اطلاقيا كون الموضوع له هو الطبيعة
الكلية المتبادرة على ذلك الفرد المتبادر ودونه فيكون الامر دائرا بين كون الموضوع له هو الكلي والفرد فاسناد عدم الوضع للفرد
معارض باصالة عدم الوضع للكلي كما ذكرنا سابقا فلا اصل بنفسها يرجح باحدهما على الاخر **الدليل الثاني** للقائل
التعاهد والتتابع بين علي حمل الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب بل شاع ذلك بينهم واشتهر في تقريب الاستدلال
به بوجهين **الاول** الاستناد بفهمهم منها الوجوب كما لا يخفى من اهل اللسان وقد حققنا ان فهم اهل اللسان حجة واعرف الفرائد من
علائم الحقيقة بل هو كالنص **والثاني** الاستدلال بانفهام اجماعهم عليه علما من حيث كونه اجماعا وقد مر على الاول بان
فهمهم منها الوجوب لعله كان من جهة القرائن المقالية او الحالية الموجودة في زمن الخطاب فلم يعلم كونه حجة عن القرينة حتى يفيد
عليه فيه ان المراجع في احوال الصحابة والمتبع في احتجاجاتهم في المسائل الخلافية محال تبادر الوجوب عندهم لم يكن لاجل
القرينة اذ لو كان كذلك لاستندوا الى القرينة ولم يستندوا الى مجرد الامر فانا حتمال قيامها هناك واختفائها علينا لا يلتفت اليه
وكذا احتمال كونه مستندا من بعض القرائن العامة مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الخ وقوله صلى الله عليه وآله كما انا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وامثال ذلك مما ذعوه قرينة عامة على ارادة الوجوب من الامر على تقدير كونه للندب او للقدر المشترك فان
ذلك انما يحسن احتمالا لا ادعاء لبعد مثل هذه الدعوى على مثلهم العيان على خلافه ولو سلمنا الشك في ذلك فنقول ان الاصل يقتضي ان
كون التبادر مستندا الى الوضع وقد مر على الثاني بانا لا اجماع المحقق المعتبر في المسائل العلمية بل عندنا ان افادة العلم عادة غير متحقق
هنا قطعا والمنقول منه لا يتهض حجة في مثل المسائل الفرعية وكذا سائر الامارات الظنية اللهم وفيه ان المسئلة من موضوعات
الاحكام ويكفي فيها بمطلق الظن كما سيجيء حصول الظن القوي من اجماع الصحابة والتابعين فكما ان يكون كذلك الظنون
الضعيفة الحاصلة من اقوال اللغة فكما يجوز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي فكذلك يجوز التعويل على اقوال الصحابة
في الوضع الشرعي ثم يرد هنا انه خروج بذلك عن محل النزاع اذ الكلام في المقام معد لاثبات المعنى اللغوي دون الوضع
الشرعي وان كان ثابتا بالنسبة الى الاوامر الشرعية الواردة في الكتاب والسنة **ثم** ان هذا الدليل على تقريب الاول
يغني عن الدليل السابق بان هذا انما يثبت على اختيار استصحاب التبادر وذلك التوهم انما نشأ هذا وفي الاول حكم
ذلك وهو المعتبر عندنا باستصحاب الطهارة فيحتاج تمام هذا الدليل الى استصحاب التبادر من زماننا الى زمن الشارع والا
لا يفيد شيئا والآن للمستدل بان الاوامر الشارع للوجوب وكلا الامرين المتماكسان يحصلان بقصد اصالة العدم النقل
اما في الثاني فواضح واما في الاول فلانه لو كان الموضوع له في الثاني هو المتبادر دون الاعم وامالة عدم النقل فاصالة عدم
بعد وضع سابق عن الوضع المستكشف من التبادر وذلك العالم **واستدل** على النفي بوجوه اخر لا حاجة اليها بعد
قيام الدليل القطعي على المدعى ولا فائدة مهمة مع ذلك في ذكرها بل ذكرها قد يوهم ضعف الدليل القطعي فانه
الدليل على القول بالوجوب فان اثبتنا احد ضدين يستلزم انتفاء سائر الاضداد ولكن القول بالطلب لما كان مبتنيا في كلام
جماعة من متاخري المتاخرين على اولوية الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز لا باس بالتعرض لذلك القاعدة للعرف فنقول وبالله التوفيق
انها بيان مدركها ويجري بها لكي يعلم ان المقام هل هو مما يجري فيه الاولوية المذكورة ام لا فنقول قد حققنا سابقا
في البحث عن المادة ان اولوية الاشتراك المعنوي من المجاز انما هي عند الاصل والغلبة ممنوعة صغرى وكبرى وقد ذكرنا هناك زيادة
على ما ذكرناه هنا ان الحقيقة والمجاز لو احتاج الى ثبوت ملاحظة زائدة في الوضع عما يحتاج الاشتراك المعنوي منها الاولوية
المذكورة وكذا الواجب عموم المجاز في استعمال اللفظ في الفرد الجامع واما بناء مدعي الموضعين فلا وجه لكون احدهما
من الاخر بوضح ذلك ان الاولوية التي ذكروها مختصة فيما وضعين احدهما اما الوعلم او لكان موضوعا للقدر المشترك
كان ملحوظ الواضع حين الوضع تعيينا او تعينا هو الجنس خاصة وان كان موضوعا للفرد كان الملحوظ في الوضع امران الجنس
المخصوص المتخصص لذلك الفرد فلو علم ان لفظ الخمر مثلا لوحظ فيه سنخ العقل وشك في انه هل لوحظ فيه جنس السنخ

لا يحتاج الى النقل

او لحظ غير زائدا على ملاحظة الجنس خصوصية تركب من ماء العنبية فملاحظة الجنس هنا صيغة والخصوصية الزائدة مشتركة بينهما فتنتفي بالاصل الثاني بينهما ان يكون هناك معنيان مشابهان وكان بينهما تلازم واستعمل اللفظ في كل منهما على سبيل الاستقلال فالاشتراك المعنوي مثل ذلك والمراد من المجاز اذا لوكان حقيقة في احد المعنيين ومجازا في الاخر يستلزم من استعمال اللفظ في القدر المشترك عموم المجاز لانه حينئذ استعمل في القدر الجامع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهو في غاية الندرة والشذوذ في الاستعمالات ومن المعلوم اولوية المجاز الشائع الراجح من المجاز الشاذ المنادر وبناء على ذلك خيروا بان الامر بينهما رجح بحمل بان الاولوية المذكورة في المقام مبنية اما على ثبوت ملاحظة جنس الطلب في وضع الصيغة وشك في لحوظ خصوصية الوجوب بها او على ثبوت استعمال الصيغة في الطلب المطلق وهو الجامع بين الوجوب والندب ثم اختيروا بان المقام لا يخلو عن شيء منهما اما الاول فلانا نعلم بداهة ان الواضع ان وضع الصيغة للوجوب لم يلاحظ حين الوضع تفصيل جنس الطلب بملاحظة واحدة وخصوصية الوجوب وهو تاكد الطلب بملاحظة اخرى مستقلا حتى يجري فيه الاصل المذكور بعد ما استفيد من ان الوجوب هو الطلب المحتوم امر وحداني بسيط لا يقبل التجزية واما الثاني فلان استعمالها في القدر المشترك لسلمنا فائدة لكون وضع الصيغة وضع المبهمات من شرط هذا الوضع ان يكون دائم الاستعمال في الجزئيات الحقيقية ولا يوجد مستقلا في القدر المشترك ابدا والا لكان كاسماء الاجناس وضعها عاما والموضوع له خاصا وتخلص من ذلك بعض باب هذا القول بان استعمال الصيغة في القدر المشترك ليس على وجه الاستقلال حتى ينافي ذلك لوضعها بل على نحو يفيد الدال والمدلول بان تستعمل الصيغة في جزء الوجوب والندب لا اسما لان الخاصية وهو حصة الطلب معراة عن اعتبار خصوصية الوجوب او الندب على التنهج الذي استقصينا الكلام فيه في المقدمة الاولى وفيه اولا عدم كفاية الاستعمال في القدر المشترك هكذا بل يعتبر في الاولوية المذكورة ثبوت الاستعمال في القدر المشترك على سبيل الاستقلال كما في اسماء الاجناس اذ من المعلوم عموم المجاز الموجب لترجيح الاشتراك المعنوي من المجاز انما هو مسلم اذا استعمل اللفظ في القدر المشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي استقلالا واما على الوجه المذكور فلا فقد وثانيا ان هذا النحو من الاستعمال غير ثابت في الخارج اذ لا شاهد على ذلك استعمال الصيغة في الوجوب والندب من قبيل تعدد الدال والمدلول بان استعملت الصيغة في حصول الطلب وخصوصية الوجوب والندب استفيدت من الخارج كما في عشرة ورجل فان الرجل يراد من الرجل الجنس ومن المؤمنة خصوصية الفردانية استعملت في نفس الخصوصية كما لو استعملت الرجل في خصوص المؤمنة واتى باللفظ المؤمنة لتكون كاشفة عن ارادة الخصوصية من لفظ الرجل وبالجملة فثبوت استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الوجوب والندب يحتاج الى شيء يدل عليه وهو مفقود هنا ويجري امكان استعمالها على هذا الوجه غير كاف في الاولوية كما لا يخفى ويؤيد ان مقتضى اصالة الحقيقة ان يكون استعمال الصيغة في الوجوب والندب في الاستعمالات الخارجية على سبيل تعدد الدال والمدلول لا على وجه الاستقلال مشيرنا بان المستند لما هو بصدد اثبات الاستعمال في القدر المشترك لاثبات الوضع فلو ابتناه باسناد الحقيقة لكان دورا مستترا ظاهرا كما لا يخفى هذا اذا رجع استعمال الصيغة في الوجوب والندب الى تعدد الدال والمدلول بان يكون الصيغة مستعملة في نفس الطلب وارید خصوصية الوجوب والندب من الخارج كما صرح به السلطان فقه مؤيدا على صاحب المعالم رة واما استعمالها فيهما مع ارادة هذا الخصوصية فيحتاج فهم ذلك الى بيان المتكلم لان القرينة المفهمة للخصوصية لا تدل على انها اريدت من حاق الصيغة ومن هنا يعلم ما في كلام صاحب المعالم حيث اورد على القائلين بالاشتراك المعنوي كما جعل القرين عن المجاز بان هذا كذلك على ما قرر اذ يلزم منه ان يكون الصيغة في كل من الوجوب والندب مجازا اذ مثل هذا المجاز لا مسرح به في المحاورات فضلا عن مقالات الفصحاء وهذا نظير ما قالوا في باب المشترك حيث قالوا ان استعمال اللفظ المشترك في احد المعنيين بملاحظة العلاقة الموجودة بينه وبين المعنى الاخر مجاز صحيح ضرورة ان الاصل في الافادة هو الوضع فلا يصار الى المجاز الا لاجل نكتة من بلاغة ونحوها كما تندك تلك النكتة الا بعد العلم بالقرينة والاستعمال وح فان علم من القرينة المفهمة للمعنى المقصود انه معنى مجازي كما في رايت اسدا يرمي فهو مجاز صحيح يحصل به الغرض المسوغ للمجاز وان لم يعلم من القرينة المفهمة اصل المجاز واحتاج العلم به الى تتبع المستعمل اخرج ذلك عن قانون المجاز ودخل في المفصحات والمستهجنات فلفظ المشترك بين المعنيين لو استعمل في احد معنييه بملاحظة القرينة الموجودة بينه وبين المعنى الاخر كان ذلك لغوا محضا وعبثا صرفا اذ لا يفهم من القرينة المفهمة وهي القرينة المعينة الا ان المستعمل فيه هو المعنى الخلافي واما كونه باعتبار الوضع او بملاحظة العلاقة المذكورة

فلا يعلم

فلا يعلم الا ببيان المتكلم ذلك وهو كما ترى بمثابة من الاستهجان فافهم وتدبر فانه دقيق جدا **تنبيهات** منها **الاول** استشكل صاحب المعالم على القول بالوجوب بعدما اختاره واقام الدليل عليه بما حاصله ان فائدة ثبوت وضع الصيغة للوجوب هو حمل الاوامر الشرعية المجردة عن القرينة الكاشفة عن المراد على الوجوب وبعدما شاع استعمال الصيغة في معانيها في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها للحقيقة لا يبقى للقول بالوجوب فائدة اذ لا يحكم مع ذلك بوجوب الشيء بمجرد الامر به واجاب بشئنا المروية عن الائمة عليهم السلام واورد عليه سلطان العلماء بان شيوع استعمال اللفظ في المجاز ان كان مع القرينة المنفصلة فذلك لا يبلغ درجة المجاز المشهور الذي يساوي عندهما الاحتمالين عند عدم القرينة اذ لا سخنة بينه وبين غيرها وان كان مع عدم القرينة امكن القول بذلك لكن اثبات شيوع الاستعمال كذلك مشكل جدا ورده بعض المحققين بان اكثر الاستعمال في المجاز يوجب بنفسها الانس به وصيرورته الى الاذهان وكلما ازداد شيوعا ازداد القرب الى ان ينتهي الى حد استوائه مع الحقيقة ولا خلل لانضمام القرينة وانفصالها ابدا انما نمنع من البلوغ الى الحد المذكور بسبب كثرة الاستعمال مع القرينة المنفصلة المعتادة وبما يؤيد ذلك بان كثرة التخصيص في العمومات بحيث لم يبق منها الا القليل مع انفصال المخصص كان المخصص او منفصلا توجب الوهن ولذا لا يعمل بها قبل الفحص عن المخصص من غير ملاحظة جهة انفصال المخصص وانفصاله **قلت** وفي كل من الرد والتأييد نظر يعلم باعمال الفكر واعمان النظر فليتدبر ثم انه بعد ذلك اجاب عنها صاحب المعالم بان الغلبة الظاهرة بمساواة المجاز مع الحقيقة غير متحققة في الاوامر كما يشهد بذلك ملاحظة اجماع الصحابة والتابعين على حمل الاوامر الشرعية على الوجوب اذا لوشاع استعماله في الندب لتحتم عليهم التوقف فيها او حملها على الوجوب مع احتمال الندب وكل منهما خلاف الاجماع مع ان الاحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلامهم قائلون بذلك وفيه نظر اذ لا يوثق بذلك في نفس الامر الشرعية اذ ذلك انما ينفع لما بعد تحقق الغلبة لا بالنسبة الى ما تحقق به الغلبة وان اريد منها الاحاديث المروية عن بعضهم فلا باس بها ودعوى عدالة الاستعمال حتى يتقدم عند وقوعه على وضع الاستعمال الامر في الندب للحمل على المجاز المشهور في كل من الاحاديث المروية من كل منهم بانا ندعي شيوع استعمال الامر في الندب في عرف كل واحد منهم عرفا هو بديهي الفساد كما لا يخفى على المتتبع المحقق والناظر المدقق في المقام هو ان غلبة استعمال اللفظ في معناه المجازي وان اوجبت اجمال الامر وهجر معناه الحقيقي على الخلاف مراتب الغلبة اتمها كما يشعر به كلام بعض المحققين وان سلم انفصال القرينة كما على السلطان وجعل المحققين ولكنه مختص بغير الصيغ من الجمل والكلمات اذ لا يتاتى الاستعمال الا ان المتكثرة فيها الجامع لفظي صالح لعروض الاجمال والنقل عليه وهذا هو الوجه في عدم اجمال العمومات مع غلبة التخصيص وشيوعه حتى قبل فيها ما من عام الا وقد خص وان توقف العمل بها على الفحص عن المخصص في الجملة الا انه غير مخل بالاجمال الذي لا ينفع الفحص لان الفاظ العموم مختلفة متشتتة ليس بين موادها جامع لفظي وعنوان العام عنوان انتزاعي غير قابل لان ينشأ بالاجمال والنقل والظهور وغيرها مما هو من صفات الالفاظ البتة ثم لو كثر التخصيص في عام عرضه الاجمال لكثرة لا يوجب القدح في ظهور عام اخر دل على العموم واما عدم اعتبارها عندهم قبل الفحص فيما هو من جهة احتمال المعارض وهي جهة اخرى غير جهة ظهورها فافهم وتدبر **ثانيها** استشكل ان اراد من شيوع استعمال الامر في الندب في عرف الائمة غلبة استعمال صيغ الامر في الندب ملفوظا كانا او محذوفا مجردا كان او مزيدا فيه فمنعي كما في العمومات لا يحكم بتساويهما استعمالا لانها الجامع لفظي انتبست بينهما مع كثرة الاختلاف فيها هيئة ومادة خاصة صالحة للعروض والاجمال عليها وكونها دالة على الطلب عند اطلاقها مما يدعى ما يرجع عن صلوح الالفاظ وغيرها لقبول صفات الالفاظ من الحقيقة والمجاز والاجمال والنقل ونحوها وان اراد منه خصوص الامور المجردة من الامر الحاضر فكذلك اذ لا جامع بين صيغ الامر الحاضر من مفتوح العين ومضموم العين ومكسور العين وان اراد منه خصوص ما هو على زنة افعل الخاصة دون غيرها فمع انه كذلك بعد خلاف ظاهر كلامهم مدفوع بان الهيئة الكلية ليست من الالفاظ ولا من عوارضها حتى يعرض غلبة الاجمال او يصح انتساب النقل اليها وهذا مبني على كون الوضع عاما والموضوع له خاصا كما هو مختار بعض المحققين خلافا لصاحب المعالم ولنا فيما سبق في باب الاوضاع حيث قلنا هناك بان الموضوع هي الهيئة الكلية دون خصوصيات الصيغ فهيئة افعل مثلا وان كانت على الوجوب الا انها لاحظ جزئيات خارجية مندرجة تحتها والموضوع لها اشخاص الصيغ الخاصة الواردة المخصوصة من القيام والقعود والضرب والاكل والشرب ونحوها من الجمل ومواد الالفاظ المدرجة في ضمن الحقيقة الملحوظة مرادفة كالانسان والبشر فلا بأس بعدها بالاخرة كما يوجب غلبة استعمال احدهما في شيء ظهوره الاخر في ذلك الشيء كما لا يوجب غلبة التجوز في لفظ الانسان اجمال لفظ البشر **والحاصل** ان الضابط في المقام هو ان ينتهي الاستعمالات المتكثرة في المعنى المجازي الجامع

لفظي يقتضي كما في اسماء الاعلام والاجناس فغلبة الاستعمال فيه فاضية بالاجمال والتمام الا ينتهي الى ذلك فلا معنى لجريان احكام المجاز المشهور فيهم نعم لو بنينا على كون الموضوع هو كليا بان يكون الملحوظ في نظر الواضع هي كلي هيئة افعل او فاعل او فعل مثلا كما اخترناه سابقا وفاقا لصاحب المعالم كان للاشكال في ظهور الامر في الوجوب مع غلبة الاستعمال في الندب مجال واسع ولكنه خلاف التحقيق كما عرفت سابقا والتصور وان كان معلوما عند نفس الواضع على ذلك وعدة دليل عليه يتعسر على الاستقراء الفاضي به وهو اعم من ذلك وقد اجاد المحقق القمي في المقام في المجاز حيث ذكر الاحتمالين ولم يرجح فان اقامة الدليل على عروض الوضع للكلي المقيد المشترك اثباته دون خرط القتاد وكذا الالتزام بوضع خصوص المجرد مما يؤيد ما ذكرناه بل يدل عليه انه لم يثبت في اللغات والكلمات نقل ولا حقيقة شرعية فتدبر فانه حقيق بالفهم واغتنم

التنبيه الثاني اختلف الاصوليون في ان الجمل الخبرية المعلوم منها ارادة انشاء الطلب هل هي ظاهرة في الوجوب ام لا على اقوال اشهرها الاول والثاني احتج المثبتون بوجوه **الاول** ان المتبادر من الجمل الخبرية بعد ما علم استعمالها في الطلب فانصراف الفرد على ذلك هو الوجوب لان الطلب عند الاطلاق ينصرف اليه حسبما عرفت سابقا **الثاني** قد تقرر انه متى تعذرت الحقيقة فقد اقرب المجازات والوجوب لما كان اقرب الى الثبوت والوجود الذي هو مدلول الاخبار تعين حملها عليه ويؤيده ما قيل من ان دلالة الجمل الخبرية على الاهتمام بالمطلوب اكمل من دلالة الامر عليه **الثالث** ان الشيوع في الاثار والاخبار المروية عن الائمة الاطهار يجدا استعمال الجمل الخبرية في الطلب الحتمي مجردا عن القرينة كثيرا شايعا فان منهم لهما مقام صيغة الامر واكتفائهم بها في بيان الوجوب من دون نصب قرينة يكشف عن ظهورها في عرفهم في الوجوب بحيث لا حاجة لهما في افادة الوجوب الى ضم قرينة من المتكلم البتة وهو المطلوب والجواب اما عن الاول فاولا بان ذلك مبني على ثبوت استعمال الجمل الخبرية في الطلب الحتمي وهو على سبيل الاستظلال مستحيل وعلى تحقيق الدال والمدلول غير معقول لان انصراف الطلب الى الوجوب ان قلنا به مع ما عرفت سابقا من المنع انما هو اذا انفرد عن الخصوصية واما الطلب في ضمن الفرد فلا معنى لانصرافه الى شئ بل لا بد من النظر الى الخصوصية وجوبا او ندبا والا فالحكم باجمال من هذه الجهة وثانيا ان تبادر الوجوب من الطلب المدلول عليه بالجمل الخبرية معنوي وقد عرفت ما فيه من وجوه الضعف والفساد مستغنى عن الثاني بان الامارية المذكورة انما يصير اعتبارها ويرد لا اعتبار بها في مثل المقام فان المدار في تقديم بعض المجازات على الاخر انما هو على الامارية العرفية الحاصلة من ظهور اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث الحقيقة والمجاز خلافا لجماعة من الاعلام فلاحظ لو اطلعت عليه وما ذكره البيانيون من ان كثرة دلالة الجمل الخبرية على الطلب عن الصيغة لا ربط له بالمقام لانهم يذكرون ذلك في ابداء النكت البيانية للايات القرانية يقولون ان الكراهة المستفادة من قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ابلغ من الكراهة المستفادة من قوله لا تمسوه الا مع الطهارة وكذا المحبوبية المستفادة من قوله تعالى لايتام المسلم وهو جنب الا عن وضوء مثلا ابلغ من المحبوبية المستفادة من الامر بوضوء الجنب عند النوم وابن هذا من دلالة الاقتضاء على الحرمة والثاني على الوجوب فافهم **وعن الثالث** بمنع اغلبية استعمالها في الوجوب عن الندب كما لا يخفى على الخبير بالواجبات والمستحبات بل لو ادعي العكس لم يكن بعيدا لان المستحبات اكثر من الواجبات واكثر هما استفادة من الجمل الخبرية المسلم انما هو الشيوع وغلبة بيان الاحكام بالجمل الخبرية لا اغلبية استعمالها في الوجوب عن الندب بينهما فرق واضح لا يخفى مع ان المسلم انما هو اغلبية استعمالها في الوجوب كما تسلم خلوها عن القرينة المقامية واما معها فلا تجدانها في الاستعمال المجرد عنها حسبما حققناه انفا فالاولى ترجيح ما ذكره كثير من المحققين منهم المحقق الثاني والمولى المقدس الاردبيلي والفاضل النراقي في خلافه المشهور منع الظهور هنا مطلقا والقول بالتوقف مقتضاه بعد ضم اصالة البراءة هو الندب كما لا يخفى ما علم ان الجمل الخبرية المقصود منها الانشاء ليست مستعملة في نفس الانشاء حتى يكون مجازا فقط بل هي باقية على مقتضى ظاهرها وهو المعنى الخبري واما استفادة الطلب فيعلم من ملاحظة المقام المعد لبيان الاحكام فهي تظهر الكتابة الدالة على المدعى من غير استعمال فيه فالبحث في انه هل هو مجاز في الكلمة او في الكلام اي المركب كما سلف عن بعض لهين في محله كما لا يخفى على المتدرب الناقد

التنبيه الثالث لا اشكال في ان المتبادر من اطلاق الامر هو الوجوب المطلق النفسي التعييني اذ قد حققنا سابقا ان المطلق اذا كان له فردان وكان فصل احدهما نقيض فصل الاخر ولا يكون القيد الجامع بينهما فاقدا بلا ارادة المتكلم اياه استفيد من اطلاقه كون المراد هو الفرد الخالي عن القيد فان القيد المشترك لو كان غير فاقد بل لان يكون مراد المتكلم وكان ارادة احد الفردين محتاجا الى بيان المقيد ولم يبين بتعين حمله على الفرد الاخر الخالي عن القيد وتوضيح ذلك في المقام ان الواجب المشروط اذا كان مرددا من الخطاب الى شيء

الشرط وكان التعبير الى ذكر البدل والكفاية في البيان حصول الاشتمال بفعل الغير والغيري الى وجوب الغير فكان الندب الجامع بينهما وهو مطلق الطلب غيريا بل لان يكون مرادا لامر لا يتحقق الا باحد تلك الوجوه حسبما عرفت سابقا فالجزم لو قد خطاب مجرد عن تلك القيود يحمل على الوجوب المطلق النفسي العيني التعييني ان اقتضاء اسناده الى البيان المفقود هنا بحكم الفرض فانه متى قرينة على عدم ارادة ما يوافق ظاهر الخطاب من جميع الوجوه المذكورة والتجأنا الى ارتكاب التقييد ومخالفة ظاهر الاطلاق من وجه ودار الامر بين الاشخن واكثر من الثنا الوجوه فان حصل الترجيح لاحد الجانبين فذاك والا فالمرجع هي الاصول العلمية والدوران قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا او ازيد نحن نشير حكم الثنائي ونفسره حالا لما بقي عليه فمنها ما اذا دار الامر بين التقييد المطلق والوجوب المشروط فعلى المختار من كون الامر حقيقة في الوجوب يكون من المتعادلين بين المجاز والتقييد والمعروف عندهم في باب تعارض الاحوال ترجيح جانب التقييد واولويته من المجاز نظرا الى شيوعه الا انه قد يعارضه شيوع المجاز كاستعمال الامر في الندب وحينئذ فان كان غلبة المجاز هنا غلبة نوعية وغلبة التقييد غلبة صنفية قوي من الغلبة النوعية كان الراجح هنا جانب الندب لا اقل من التكافؤ بينهما بمقتضى الوقف وما سمعتنا في جواب صاحب المعالم من مشاركة باب التقارير والاجمال في الهيئات والكلمات بالغلبة لا ثاني الحال فان المقام انما هو مقام التعارض والترجيح وهو غير مقام التقارير والاجمال وكلا طرفي الترديد امثلة الحقيقة محتمة معتبرة وكلا صارفيها بالكلية دليل على حجية غلبة الامر في المجاز في مقابلها وكلا يصير سببا لاجمال الامر عما عرفت بخلاف المقام فان امثلة الحقيقة هنا بسبب العلم الاجمالي بخلاف احد الظاهرين اعني الظهور في الوجوب وظهوره في الاطلاق ساقطة عن الاعتبار حتى لو لم يكن لاحدهما رجحان وجب الوقف فليرجح مقابل الاشتهار في الندب بل الاصل معتبر بعد البناء على لزوم مراعاة الترجيح في باب تعارض الاحوال فلا غرو في رجحانه على الاطلاق الماضي بعدم الاشتراط الا ان يقال ان الغلبة في الواجبات خصوصا الشرعية الاشتراك تعارضت غلبة التقييد والمطلقات مع غلبة حضور هذا التقييد فيترجح على غلبة استعمال الامر في الندب الا ان المناط في الباب على الاظهر هو الترجيح ولو حصل من شيء واحد فلا مانع من دعوى رجحان الندب بالبناء على المقام مرة بانا الاشتهار والاظهر المنسد بنا وان لنزلنا عن ذلك فلا اقل من الوقف فعند المقام يحتاج الى الماتمل وبناء على القول بكونه حقيقة في الطلب واستفادة الوجوب من اطلاق الطلب فالمستفاد تظير تعارض الظهورين فلاحظ جانب الاقوى وقد يقال هنا ان الوجوب اقوى ظهورا في العرف فيترجح الوجوب المقيد على الندب المطلق وهو غير بعيد ثم انه على القول بالوقف لا بد من الرجوع الى الاصول العملية وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون الدوران المذكور حين تحقق الشرط او حين تقدم او حال تقدمه بعد تحقق فعل الاقل بكونه لامرا بين الوجوب والندب الفعليين والمشخص منهما اخ هو الرجحان المطلق وجنسه اصل البراءة يثبت الندب وهذا هو الندب لفظا هنا لشهود نظائره الاصل دون التدليل نعم بناء على كون اصل البراءة من الادلة اللفظية كان اجراؤه دليلا على الشافي فالوجوب المفعلي منتفي العدم منتفي احتمال الندب والاصل عدمه فان قلت ان اصالة العدم في الندب معارض باستصحاب العدم في الوجوب الحاصل بالفعل هنا قطعا قلت لا مانع من العمل بكليهما اذ ذاك لعدم لزوم المخالفة القطعية العملية وهو غير لازم هنا كما لا يخفى وعلى الثالث فهو مبني على حجية بان الاستصحاب في الشك في المقتضي بعد تبدل الموضوع كل على مذهب ومنها ما لو دار الامر بين التقييد والمجاز والاظهر هنا ترجيح جانب التقييد نظرا الى شيوع التقييد المتساوي غلبة استعمال الامر في الوجوب الغيري بل بلغ شيوع استعماله فيه حتى ذهب المحقق والشهيد ان الى ترجيح جانب الغيري اذا دار الامر بينه وبين الوجوب النفسي وذلك مثل صلوة الطواف فان الامر بها دائر بين كونها شرطا لصحة الطواف او كونها واجبا نفسيا ولا خفاء في ان ذلك قد عرفت سابقا ان غلبة الاستعمال في بعض افراد الموضوع له قد يكون سببا للانصراف فيؤخذ بالغير الغالب كحمل ظهوره الناشئ من الانصراف وكيف كان فلا اشكال في غلبة استعمال الامر في الوجوب الغيري اذا من واجب الشروط الاولى اجزاء وشرائط عديدة اهملنا بها بادر مستعملة فتلك الغلبة هنا عند بغلبة التقييد فيترجح على غلبة استعمال الامر في الندب لكن على القول بكونه مجازا في الوجوب الغيري ايضا وقد يشكل بان الوجوب الغيري مجاز وتقييد الندب مجاز فقد تعارض الخطاب على الوجوب الغيري حتى يوجب ارتكاب خلاف الظاهر من وجهين وكلاهما على السواء يدفع بان التقييد لما كان مجازا كما اشتهر بين بعض حتى ذلك الا اشتراكان عرفيا فالتقييد بالمجاز نادر يقع الا نادرا ويكون من التعارض بين مجازين احدهما تقييدي والاخر غير تقييدي فاذا كان خصوص الوجوب الغيري مجازا دون التقييد كما هو الظن بامكان التفكيك ملحوظ الواضع في وضع الامر للوجوب فالوجوب الغيري هنا مجاز صرف لا تقييد فيه فالاشكال المذكور في

سنفية وغلبة التقييد غلبة

في الندب بالنظر الى الوجوب النفسي العيني التعييني فانه بعد ان ثبت بالغلبة المذكورة ان الامر بالشيء

غير محل وفاقا على القول بكونه حقيقة في الطلب فترجح جانب الوجوب اذ لو نظر الى غلبة استعمال الامر في الوجوب الغيري مضافا
الى ما مر من قوة ظهور الوجوب عرفا هذا اذا لم يكن الخطاب الغيري اطلاق والا فمقتضاه نفي الوجوب الغيري بل قد يقال ان مقتضى
البناء على التدب الاجتهادي الفقاهتي وضعفه ظاهر وكيف كان فالبناء عليه من باب التسامح العقلي لا صناعة فيه فان قلت
لم نقل بثبوت التدب الفقاهتي كما في الشق الاول من التدد ان المتسابق قلت رجحان المطلق هنا غير ثابت حتى يؤخذ به و
ينفي الزائد عنه وامثلة البرائر ضرورة ان الوجوب الغيري لا رجحان فيه اصلا كما لا يخفى ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب
الكفائي والتدب العيني والكلام فيه رباعيا الاصل اللفظي هو عين ما مر في دوران الامر بين الوجوب المشروط والتدب المطلق
واما مقتضى الاصول العملية فالتدب الفقاهتي لان الرجحان المطلق ثابت هنا وبضميمة اصالة البرائة حسبما عرفت يثبت
المطلوب ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب التخييري والتدب التعييني والكلام فيه في الاصل اللفظي والعملي مثل ما مر آنفا
الا ان لبعض المحققين هنا كلاما فانك وبشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعية البدل
اخر لما عارضة الوجوب المذكور باصالة الذعدم شرعية ورجحانه ودعوى ان الاصل لا يعارض الظاهر فيعد ثبوت الوجوب بمقتضى
الظاهر يتعين البناء عليه وهو كما ترى في شرعية ورجحانه قلت دوران الامر بين التدب والوجوب التخييري بوجوه احدها
ان يعلم اجمالا وشك في كونهما مستحبين او واجبين تخييريين وثانيها ان يعلم تعلق خطاب بشيء معين علم كونه للوجوب
وورد خطاب اخر بفعل يشك في كونه مستحبا او واجبا تخييريا بدلا عن ذلك الواجب كصلوة الجمعة في حال الغيبة فانها
دائرة بين كونها مستحبة او بدلا عن الظهر وثالثها ان يرد خطاب بشيء مردد بين الاستحباب والوجوب التخييري بينه و
شيء اخر لا نعلم وانه خير بان اصالة الذعدم مشروعية الفعل الاخر لا مسرح لها في الصورتين الاوليين خصوصا في الثانية
التي هي مورد التدد ان المذكور وليس الا واما الصورة الثالثة فاصالة الذعدم مشروعية ذلك الفعل المجهول وان كان في بادئ
النظر جارية الا انه خارج عن المقاصد لانها بنى عليه ثمة لان وجوب شيء غير معين تخييرا ليس بأمر مشكل ثم ان اصالة
عدم المشروعية مضافا الى كونها اصلا مثبتا اريد بها ثبوت التدب المردد فيه معارض باصالة الذعدم التدب بنفسه فان
قلت انها معارضة باصالة الذعدم الوجوب التخييري فينفي اصالة الذعدم المشروعية سليمة عن المعارض قلت نعم لكنه لا يجدي
اذ غاية ما في الباب ان اصالة الذعدم الوجوب التخييري واصالة الذعدم مشروعية ذلك الفعل المجهول يعارضان اصالة
التدب فيسقطان جميعا كما هو الشان في الاصول المتعارضة التي ليس بينهما اختلاف في الرتبة فان المعارض يوجب سقوط الاصلين
سواء كانا احد الجانبين واحدا او اريد بهما تمام الكلام في محله وفي المقام لا بد من اجراء الاصول الثلاثة الخالية عن المعارض العلمية
حسبما عرفت لامانع من العمل بها اجمع فتدب ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب الكفائي والتخييري وبعرف الحال فيه مما
تقدم فعلى الخيار فهو من دوران الامر بين التعيين والتخيير واما على القول بالتجوز فيهما فمن دوران الامر بين المجازين وكيف
كان فليس في المقام اصل لفظي يكون هو المرجع ولا شيء يرجح باحدهما عن الاخر ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية فاما ان
لا يقوم بالغير او يقوم وعلى التقديرين فالشق الاخير اما متعذر او ممكن فيهما صور اربع احدها ما اذا لم يأت بالفعل
المردد فيه غيره من المكلفين وتعذر هو من اتيان البدل اما بان لا يعلم له بدلا او يعلم له لا يمكن من اتيانه بدل وثانيها
ما اذا لم يأت به غيره ولكن يمكن من اداء البدل وثالثها ما اذا اتى به غيره ولا يمكن من اداء بدله ورابعها ما اذا اتى به
الغير ويمكن هو من اتيان البدل اما الصورة الاولى فيتعين فيها الاداء لانه ان كان كفائيا تعذر هو باتيان الغير كان عليه
الاتيان وان كان تخييريا تعذر البدل يتعين عليه ولا اخفاء فيه واما الصورة الثانية فمقتضى الاصل فيها نفي التكليف
رأسا تعيينيا وتخييريا اذ لا مانع هنا من العمل بكلا الاصلين حيث لا يلزم منه مخالفة عليه بسبب اتيان البدل كما لا يخفى
واما الصورة الثالثة ففيها الاحتياط فان قبل اتيان الغير كان عليه الاتيان به بمقتضى العلم الاجمالي بثبوت التكليف
به على احد الوجهين وقد حقق في محله ان ذهاب احد طرفي العلم الاجمالي المعلوم بالاجمال بعد تنجز التكليف بالعلم الاجمالي لا يوجب
ارتفاعه كما لو اشتبه صيد المسلم بصيد الكافر ثم تعذر احدهما فانه يجب التصدق على الباقي ولم يسقط بتعذر الاخر
واما الصورة الرابعة فقد يقال ان في بادي النظر وجوب الاتيان لانه من باب الاحتياط للعلم الاجمالي بوجوبه اما كفائيا
او تخييريا فيجب تحصيلا للبرائة بعد القطع بالتكليف مضافا الى الاستصحاب واصالة الذعدم سقوطه عنه باداء الغير ولكنه لا
يخلو عن نظر فان الكلي هنا من حيث هو مما لا اثر له عليه اثر شرعي بل كل عقلي اذ لا اثر للقدر الجامع بين الوجوب الكفائي

فى دوران الامر بين الاحتياط على اقسامه او بعض الوجوه واقسام البدل

والوجوب التخييرى حتى يستصحب ذلك الكلى لاجل ترتب ذلك الاثر فلا فائدة فى استصحابه وقد حقق فى محله ان المعتبر من استصحاب الكلى عندهم هو ما اذا كان للكلى اثر مع قطع النظر عن خصوصية الافراد حتى يكون استصحابه لترتب ذلك الاثر وحينئذ فالقدر الجامع بينهما لا يجرى فيه الاستصحاب لانه وجد للاحتياط اما بقى اذا كان كفائيا سقط عنه بفعل الغير واما كان تخييريا يكفى فيه اتيان البدل مع انه مجرد احتمال يجرى الاصل فثبت مما ذكرنا انكشف حال مناشئ المخالفة من الشبهة والشبهة هى الكلام فى المدوران بين الامرين شئ من الامرين المتخالفين بان دار الامر بين شئ من الامور المتباينة او بين ضده من الامور المتباينة الخاصة

فمنها ما اذا دار الامر بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط والاصل فيه عند الشك الشكوك اشتراطه هو الاشتراط على ما قد مضى الاصل المتفق لرجوع الشك حينئذ الى الشك فى وجوب فعل والاصل فيه هو البراءة باتفاق العلماء حتى الاخباريين لكون الشبهة وجوبية وامتا بعد وجوده فمع بقائه لا حاجة الى اعمال شئ من الاصول لانتفاء الثمرة العملية فيه نعم يجرى الوجوب على المقدمتين وامتا مع عدمه ثانيا فمع القطع بعدم كون العلة المحدثة علة مبقية لحالها حال العلة السابقة وامتا مع الشك فى كونها علة مبقية فوجهان مبنيان على صحة الاستصحاب فى الشك فى المقتضى وعدمه فمن بنى على عدم الجريان نظر الى تغير الموضوع كان مقتضى الاصل عنده هو الاشتراط اخذا باصالة البراءة لوجوه الى الشك فى التكليف كالصورة الاولى ومن بنى على جريانه فيه نظر الى ان امر فى وحدة القضية مركولا الى العرف ويكفى فى وحدة الموضوع اتحاده العرفى كما هو مدلول الاكثر بن كان المورد مما يراد جريان الاستصحاب ومقتضاه الاتيان بالواجب فيكون الاصل مطابقا للاصل الاولى ومنها ما اذا دار الامر بين الوجوب المعينى والتخييرى نعم الفاضل النراقى انه لا اصل فى المعين يقتضى شيئا من الامرين وغيره انه ان اراد نفى وجوب المطلق الاصل حتى البراءة والاحتياط كما هو ظاهر العبارة فهو واضح فان جريانا احد الاصلين على اختلاف القولين بل الاقوال كما يأتى اليها الاشارة مما لا يسع لاحد انكاره وان اراد خصوص الاستصحاب فمع الغض عن المؤاخذة فى التعبير بانه خير لم يفهم فى المتصيد مع عدم تعقب الضرر فى الكلام ولا مساعدة المقام فساده ظاهر كما ان اصالة عدم تعلق الوجوب بالفرد المشكوك فيه واصالة عدم بدلية الفرد المخير عن الفرد المعلوم لا مانع من اجرائها نعم فى التخيير العقلى لا يجرى اصالة العدم لان اصالة عدم وجوب الفرد معارض باصالة عدم وجوب الكلى وكذا فى نفس الخطاب المجمل فانه يكون تعيينيا او تخييريا لا يشخص بالاصل كما لا يخفى واما التخيير الشرعى فالاصلان المذكوران جاريان فيه وان لم يكونا مجديين كما سنشير اليه وكيف كان فمحل الاصل فيه الاول مطلقا والثانى كذلك او التفصيل بين ما لو كانا التخيير بحكم العقل وبين ما لو كان بحكم الشرع بيانا فالثانى وجوه بل اقوال ناشئة من اختلاف انظارهم وتفاوت مشاربهم فيكون المقام موردا للاصل المثبت مطلقا كما هو خيرة جماعة من المحققين او يجرى اصل الاشتغال كذلك كما هو صريح آخرين منهم الوحيد البهبهانى والسيد المستدل الرياض وصاحب المحاسن والتفصيل فى الاول فى التخيير العقلى والثانى فى التخيير الشرعى كما يظهر من بعض وكلمات شيخنا العلامة فى اصول البرائة وكل وجه وجيه حيث ان المسئلة الشريفة فى الغاية يتفرع عليها اكثر من الفروع لسراية الكلام الى الشك فى اجزاء العبادات وشرائطها كما ان الحرى ذكر وجوه الاقوال على نهج الاجمال فنقول وجه الاول هو جريان اصالة البرائة فيه لدلالتها على التوسعة ونفى الكلفة الزائدة ومن البين ان الالتزام بخصوص الفرد كلفة زائدة وضيق فى التكليف فتنفيها بحكم الناس فى سعة ما لا يعلمون وما حجبه علمه عنهم وهما وجه الثانى هو حصول العلم الاجمالى باشتغال الذمة باحد الفردين من المعين والمخير فيه فلا بد من الخروج عن العهدة بالفراغ عن الاشتغال والقطع بحصول الامتثال ومن الواضح عدم امكان حصول القطع بالامتثال والخروج عن العهدة بالفراغ الا بعد اتيان الفرد المعين فيجب ذلك تحصيلا ليقين البرائة ووجه التفصيل هو المنع عن وجوب تحصيل القطع بالامتثال بعد العلم الاجمالى بالاشتغال لما مر فهو من جهد عليه من العقل او العقل اذا فصوره ما يحكم به العقل من الوقوف عن العقاب المعلوم فيحكم بالاجتناب عما يحصل معه القطع باستحقاقه لذلك لما مر فى حكم دفع الضرر باتفاق من الامامية والعدلية مضافا الى الاشاعرة الكثرين لذلك انكارهم وجوب شكر المنعم بعد التنزل عن مذهبهم المفضح من انكار التحسين والتقبيح فكيف لم يجلب المنفعة والثواب باتفاق من الفريقين بدفع فالامتثال انما سلم التخلص عن المهلكة يحكم العقل بوجوب تحصيل تخلصه المؤيد عن تلك المهلكة والا فمن المجاز منع وجوبه الا اذا قلنا بوجوب جلب المنافع الذى ليس لاحد دعواه بعد ما عرفت من الاتفاق على عدم حكم العقل بوجوبه ويوضح المقام على وجه يرتفع به غواشى الاوهام ان المناط والمدار فى حكم العقل بتفريغ الذمة ووجوب الامتثال بعد العلم بالاشتغال انما هو على التحفظ فى الوقوع فيما يؤ

الذم والعقاب ومعها يوجب المدح والثواب فاذا علم اجمالا بالتكليف فانما تحلل الى معلوم ومشكوك فلا علة الا الاقتضاء على القدر المعلوم والرجوع في المشكوك الى البراءة العقلية وان لم يحصل به العلم بالامتثال في الجملة خلافا للمزني القائل بوجوب الاحتياط عند الشك في الشرائط والاجزاء والقيود والتعيين في محل ان الواجب في الحكم العقلي بعد القطع بالتكليف المجمل هو الانحلال الى شيء يحصل به الامتثال في الجملة وشيء مشكوك التكليف كما في غير الاربعة الحي مثل اداء الدين فانا نقدر بيقين الاقل والاكثر فلا مانع من الاقتصار على الاقل لحصول الامتثال به في الجملة واما الاربعة الحي والتعيين والتخيير فمقتضى استدعاء الامتثال اليقيني القطع بالبراءة هو الاحتياط بايقاعها على الاكثر اذ مع الاقتصار على الاقل لم يحصل العلم بالامتثال عقلا ولو بالنسبة الى معلوم التكليف والجواب ان وجوب تحصيل البراءة انما هو بالنسبة الى ما علم تعلق التكليف به دون ما شك فيه والقدر المعلوم في الاربعة مثلا انما هو الاقل لانه الذي علم بان تركه سبب للعقاب واما الجزء المشكوك كالسورة مثلا فلم يعلم التكليف به من اول الامر حتى يجب الاتيان به تحت البراءة الاصلية فلو قيل مع الاقتصار بالاقل لا يقطع بالامتثال ولو في الجملة فكيف يقتصر عليه بعد العلم بالتكليف المجمل وانحلاله الى معلوم ومشكوك لا يقال اذا لم يكن في المعلوم علم بالامتثال وانما ينفع اذا حصل به الامتثال بقدره لانا نحتاج الى المثل في التكليف بالنسبة الى الزائد لكونه بمنزلة الاوامر المتعددة ولو كان المخاطب واحدا كالدين والقضاء مثلا فانا نقول بوجوب القطع بالامتثال وتفريغ الذمة بعد العلم بالتكليف انما هو لاجل الفرار عن الوقوع في الذم والعقاب دون المدح والثواب فالواجب بحكم العقل بعد القطع بالتكليف هو الفرار عن الضرر المعلوم دون الامتثال وتحصيل مطلق المولى وهو حاصل مع الاقتصار على الاقل وتحقيق ذلك ان في امتثال امر المولى جهتان احداهما انه دفع للضرر حيث ان مخالفة المولى سببة لاستحقاق العقاب وثانيهما انه جلب للمنفعة لكون امتثال المولى حسنا عند العقلاء وسببا للمدح والثواب والواجب عند العقل انما هو الاول دون الثاني فامتثال امر المولى واجب عند العقل من حيث كونه دفعا للضرر لا من حيث كونه مرضيا للمولى ومطلوبا له نعم لو قلنا ان امتثال المولى من حيث هو من الواجبات العقلية كرد الوديعة بعد تحقق الاحتياط في المسلم ولم يكن بد للعقل عن الاتيان بالاكثر والقدر المتيقن ضرورة عدم العلم بالامتثال بالمعنى المذكور ولو في الجملة بالنسبة الى المقدار المعلوم هناك لاتجه ما ذكر من ان في ترك الجزء المشكوك احتمال الضرر لاحتمال كونه جزءا للمامور به الذي تركه سببا للعقاب لكنا نقول ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ودفع الضرر المحتمل حاكم على العلم حاكم على قاعدة دفع الضرر والا لتجه ما ذكر لان باصالة الاحتياط في الشبهات ولو كانت بدوية وتمام الكلام فيه موكول الى محله والغرض هنا التلخيص مما ليه نظر الفريقين وفي هذا القدر من البيان شفاء لما في صدور نا ولما لا يسعنا من الغي والعناد فافهم واغتنم واذ قد عرفت ذلك فمن البين ان العلم الاجمالي على قسمين فتارة يحلل الى ما علم تعلق التكليف به علما تفصيليا بحيث يحصل القطع باستحقاق العقاب على تركه والى ما كان مشكوكا وتارة لا يحلل الى ذلك بل يكون نسبة الشك الى كل من الطرفين على نحو يستحق العقاب بتركه والقدر المسلم من حكم العقل بوجوب الامتثال انما هو في القسم الثاني ضرورة عدم حصول القطع بعد استحقاق العقاب الا بالاتيان بالفردين واما القسم الاول فلا حكم للعقل بعد تلك معلوم التكليف بحصول القطع بالوقوع في تعب العقاب ولا استوحش من عدم حصول الجزم بالامتثال بعد ما عرفت من عدم وجوب لعدم برهان ظني ولا دليل نقلي عليه بيان ذلك اخرى القسم الاول من القسمين يجري اصالة البراءة لفرض انحلال العلم فيه الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد عليه فيحكم بعدم وجوبه ذلك الزائد فتشاء حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والقسم الثاني يجري اصالة الاحتياط لفرض عدم الانحلال الذي هو الشك معه شكا في المكلف به بعد العلم باصل التكليف وبالجملة ملاك النزاع بيننا وبين صاحب الحاشية هو انه جعل المناط في وجوب الامتثال انما حصل العلم الاجمالي بالاشتغال هو عدم انحلاله الى معلوم الامتثال ومشكوكه حيث وانى في وجوبه ان اصل البراءة في الزائد في صورة انحلاله الى معلوم الامتثال كما في الاقل والاكثر الغير الارتباطي فهو اردن نظر فحن اوجب الاحتياط في ذلك ايضا كما عرفت الى المستند صاحب الحاشية ومن ذا فانا نحن فلا نلتزم بذلك المناط بل المناط عندنا في وجوب الامتثال هو عدم انحلال العلم الى معلوم التكليف بحيث نعلم بالعقاب على تركه وما لم يكن كذلك فيما ذكرنا من عدمه سواء الحكم الآن هذه الصورة قبح العقل انما هو من القسم الاول فانا نحصر الموجودة في الغير من الماهية فقد تعلق التكليف به فنطمئن بحصول بتركه العقاب بجزئه فيحكم العقل حكما بينا بعدم جواز تركها كما لا يلتفت الى حصول الامتثال اتيانها وعدمه بالجملة لما كان في هذا القسم من التخيير قد جامع محل العلم الاجمالي فيه الى علم تفصيلي بالنسبة الى ذلك الجامع فيجب

انما نرد شك بدوي بالنسبة الى ذلك الزائد فينفي باصالة البراءة عقلا ونقلا واما التخيير الشرعي فلم يكن قد جامع بين الفردين كان حكم المتباينين احدا لمحال الذي يدعي هدمه اجراء البراءة في الزائد ودعوى امكان انتزاع امر كلي من الفردين وهو مفهوم احدهما فيشارك التخيير العقلي من تلك الجهة بينة الغش كما لا يخفى لانه لم يكن متعلقا للخطاب وانما هو مفهوم انتزاعي بعد ملاحظة دوران الامر بينهما هذا وجه المفصل وفي كلا شقيه اشكال اما في الشق الاول فلامكان ان يقال انشاء للعاقلين بالاحتياط بان امتثال المولى في نفسه واجب عقلا يدعوى فضاء الوجدان بذلك كما قد يقال ذلك في مورد العفو الحتمي مثل الظهار ونحوه مما قام الدليل فيه على الحرمة مع عدم المؤاخذة فان التكليف مع عدم التحريك الى الامتثال لغو وبشع فاذا فرض الامن من عقاب المخالفة ولم يكن هنا باعث اخر للامتثال لم يعقل العفو الحتمي مع ثبوت التكليف عقلا وتركا ويكفي بامر العاقل مع عدم الداعي الى الامتثال خصوصا مع علمه بالمخالفة اذا لم يكن الغرض من الامر التسجيل والعقاب كما في تكليف الكفار ولهذا استشكل المرجع من المتكلمين واجيب عنهم بان وجوب امتثال امر المولى حد ذاته مع قطع النظر عن استحقاق تارك العقاب واجب عقلا وكفى به داعيا الى الفعل او داعيا على هذا امكن اثبات وجوب الاحتياط في المقام بين ضرورة عدم تحقق شئ من الامتثال حتى بالنسبة الى المعلوم فيهما واما في الشق الثاني فلانه وان لم يكن هناك قدر مشترك من الفردين الا ان الفرد المعين معلوم التكليف على تقدير واحد لا مطلقا فلا مانع من التعويل على الاصل في غير ذلك التقدير فيقال ان القدر المعلوم هو وجوب الصوم مثلا على تقدير عدم العفو المحتمل كما نريد بناء عليه واما على تقدير وجوبه فوجوبه غير معلوم واستحقاق المؤاخذة على تركه غير ثابت وح فيشارك التخيير العقلي في الحكم اذ لا فارق بينهما في الاخلال الى معلوم التكليف ومشكوكه وان وجها من الاخلال في الموضعين هذا ويندفع الاشكال الاول بان دعوى وجوب الامتثال في حد ذاته مع قطع النظر عن ترتب الضرر على المخالفة لا يبتني ولا يعتمد والعفو الحتمي لا يتوقف على صحة الدعوى بل يكفي فيه استقلال العقل بقبح المخالفة وتعريض النفس على الذم واستحقاق العقاب وان يخرج عن المقابلة وتمام الكلام في محله واما الاشكال الثاني فلما مر عند ومن ثمة حكمنا بالبراءة في كلا قسمي التخيير ولم نفرق بين شرعيه وعقليه ونوهم جريان ما ذكرنا في التخيير العقلي في المتباينين بدفع ان ترك الصلوة الجمعة مثلا ليس معلوم الحرمة حتى على تقدير ترك الظهر بل على تقدير ترك الظهر ايضا فيجوز تركهما عند الاتيان بالظهر بقي الكلام على البراءة بحسبما ذكرت وهو منا فلا احتياط في المتباينين فيما ذكرناه اذ من الوضوح بمكان ان عنوان صلوة الجمعة غير معلوم تعلق الخطاب بها بخلاف عنوان الصوم فتعلق التكليف هنا غير متحد الى معلوم ومشكوك بخلافه هناك

توضيح وان كان لا يخفى عند هو ان في المتباينين ليس الا خطاب واحد فتعلق الخطاب واقعا في المثال المذكور اما بصلوة الجمعة او الظهر فكيف يمكن القول بان صلوة الجمعة على تقدير ترك الظهر يبين التكليف معها احتمالا ان يكون المكلف بذلك الترك هو الظهر وهذا بخلاف الصوم فان وجوبه سواء كان في الواقع تعيينيا او تخييريا قطعا لا سترة فيه ولا شبهة تعتريه في كونه عينيا لا بدليا او تخييريا جائز الترك الى بدل وان شئت فبادة تحرير في المقام وتغيير اسلوب في الكلام على وجه يتضح بالمرام

فنقول انه بعد ما تحقق في محله من تحكيم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على ادلة الاحتياط بما لا مزيد عليه وجب الاخذ بمقتضى اصالة البراءة مهما امكن ولا يجوز العدول عنه الا لمانع هناك يمنعنا عن الاخذ بمقتضاها وليس المانع عن الاصل الا معارضتها بمثلها فان قضية التعارض تساقطهما فيكون المرجع ح قاعدة الاحتياط ومن هنا قلنا بوجوب الاحتياط في المتباينين فان جريان اصل البراءة بالنسبة الى كل من الفردين من حيث هو غير ممكن لكن لما كان معارضا بجريانه في الفرد الاخر حصل التساقط ووجب الرجوع الى قاعدة الاحتياط للسلامة عن المعارض ويجب الاخذ به مع السلامة عن المعارض واما لا فرق في ذلك بين ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فلو فرض امكان جريان اصل البراءة فيه ولو على بعض التقادير بحيث يسلم عن المعارض وجب العمل بمقتضاه وح فمن البين ان جريان الاصل في الصوم على بعض التقادير سليم عن المعارض حسبما بيناه وتوهم ان الاصل عدم وجوب البدل على تقدير فعل الصوم فيكون معارضا لتوهم بادد لانتفاء الشك حينئذ اذ ما نريد بالصوم الذي هو واجب على اي حال فلا يجري الاصل وهذا واضح لا غبار عليه كالاغبار على عدم تاثير هذا النحو من التوهم في المتباينين فيجري ما نرى على هذا التقدير في كلا الطرفين فان عمل بهما فهو والا حتياط المقصود وان عمل باحدهما تعيينا دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وان عمل به مخيرا فلا دليل عليه لان دليل الاصل يقتضي العمل به تعيينا لا تخييرا فافهم وبالجملة فالمناط في تشخيص مجرى الاحتياط بالكلية هو ان مناط جريان اصالة البراءة لكان التعارض وحيث كان مانع من جريانها في التخيير الشرعي حكما

ناشئ من عدم الندب

بالبراءة الغاصبة بالتخيير فالغير واحد من الاعاظم الاعلام فتدبر ولا تغفل وضمنها ما لوداران الامر بين الوجوب الغيري والكفائي
قال بعض المحققين بما للاكثرين بان مقتضى الاصل العملي بقضاء القاعدة الاشتغال وعن صريح اخرين خلاف ذلك عملا باصالة
البراءة وقد تقدم ما تقدم في التدداران المتقدم من الوجهين وان المختار وهو الثاني فلسنا بصدد تمام الكلام في
المقام حرفا بحرف فلا تطيل بالاعادة نعم في المقامين سؤال بل اشكال وهو ان مقتضى الحكم بالتخيير في المقام الاول والكفائية في المقام الثاني كما
ذكرت اذ في المقامين اصول محكمة يقتضي خلاف مقتضى البراءة وهي في المقام الاول اربعة اصالة عدم سقوط التكليف بالفرد المعين
بسبب الاتيان بما هو مشكوك البدلية واصالة عدم بدلية الشيء المشكوك فيه واصالة عدم تعلق الوجوب به واستصحاب
التكليف الثابت عند الشك في سقوطه بالاتيان وفي المقام الثاني اصلان اصالة عدم سقوط التكليف بفعل البعض واستصحاب
التكليف بعده وهذه الاصول محكمة على اصالة البراءة لكون الشك فيها مسببا عن الشك في البدلية والمشكوكية
المقرر في محله تقديم الاصل الجاري في السبب على الاصل في المسبب فلا معنى لاجراء اصالة البراءة في المسئلتين والجواب عنه
تارة بالنقض باجزاء الواجبات المركبة وشرائطها فان مقتضى استصحاب التكليف هو بقاءه بعد الاتيان بالفاقد للجزء المشكوك
في جزئيته كالسورة مثلا وكان الاصل عدمه كونه ناقصا مسقطا للتكليف فما هو جوابهم هناك فهو جوابنا هنا حرفا بحرف ولا
يذهب عليك ان هذا النقض انما يتجه على من فرق بين المقامين بجريان البراءة هناك واجرى البراءة هناك وحكم بوجوب الاحتياط هنا اعتمادا
على هذه الاصول واخرى بالحل اما عن اصالة عدم سقوط التكليف في المقام الاول فبانه لا مجرى لها بعد ما عرفت من جريان
اصل البراءة لا نحلال العلم الاجمالي بنحو اما علم تفصيلي او شك بدوي كان تحصل ذلك رجوع الشك في اصل التكليف بالواجد الى
يقتضي بغير مجرد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فتدبر جيدا لا يكون تكليف بالمشكوك راسا حتى يكون مجريا لمثل هذه الاصول
وقع محل منعا قال ان العيني والتعيين ليسا من الامرين شرعيين لعدم سقوط التكليف حتى يجدي استصحابه في اثباتهما فتدبر
ذلك بالاصول بالنسبة اليهما مشكلة التي قد اتفقت كلمة المحققين على عدم اعتبارها واما عن استصحاب الوجوب بعد اعتباره
عندنا بعد اختيارنا تبعا لاعاظم المحققين عدم اعتباره الاستصحاب بالنسبة الى الشك في المقتضي فهم الامر على الاكثرين القائلين
باعتباره ملخص وضمنها ما لو داران الامر بين الوجوب النفسي والغيري ظاهر المحكي عن بعض الافاضل بل صريح جواب الوجوب الغيري
مطابق للاصل لسلامة اصالة عدم وجوبه حال عدم وجوب الغير عن المعارض وقد عرفت معارضتها باصالة عدم ملاحظة مصلحة
الغير التي بتنقيحها الوجوب الغيري صدقوعذرا بانها معارضة باصالة عدم ملاحظة النفس التي اقتضاها الوجوب النفسي وانك
فساد دعوى ان ملاحظة مصلحة الغير تحتاج الى ملاحظة نفس الغير والاصل عدمها فيقع التعارض بين هذين وبين تلك
الاصلين فلا اصل سليم في البين وذلك لجريان مثله في الوجوب النفسي فان ملاحظة النفس ايضا تحتاج الى ملاحظة النفس والاصل
عدمها هذا مضافا الى ان تعدد مفاد هذه الاصول واكثرها لا يجدي شيئا في مقام التعارض كما نبهنا الامام فالاصل المذكور
الذي اقتضى الغيرية سليم على كل حال هذا غاية مرام الفاضل من محكي كلامه وفيه ان بنى على كون الاستصحاب من الاصول
ثبت حجيته بالاخبار فلا ينبغي الشك في عدم اعتبار مثل هذه الاصول راسا لكونها اصولا مثبتة والغيرية والتعيينية ليستا من
آثارها الشرعية وانما هو ما يستفاد من الاخبار دون تلك الآثار عليها واما الآثار العقلية والعادية فمن الواضح انه لا يكون جعلا بيد الشارع
فلا ينهض اخباره في نفيها واثباتها على ما تحقق في محله مما لا فرق عليه وان بنى على حكومة مثل هذه الاصول بالاصول العقلية
الا فقد بين فيما مر ان الكلام لهذه الاصول وقع في محل لعدم تقاوم الحالين بين الآثار الشرعية وغيرها الا انه قول مهجور لا يشك
في فساده بحيث يجل شأن الفاضل المذكور من ان يكون ذلك مراده بل انه ذيل كلامه المحكي من ان اكثر مخالفة الاصول واحد
الطرفين غير معينة شاهدة قاطعة على موافقة المشهور من كون مجرد الاستصحاب من باب التعبد لا من جهة الكشف عن الواقع والطريقية
البتة كما هو لازم ما اعتباره من باب الظن اذ لا يبقى الاكثر به والتعدد بناء على ذلك مفيد غاية الفائدة لدخول اكثر في الامارات
التي يجعل التعاضد بها بالتعدد بالقائهم وبالجملة لا وقع لاعمال شيء من هذه الاصول العدمية في اثبات الاحكام ومن ثمة لم يعهد
ذلك من العلماء الاعلام نعم جرى ديدنهم باعمالها في مباحث الالفاظ في مقام اثبات الوضع وقد اكثروا بحثها في مقام تعارض
الاحوال كما لا يخفى على من مارس كلماتهم وراجع وتتبع واعمل الذي اودعنا فيما ذكرنا فيه غفلة توهم ان تشبثهم بها هناك لبنائهم عليها كما
الظن بحيث اثبات مدالبل الالفاظ وان كان ذلك عندنا محل نظر بل منع والكلام فيه موكول الى محله هذا كله بالنسبة الى الاصول

التي

فى تدافع الاصلين وتعارضهما وتساقطهما مع الوجوب بعضها بعض

التى ادعى التعارض بينهما واما نفس اصالة عدم الوجوب التى اعتمد عليها فى اثبات ما ادعاه فلا باس بها لاستقرار طريقتهم على التمسك باصالة العدم فى نفى الاحكام الشرعية المشكوكة بل ونفى الاحكام الوضعية كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وممارسة ومن ثمة بنينا على حجيتها بالخصوص من باب بناء العقلاء على نحو مقرر فى محله وح فلو كان الاصل المذكور سليما عن المعارض كما هو كذلك كان الامر كما ذكره الا ان الوجوب الغيرى بعد حادث من الحوادث والاصل عدمه فيقع التعارض بين هذين الاصلين ولا نعنى بالمعارض لاصالة عدم تنجز الوجوب الغيرى حتى يصح ان يقال انه لا يكون معارضا للاصل المذكور كما انه انما اجراء حال عدم وجوب الغير ولا معارضة لدى ذلك الحال للغرض عدم وجوبه لو كان غيريا بل الوجوب الغيرى حادث من الحوادث مجعول بجعل الاحكام ولو شعا كما ان بين الوجوب النفسى الا ان مصلحة الغير ومصلحة النفس فى المقدمة ح فلو شك فكون الحادث المعلوم اجمالا من قبيل الاول او الثانى لم يصح اثبات احد الطرفين بالاصل بجريانه بالنسبة الى الطرف الاخر كما فرق فى ذلك بين طرفى الشك قبل وجوب الغير وبعد لو ضح بزيادة تحقيق فى المقام هو ان المقرر فى المنتقح كون الوجوب الغيرى وجوبا معلولا لا ارشاديا كما غيره ذلك مما يأتى من ظاهر بعض العبائر وح فمن المبرهن فى محله ان اجراء الاصول فى اللوازم فرع جريانها فى الملزوم ولو بحصول التعارض بالمثل فمع امكان جريان الاصل فى الملزوم لا وقع لجريانه فى اللازم اذ ليس اللازم مجعولا مستقلا بل بمجعل يجعل ملزومه والى ذلك نظر كلام الشيخ الرئيس ليهنئا وما جعل الله المشمشة مشمشة بل خلقها وعليه ابتنى بناء تقديم الشك السببى على الشك المسببى وان كان لنا فى اطلاق ذلك كلام ليس هنا محل ذكره **والحاصل** انه لا وقع لجريان الاصول فى اللوازم ابتداء بل لا بد اولا من ملاحظة حال الملزوم بجريان الاصول فى اللوازم ابتداء بل لا بد اولا من ملاحظة حال الملزوم من حيث اجراء الاصول فان امتنع ذلك منه لكان المعارض صح اجراءها فى اللوازم فانكشف بهذا العنوان من الجمع بين الملزوم واللازم فى اجراء الاصل مثل استصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك فى طهوريته وعدمها فان الاستصحاب الجارى فى الطهارة بالنسبة الى الثوب لا اثر له فى الطهارة بل الاثر فى النجاسة وهذا هو السر فى تقديم الاصل الجارى فى الملزوم على الاصل الجارى فى اللازم لكان اللازم غير منفك وجوده عن الملزوم واما اذا كان اللازم حادثا كما فى الوضوء فى وجوب التطهر عند دخول الوقت المعلوم اجمالا بوجوبه عند دخول الوقت او وجوبه عند الغسل فى الجنابة فلا وجه لملاحظة حال الملزوم وهو وجوب الغسل لا معنى لاستصحاب عدم وجوب تطهر فلا يلتفت اليه خلافا لغير واحد حيث يحكمون بالتعارض بين اصالة عدم الوجوب وبين استصحاب الجنابة واذ قد عرفت ذلك ظهر ان الوجوب الغيرى بنفسه ليس مجرى شئ من الاصول ما دام الاصل فى ذلك الغير كالصلوة الواجبة للغسل مثلا معارضا بالمثل اعنى اصالة عدم وجوب كل الصلوة كان الاصل فى اللازم الذى هو الوجوب الغيرى جاريا بلا معارض بخلاف ما اذا تعارض الاصلان فى الملزوم كما فى المثال فانه ح فتدبر وجرى ما ذكرنا القول بانتفاء الوجوب الغيرى **فان قلت** اصالة عدم وجوب الشئ المشكوك نفسا معارض باصالة عدم وجوب الغير الواجب لم يبق اصالة عدم وجوب الغيرى بلا معارض لابتلاء ما فرض سلمه معارضا لها بغيرها **قلت** اصالة عدم وجوب الغير الواجب المشكوك مبتلى بمعارضة اصالة عدم الوجوب الكلى كما عرفت فلا قابلية لها لمعارضة اصالة عدم الوجوب النفسى لسقوطها بذلك المعارض **فان قلت** ان ابتلاء ذلك الاصل بمعارضة المثل غير قادح فى معارضة الاصل لاصالة عدم الوجوب النفسى لانتفى ذلك اعتضادا باصل يا صل وهو غير مجد لان باب الاعتضاد مسدود فى الاصول وقد مر فى كلام الفاضل المذكور الاشارة الى ذلك حيث قال انا نرى كثيرا مخالفة الاصول غير معدودة شيئا فى مقام التعارض فلا وجه لجعل احدها اخا صد طرفى المعارضة اصالة عدم وجوب الشئ سليما عن المعارض وجرى ذلك واضح لا يكاد يخفى بناء منه على اعتبارها من باب التعبد واذا سقطت تلك الاصول لاجل المعارضة بقى اصالة عدم الوجوب الغيرى سليما عن المعارض فلم قلت انها معارضة باصالة عدم الوجوب النفسى **قلت** عدم افادة تعدد الاصول فى احد الطرفين شيئا مسلم الا انه غير مفيد فى المقام لانا نجرى ذلك فيما لو كانت الاصول كلها فى مرتبة واحدة بحيث يكون كل منهما فى عرض الاخر بان تكون من محتملات الخطاب المعلوم بالاجمال ومن الواضح ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل حيث لم يكن اصالة عدم وجوب الغسل نفسا فى عرض ذينك الاصلين اذ ليست من محتملات الخطاب المتعلق بالصلوة اصلا فلا معنى لسقوطها لاجل المعارضة بسبب العلم الاجمالى الناشى من ذلك الخطاب وبالجملة العلم الاجمالى الحاصل من الخطاب المتعلق بالصلوة دائر امره بين احتمالين احتمال وجوب الصلوة الواجبة للغسل واحتمال وجوبها مطلقا وليس فى مرتبتهما احتمال وجوب الغسل نفسا بديهة نعم علم اجمالى اخر حاصل من الخطاب المتعلق بالغسل دائر بين وجوب النفسى ووجوب الغيرى فيشتبه الحال بسبب ذلك العلم الاجمالى هذا تمام الكلام بالتنبيه الى اصالة العدم واما اصالة البرائة

فى ذلك الغير جاريا واما اذا كان الاصل مع

على الوجوب

عن الوجوب النفسي فقد يتوهم انه لا يجري لها بين عم معارضتها باصالة البراءة عن الصلوة مع الغسل الا ان توهم لا يلتفت اليه بعد الفحص عن كون الاصلين في مرتبة واحدة ليس حال اصالة البراءة حال اصل العدم فان مؤداها انما هو نفي التكليف فلا يتبين والحرج على وجوب الغسل قبل وجوب الغير المحتمل كونه واجبا لاجله سوى نفي وجوب المنفي بمعنى عدم ترتب اثاره واما اثبات الغيرية فلا تنهم لاثر لاصالة البراءة بعد دخول وقت الغير اذ هو واجب قطعا اما الغسل واما غيره فيلزم الاثبات بلا محال احدا على عن الخاص القطعية العامة وهل يجب تقديم على ذلك الغير ام لا بل يتخير بينه وبين ما اخره عنه وجهان مبنيا ما هو المختار في المقدمات بين التخيير والتعيين من البراءة والاحتياط لان المشار اليه هناك من التردد بين المذكى وحيث اثر لو كان واجبا نفسيا كان مخيرا بين التقديم والتاخير هذا كله فيما لو كان الدليل الدال على وجوب الواجب المشكوك تعبديا فلو كان وجوب الغير توليديا بان كان الواجب النفسي وجب الاخذ باطلاق ما عرفت انفا من ان اطلاق طلب الشئ اي عدم تقييده بشئ او حال مؤذن بوجوبه على كل حال لازم ذلك هو كون وجوب المشكوك غيريا نفسيا الا تنفاء غيريته وجوبه بتقييد ذلك الاطلاق الذي لما عرفت اثر خلاف الاصل الموصل هذا تمام الكلام فيما نحن فيه بالمقام الثالث الشبهة الرابع فلا خلاف انا الاصل في الامر بعد كونه انما على الوجوب الذي هو المعول عند فقد القرائن هل هو الوجوب النفسي او التعبدي على قولين وقد يعرف الاول بانه علم يحصل مصلحة في شئ والثاني بما لا يعلم منه ذلك وليس بمجرد لا تفاض الاول عكسا والثاني طردا بكثير من الموصلي كوجوب السعي الى الغسل حال الاحتضار وسواد الثوب ونحو ذلك فالتعريف بالاول بما لا يوقف سقوطه على قصد القربة وبالثاني بان الذي لا يكون الداعي فيها يجاب التعبد والاطاعة بل يكون الغرض والداعي منه حصول مطلوبه في الخارج باي نحو اتفق وعلى اي وجه تحقق كما في اداء الدين وتكفين الميت وغير ذلك والثاني بما يتوقف سقوطه على ذلك وبالجملة ما يشعر ظاهر تحقق الامتثال به بنية القربة باي معنى فسرت من الاخطار بالبال او الداعي او المحركة الى متعلق الفعل من المكلف كما هو المحقق او غير ذلك كما في الحاشية والحق وغسل الميت ونظائرها ضرورة انه ليس الغرض من هذه الافعال وقوعها في الخارج كيفما اتفق بل الاتيان بها انما يقصد الامتثال على وجه يكون داعيا لمولى بحيث لا يشوبه شئ من الدواعي الاخر ومن هنا يأتي الاشكال في صحة غسل كثير من امواتنا هذا الزمان بل سائر الازمان الذي يباشره الفساق الذين لا ينهاهم المعاد ولا نفسهم لذلك جاءنا اياه صنعتهم وعادة الامر معيشتهم كسائر الصنائع نوجههم بها ملون معروفي الاجرة زيادة ونقيصة بحيث يطمع ان الداعي لهم الى مجرد الفعل منهم ليس الا تحصيل ذلك الاجرة حتى لو علموا انتفائها امتنعوا من المباشرة وان هذا من العبادة التي اعتيد بها ان لا يشوب الداعي فيها بشئ من الدواعي وكيف يكون مسقطا للتكليف ومبرئ الذمة وصنع بعض المتفطنين الاشكال من جعل الاجرة على بعض المقدمات ونحو ذلك من الحرف والحيل بزعمهم حصول قصد القربة بمجرد ذلك لا يوجب الخروج عن النفس كون كيف ولو فتش عن داعي ربما لم يك ناويه هو امتثال امر المولى اذ ليست النية تلفظا به باللفظ بل هو امر معنوي لا يحصل هذا العمل الصوري الذي ليس له في الحقيقة معنى والحاصل ان الناظر في الادلة يشهد بانه لا محيص عن كون الداعي لفعل ما هو اجنبي عن امر المولى وان ذيع منه من الحرف ما ذيع واصطنع من الحيل ما اصطنع فعلما يتوقف صدوره على داعوية الامر كما يتوقف ذلك بما شرة اهله وصواحبه بينه ومع ذلك فقد جرى بديدنهم واستقر عليهم خلفا عن سلف على الاكتفاء بذلك والغض عما هنالك وقد استرسح السيد المرتضى ومن ارتضاه مقالة من انكار وجوب النية فيه بل هو عندهم كسائر الواجبات التوصلية معللين بانه ليس الغرض منه الا تنظيف بدن الميت لكن لا يبعد دعوى نهوض الاجماع المحقق حجة على الاداة ان بطلان نحو الاشكال المتقدم على الاعمال بتوسط الامر به قصد القربة بحيث يتم المباشر والمتسبب فيكتفي بقصد المباشر ان لم يكن غافلا بقصد المتسبب الذي من شانه ان يكون ذلك من غير داعي الامر وح فلا يقدح كون داعي خصوص المباشر امر دنيا بالمجاز الاشكال انما يأتي بناء على اعتبار وقوع المتسبب من خصوص المباشر واما اذا قلنا بعدم وجوب ذلك مكتفيا بما يقع عن المتسبب فلا يبقى الا اشكال ان نظير امر المباشرة في الواجبات الكفائية اذا الظاهر وجوب ايجادها في الخارج مباشرة او تسبيبا ودعوى انحصار امر الوجوب بالمباشرة وكون التسبب مسقطا لا مصداقا لما هو الواجب على الناس كما قيل بتنضيد الجنود على ظاهر الخطاب مدفوعة بعد تسليم ظهور الخطاب بان الغرض من ايجابها على الناس هو تحققها في الخارج وانما يسقط بفعل الغير اجزاء وغيره لم يكن لاعتبار المباشرة فيها معنى بل يكون الغرض حاصلا فيكون الواجب هو الايجاد باحد النحوين لسانا لهما في حصول الغرض الباعث على التكليف وهذا نظير ما مر من الحلي في المشتري من مورد الخطاب بالمعنى المعاملي

في ان الاصل في الاوامر هو الوجوب النفسي التعييني التعييني

المستنبط مع ان دليل وجوب الكفائي انما هو الاجماع والضرورة ودليل العقلي في بعضها والبين في شيء اختصاص بالمباشر فيها
امكن التوسع في اصل الايجاد فلا عرف في التوسع في الغرض المعتبر فيه والحاصل ان حال الغرض كحال الوجوب في عموم التسبب فيهما
جدا ينبغي ان يشكل في القبول لو لم يكن الاجماع على خلافه في امثال المقام مما لا يخفى كما لا يخفى على البصير المتدرب وكيف كان فالمشهور
المعروف بين المحققين انما الذي يقتضيه الاصل هو الوجوب التوصلي وذهب شرذمة الى اقتضائه الوجوب التعبدي واختاره
صاحب المعالم وبرهن عليه على ما حكي عنه وتحقيق الكلام يستدعي التكلم في المقام ثارة في الاصل اللفظي واخرى في الاصل العملي وثالثة
فيما يستفاد من عموم ادلة الكتاب والسنة فهنا مقامات **الاول** فادعى بعض الافاضل من ارباب القول الثاني مطابقة الامر
اللفظي لما ادعاه واستدل على ذلك بوجهين **احدهما** ان الامر ظاهر في اتيان المامور به بداعي الامر كما قد يتضح حاله بالمقايسة
على اعتبار اصل القصد كما ان ظاهر الامر بفعل الطلب الفعل الصادر على وجه العمد والقصد بحيث لا يندرج فيه الفعل
الواقع من غير قصد شعور كما اذا وقع على وجه الغفلة او حال النوم او غير ذلك وان قلنا في التوصليات بكونه مسقطا للتوجه
نظرا الى حصول الغرض كذلك بكون ظاهره هو الفعل الصادر بداعي الامر وكالفارق بين المقامين من حيث ظهور اللفظ في ذلك
والثاني ذم العقلاء للعبد الاتي بالمامور به لغير داعي امر المولى من باب الداعي النفساني لو اطلعوا على سريرته ومضمره
وفي كلا الوجهين نظر **اما الاول** فلمنع ظهور الامر في ذلك ضرورة انتفاء ما هو جزء تام داعي استناده الى
الوضع بحيث يكون مجازا في الواجبات التوصلية باسرها التي اكثر من ان تحصى فضلا اوضح من ان يبين بل الظاهر عدم التزام ذلك
واذا اراد غير ذلك فلا بد من اسباب الظهور شيئا فشيئا لبيان واتى فيها سر اعتبار القصد ففي غير محله او وضح الفارق من
وجود القرينة العقلية هنالك المنتفية فيما نحن فيه لان اعتبار القصد في الواجب ليس لظهور اللفظ فيه بل لحكم العقل بامتناع تعلق
الطلب بما ليس بمقدور ومن الواضح ان ما ليس بمقصود ليس بمقدور بل وضوح كون القصد من شرائط الاختيار ومن البين
انتفاء حكم العقل بما يقتضي اعتبار قصد الامتثال فيما نحن فيه لعدم المقام بمقام ظهوره في القصد بشهادة القرينة القائمة هنا
غالبا من الكلام وشطط من الاوهام **واما الثاني** فان كان المراد منه اثبات ملاك الظهور كما صنعه صاحب المعالم في مقام
اثبات ظهور الامر في الوجوب نظرا الى ان الظهور امر وجداني لا يدل في اثباته من النظر فيه اثاره كما هو دين المحققين حيث يثبتون
الشيء بانتفاء لازمه كما يمشي عليه السلف من العلماء وغير ذلك فيرد عليه ما تقدم من منع كون ذم العقلاء مستندا عن ظهور الكلام
في وجوب التعبد كيف وقد عرفت ان سببا من اسباب الظهور غير موجود فكيف يدعون من غير سبب وان اراد بيان وجه اخر
في اثبات مدعاه بعد التنزل عن دعواه من ظهور اللفظ كما هو ظاهر المقايسة فيكون حاصل الدليل ان الاتي بالفعل لغير داعي الامر
انما كان ممتثلا لما اقتضاه حال اللفظ بحيث لا يكون عاصيا في الحقيقة الا ان مذمة العقلاء قاضية بكونه في حكم العاصي فيحتج
على المكلف باتيان كل ما امر به بقصد الامتثال الا ما خرج بالتخصيص للنقض عن العصيان الحكمي المنكشف بذم العقلاء فيرد اولا
منع الصغرى لعدم ثبوت ذمهم بعد الاتيان بالمامور به وان كان لغير داعي الامر **وثانيا** منع كون المذمة بعد تسليمها مانعة
بحيث توجب الزام المكلف بل اقصاها المذمة التنزيهية فتوجب استحبابا باتيان المامور به على وجه الامتثال وقد تحقق في محله
ان الاحكام العقلية ليست خمسة عند المحققين على طبق الاحكام الشرعية **وثالثا** بعد التنزل وتسليم كونها مخيرة فيقتضيها
الكشف عن ذم الفاعل لسوء سريرته دون الفعل وحاصل وجه الذم على العبد دون الفعل الصادر منه تظير ما قالوه في ذم المتجري
فلا يدل على وجوب الاتيان الفعل بداعي الامر كما لا يدل ذم العقلاء هناك على حرمة المتجري به **ورابعا** بعد الغض عن
جميع ذلك وتسليم كون المذمة على الفعل دون الفاعل فغير منتج ما هو المقصود من اثبات الوجوب التعبدي اذ غايته وجوب
تحصيل الامتثال والاتيان على العبد بعنوان فاعلي على وجوب اصل الفعل وهو امر اخر وراء اشتراط سقوط التكليف بقصد القربة
بعد تسليم عدم مساعدة اللفظ عليه وهذا الجواب سار في جميع ادلتهم من العقل والنقل وقد اخذه بعض المحققين في الهداية جوابا
عن ادلتهم التعبدية وسيأتي تمام الكلام فيه انشاء الله فتلخص من جميع ما ذكرنا انه لا محصل لدعوى اقتضاء الاصل اللفظي الوجوب
التعبدي وفي قبال تلك الدعوى دعوى اقتضاء الوجوب التوصلي كما عن غير واحد تمسكا باطلاق الامر عما منهم ان الشك في
اعتبار قصد القربة في الحقيقة شك في تقييد الامر بها فمقتضى اطلاقه عدم اعتبارها والاكتفاء باتيان نفس المامور به
ولو لغير داعي الامر وهي ايضا فاسدة بحيث يستنكر عنه مزاولة في حظ من هذا اللغو يبادر في المقام لان الاستناد الى الاطلاق
في دفع التقييد انما يصح بالنسبة الى القيود التي يصح تقييد المامور به بها كالطهارة بالنسبة الى الصلوة مثلا واما القيود

الذي لا يعقل كون المأمور به معتبرا بها وهي التي لا تحقق لها اصلا في الخارج الا بعد الامر فلا يتسع الاستناد الى اطلاق
الامر مع ذلك لاستلزام تقدم الشيء على نفسه لان المفروض ان وجودها فرع وجود الامر لكونها منتزعة عنه فاخذها
قيدا في المأمور به يجعله الموضوع الذي هو متقدم رتبة وطبعا على الحكم مقدرا ذهنا وخارجا مستلزم لتقدم الشيء الذي هو
الحكم على نفسه من البينات ما اخر منه من قبيل الثاني دون الاول ضرورة كون القربة من القيود التي لا اعتبار بالمأمور به الا
بعد انضمامه بالوجوب فالشيء ما لم يكن واجبا لا معنى لحصول القرب به ولا لاعتباره قيدا لان وجودها متفرع على تحقق الوجوب
ومتاخر عنه رتبة ومن الواضح تاخر الحكم عن الموضوع فلو جعلنا ذلك الموضوع مقيدا بحصول القرب به لزم تقدم الوجوب
على نفسه ان شئت قلت ان المقابل بين الاطلاق والتقييد بقرة استحالة تقييد المأمور به بالقربة ضرورة تاخرها عن الامر
امتنع دفعها بالاطلاق وبعبارة اخرى تقييد المأمور به بشيء انما يصح اذا كان المأمور به في الخارج صالحا لانضمام ذلك القيد
وغير معقيد كما في قولك اكرم انسانا واعتق رقبة فان كلا من الرقبة والانسان يصح انضمامه الى المؤمنة والكافرة والاسود والابيض
مثلا قبل تعلق الامر بالاكرام والعتق فاطلاق الامر يتمسك به على عدم تقييد شيء منهما بشيء منهما وظاهر القربة بالمعنى
الذي يصح تقسيم المأمور به قبل الطلب اليه بالوجوب الى متصف بها وما لا يتصف بها نعم الذي يصح تقييده بها انما هو الواجب بوصف
الوجوب لعدم انفكاك الامر الى واجب بقرب وواجب لا يحصل به القرب وبهذا يتضح فلاة الاطلاق في مقام دفعها كالاثر في المثال المتقدم
المذكور بالنسبة الى الاوامر التي حادثة بعد الطلب بالعتق والاكرام ونحوهما ضرورة عدم تحققها في الخارج قبل الامر وبهذا يحصل
ما ذكرناه بعبارة مختلفة توضيحا للمرام وكشفا للقناع هو انه لا يعقل اخذ القيود المنتزعة عن الاحكام في موضوعاتها كالامر في
القيام فيدا في المحكوم عليه بالوجوب مع انه قائم لاستلزام المحذور المذكور الذي قد يعبر عنه بانه دور ان لم يكن هو الدور المصطلح عليه عند
ارباب المعقول الذي هو عبارة عن توقف احد شيئين متغايرين بالعنوان منفهوما على ما يتوقف عليه الاخر كتوقف الاعلى بالعكس
الذي لا مرية في المقام سوى تقدم الحكم على نفسه والامر سهل بعد ثبوت ما هو المناط في استحالة الدور الذي ليس هو الا تقدم الشيء
على نفسه هذا والعجب من خريط هذا الفن صاحب الهداية كيف حاما حول الاطلاق في المقام واثبت بذيله لاثبات ما رامه
فتحصل مما حررناه وحققناه ان ليس في المقام اصل لفظي يمكن الاستناد اليه ضابطه واغتنم **المقام الثاني** في الاصل
العملي وتحقيق ما هو مقتضاه في المقام **فنقول** ربما يقال بل قيل ان حال الشك في اعتبار قصد القرب كحال سائر الشرائط
فما في هذا الخلاف المقرر هناك من حيث جريان اصالة البراءة والاحتياط فلازم اختيار القول بالبراءة هنا اختيارها هناك
ومقتضاه الوجوب التوصلي كما ان اختيار الاحتياط فيرى بالوجوب التعبدي وفيه ان الخلاف المقرر هناك انما هو بالنسبة
الى الشرائط الراجعة الى نفس المأمور به وقد عرفت انفا بما لا مزيد عليه عدم تعقل اخذ قصد القربة شرطا في المأمور به فيفارق
سائر الشروط من هذه الجهة فلا معنى لجعله من جزئيات تلك المسئلة وبعبارة اخرى قصد القرب انما هو من القيود المعتبرة
في الامتثال دون المتمثل به كما هو مقتضى الشرائط التي مضى شطر من الكلام فيها من حيث الاجمال والاصل وعدمه ففي هذا القبيل من
القيود التي لا يعقل اخذها في المأمور به شطرا وكشرط لا مسرح للتمسك بالاطلاق فالمرجع هو الاصل فهل المقام مقام
البراءة او الاحتياط وجهان بل قولان **وجه الاول** بناء على جريان البراءة في اجزاء المركبات واضح اذ لا فرق بين شرط القربة
وغيرها فيما فيها هو الاصل حرفا بحرف **ووجه الثاني** هو ان متعلق التكليف في المقام معلوم لما عرفت
من عدم امكان اخذ القربة قيدا في المأمور به فالشك في اعتبارها يرجع الى الشك في حصول الامتثال بعد العلم بالاشتغال وقد
انما يرجع الى اخر في الشرط لعدم تمكن المكلف منها بعد الاخلال بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمقيد فيقتصر على الاقل والمطلق
ويرجع زائدا بالاصل وانما هنا فليس المكلف به تقيدا بقربة غير معتبرة فيه قطعا حسبما عرفت وانما الشك في
حصول البراءة وعدمه بالاتيان بالذي خلق الامر به فعلا بعد منها وكما يصح كون الشبهة في المقام حكمية لان هذا الاشتغال
كما يجري في الشبهة الموضوعية مثل ما لو شك في الاتيان بصلوة الظهر مثلا كذلك يجري في الشبهة الحكمية التي بيانها على الشارع
كالمرة بين الظهر والجمعة فاندفع ما قد يتوهم من ان شرط القربة وان لم يكن معتبرا في المأمور به الا انا اعتبارها في تحقق الامتثال
انما يحتاج الى البيان من الشارع فاذا لم يكن دليل على اعتبارها فالمرجع هو البراءة العقلية كالوشك في التكليف بدوا ووجه الاندفاع
ان البيان قاطع للعذر الكافي في صحة المؤاخذة على تقدير فوت المأمور به اعم من البيان العقلي والنقلي ولا يتوقف على خصوص الثاني
والا لانجر القول بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات بين الاقل والاكثر وفي عدم حصول بيان المأمور به وانه الظهر مثلا او الجمعة وبعد

فى ان الاصل فى الاوامر هو الوجوب والاصل فى التعبد

الاتيان باحد المحتملين برفع العلم بالتكليف ولا يبقى العلم بتكليف يمكن القول فيه بوجوب الاحتياط مع عدم وصول البيان من الشارع وعدم العلم بالتكليف بعد الفحص بيانا احدهما **فالحاصل** انه بعد العلم بالتكليف تفصيلا واجمالا يجب بحكم العقل تفريغ الذمة سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية الا اذا انحل ذلك التكليف الى الاقل والاكثر والمطلق والمقيد عملا بما عرفت من الاشتغال وبعد ما عرفت انه لا انحلال مشكلا الى الاقل والاكثر ضرورة القطع بعدم تقييد المأمور به بغير القربة حسبما عرفت لا يحصل الا من القطع بالبراءة وتحقق الامتثال ولو بمراعاة ما يحتمل اعتباره فى صدق عرفا او شرعا وان شئت استوضحت المقال وقلت بالتكليف بما لم يتردد بين الاقل والاكثر ولكن شك فى تحقق الامتثال على بعض الوجوه دون بعض وجب فيه الاحتياط وانحكاما الوجه المتوقف عليه العلم بالبراءة مما يحتاج الى البيان لان البيان انما يتوقف على التكليف اذا لم يجر فى عدة الاشتغال واما اذا جرى فلا والمناط فى جريانها عدم دوران المكلف به بين الاقل والاكثر ومن هنا يعلم ان الحكم بالاشتغال هنا اولى من الحكم به فى المتباينين لان المكلف به هناك معلوم اجمالا وفيما نحن فيه معلوم تفصيلا هذا والمقام بعد يحتاج الى التأمل والمسئلة غير نقية من الاشكال لامكان ان يقال ان التكليف الثابت قد حصل الامتثال به بحكم العرف والعقلاء واحتمال اعتبار القربة يرجع الى الشك فى التكليف لا فى امتثال التكليف المعلوم وحتى يجرى فيه ادلة عدم الاشتغال والفرق بين هذا وبين دوران المكلف به بين المتباينين واضح غير خفى على مثلك فتدبر **المقام الثالث** فيما يستفاد من الكتاب والسنة من التوصيف بالتعبد وانه هل فيهما ما يمكن استفادة شئ منهما منه ام لا **فنقول** ربما يدعى كما عن غير واحد من الاعيان انه يستفاد من الكتاب والسنة ان الاصل فى الاوامر الشرعية هو التعبد والذى يمكن منهما استفادة ذلك منه امور **الاول** قوله تعالى حكاية عن اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة بتقريب اللام فى قوله ليعبدوا للغاية فدل على انهم ما امروا بشئ مما امروا به الا لغرض التعبد به على وجه الاخلاص المتوقف على قصد القربة فيتم المدعى لانتفاء الحصر المستفاد منها اصالة التعبدية فى الواجبات الالهية واذا ثبت ذلك فى الشريعة السابقة فيثبت فى هذه الشريعة ايضا لانتفاء الاستصحاب بعد عدم العلم بنسخها فيها او لقوله تعالى ذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالشابة التى لا تنسخ كما عن المحقق الخوانسارى فى مشارق الشموس وفى ذلك بانضمام كون المفعول بالمقدر بعض الاوامر فيكون الآية متضمنة لحجر المدعى غير متوقف اثباتها ضرورة انه لا اجمال لانكار عمومها اما الاول فلتصريحهم بان حذف المتعلق يفيد العموم ولكون الآية واردة فى مقام البيان بناء على الاجمال فلا محيد عن تقدير المفعول عاما فتضاء للحكم وادعى منها دعوى ان المستفاد على التقدير المذكور كون جميع الاوامر تعبدية وهو خلاف الاجماع بل الضرورة فان فرض ذلك ورود التخصيص عليه وهو غير ضائر وقد اشتهر انه ما من عام الا وقد خص وقد يناقش فى دلالة الآية بوجوه **احدها** ان دلالتها حسبما عرفت مبتنية على كون اللام للغاية وهو ممنوع بل هى هنا لام الصلة والتقوية الداخلة على المفعول به على احد اللامين فى نظائر الخ صحيح بالرضى وغيره **والمراد** بالعبادة هو التعبد والتذلل والانقياد على ما صرح به غير واحد من اللغويين وينادى بذلك تتبع موارد الاستعمالات كقوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم وقوله يعبدون ما لا يضرهم وما لا ينفعهم وقوله اعبدوا ما لكم من اله غيره وقوله والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها وغيرها من الاستعمالات كعبد الاسباب بالاخلاص فى الدين الموحد الخالص كما يشهد به تفسير اهل اللغة ففى مجمع البحرين فى تفسير قوله تعالى الا لله الدين الخالص اى الموحد الخالص ويشهد بذلك كثير من الايات كقوله انا انزلنا اليك الكتاب فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم وقوله قل انى امرت ان اعبد الله مخلصا له دينى وامرت لان اكون اول المسلمين وقوله قل الله اعبد مخلصا له دينى فاعبدوا ما شئتم من دونه ضرورة ان توحيد المتخذين الاولياء من دون الله بعد الامر بالعبادة على وجه الاخلاص فى الدين فى الآية الاولى وتاخر الامر بالاسلام عن الامر المتعلق بالعبادة على وجه الاخلاص فى الدين فى الثانية ومقابلة قوله فاعبدوا ما شئتم بقوله قل الله اعبد فى الثالثة مما ينادى بارادة التوحيد الخالص من الاخلاص فى الدين وح فمفاد الآية انهم ما امروا الا بالعبادة على وجه التوحيد فيكون حالها كحال نظائرها من الايات الآمرة بالتوحيد الناهية عن الشرك بالله وبذلك صرح المفسرون كما لا يخفى الطبرسى فى مجمع البيان وما امروا الا ليعبدوا الله اى لم يامرهم الله الا لان يعبدوا الله وحده لا شريك له فى عبادته فهذا مما لا يختلف فيه ملة ولا يسع فيه تبوك مخلصين له الدين اى لا يخلطون بعبادته عبادة سواه وقال القاسانى فى الصافى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين لا يشركون

وعن البيضاوي وما هو قريب من ذلك ومما يشهد بذلك مقابلتها بقوله حكاية عن المشركين ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
وتوهم ان الغاية هي الاصل فيه معاني اللام فمقتضى اصالة الحقيقة الحمل عليها مدفوع بالتنوية التي هي من المعاني المجازية لا يعبأ به
فان اصالة الحقيقة انما تفيد عند انتفاء القرينة واما مع وجود القرينة بل القرائن فلا يؤخذ بمقتضاها ومن البين اختفاء
الاية بما يصرف عن ارادة الغاية وهو قوله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فانهما معطوفان على قوله ليعبدوا وبمقتضى العطف
تكون العامل كما يفصح عنه سقوط النون عنهما ومن الواضح انهما ليسا غايتين لعبادتهم الامر بهما فلا جرم من حمل اللام
فيهما على التنوية والصلاح مقتضيه لتشريكه في العطف حمل اللام في المعطوف عليه عليها انتهى حذفا من استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد الذي ان بينا على جوازه فهو في خصوص اسماء الاجناس واما في الحروف ومعانيها فهما كما كان الوضع فيها عاما والموضوع له
خاصا ممتنع بل لم يقل به احد على انا لو فرضنا جوازه فيها انه فذلك غير مجد فطعا ضرورة توقفه على القرينة المنتفية في المقام
صدا مضافا الى انه بهذا يدعى ان وضع اللام عقيب الامر والارادة انوى شاهد على كونها للتنوية نظرا الى تفسيرها بها في مواضع
من نظائرها من الايات القرآنية كقوله تعالى وامرت لاعدل بينكم وامرت لان اكون اول المسلمين وبانه
ليذهب عنكم الرجس الى غير ذلك بل على ذلك نفس بعض التنويين انتهى فيكفي ذلك في الخروج عن مقتضى ظهور الوضع فالمتحصل من جملة
ما فتحناه انه لا دال في الاية عربي على اشعار على تعبدية الواجبات كيف ولو كان كذلك للزم تخصيص الاكثر اذ الاكثر الاوامر التوصلية
بل التعبدية في جنبها في غاية الندرة **ثانيها** ما ذكره المحقق الخوئي دام ظله في شرح العروة بعد ان سلك في الاستدلال
بالاية مسلكا اخر غير ما سلكناه واعتمد على خلاف ما بيناه حيث جعل تمامية دلالتها على كون اللام للتنوية انما منوط بان المراد من
العبادة هو مصطلح الفقهاء التي لا تنفك عن اعتبار قصد القربة في الواجبات فان مقتضى الاية بناء عليه حصر المامور به في العبادة
اجاب عنه بما لفظه ان اللام فيها للغاية وجعل الشيء غاية لشيء اعم من حصوله بنفسه كذلك الشيء اذا وقع بامر اخر لنوع عدة خاصة فيه
ان كانت المدخلية خفية وبعبارة اخرى كون الشيء غاية اعم من حصوله بما جعل غاية له من غير واسطة كما في الامر بالصلوة بالنسبة
الى حصول التعبد مثلا ومع وساطة امر اخر كما في الامر بمقدماتها فنقيح جعل التعبد غاية لتلك المقدمات نظرا الى حصولها
بنيتها التي هي الصلوة وحينئذ فكون التعبد في الاية غاية لما امر به لا يقتضي كونها واجبا تعبديا بعد عدم منافاتها للوجوب
التوصلي اذ من المحتمل ان يكون للوضوء والعبادة مدخل في جميع الواجبات التوصلية وان كانت مدخليتها خفية لا يعلمها الا الله والراسخون
في العلم ودعوى حصول القطع بعدم تلك المدخلية في بعضها فضلا عن كلها مجازفة بينة فتقدح من ذلك ان الاية قاصرة الدلالة
على المدعى من وجوب قصد القربة في كل ما امر به انتهى ملخص كلامه زاد الله في علو مقامه وقد تلقاه بالقبول صاحب الفصول
حيث قال قد ان كونه غاية اعم من حصوله بنفس المامور به كما في الامر بالصلوة او بواسطة كما في الامر بمقدماتها للقربة ما امر
الا بالعبادة وبين ما امر الا للعبادة فان الاول يقتضي حصر المامور به في العبادة دون الثاني فلا يكون لها دلالة على وجوب
قصد القربة في كل ما امر به الا على تقدير العلم بان لا مدخل لتجرد النوع عن العبادة ولو مدخلية خفية وهذا على تقدير حصول
العلم دون ما اذا عرف كما عرفت بلا دلالة الاية على المدعى بناء على جعل اللام فيها للتنوية وهو مما لا مناص عنه لما
عرفت من ظهور الشواهد عليها التي اعظمها عدم استقامة العطف بناء على جعل اللام بمعنى الغاية لاستلزام استعمال اللفظ في اكثر
من معنى وفيه **اولا** ان ظاهر الكلام بناء على جعل اللام للغاية حصول التعبد المجعول غاية بنفس المامور به الذي جعل الغاية
غاية له اذ لا مجال لانكار ظهور قول القائل ائتم الصلوة لعبادتي في وجوب الصلوة بحيث تحصل العبادة بنفسها لا بحصولها بامر اخر
نعم يحتمل كون المراد من الغاية امرا غير مجد بعد ذلك الظهور المسلم **فان قلت** دعوى كون المنشأ ظهور الكلام في ان
الغاية بنفسها حاصلة بنفس المغيى من غير واسطة غير مسموعة ضرورة عدم تفاوت الحال في صدق الغاية بين حصولها بنفس المغيى او بواسطة
الغير وسبب الظهور اما الوضع او الغلبة وليس شيء منهما موجودا في المقام كما لا يخفى **قلت** منشأ الظهور انما هو اقتضاء الحكمة
فان الاتيان بناء على ما ذكرناه معلقة للحكم الشرعي وهو الوجوب التعبدي المستلزم لاعتبار قصد القربة في الواجبات بخلاف
ما لو جعلنا الغاية لانتفاء تلك الفائدة كما هو واضح فلا بد من حملها على الاول حذرا من لغوية الكلام **فان قلت** ان
تعليل الحكم بما لا يفيد حكما شرعيا يتعلق بالعمل لا يوجب اللغوية والخلو عن الفائدة والا لزم لغوية كثير من العلل الشرعية التي
لا يترتب على الحكم مدلولها وجودا وعدما التي يعبر عنها بالحكم الشرعية كما في تعليل غسل الجمعة بوضع ارواح الاباط ووجوب العدة
حفظا من اختلاط المياه والقصر في السفر تخفيفا عن المشقة والتعب وغير ذلك **قلت** نعم الا ان النزاع في البين بنا على ما عرفت

الاصل

الاصل فى العلل الشرعية فان كان مقتضاه بيان الحكمة كان ذلك منه وجيها الا انه ليس كذلك فانا نظهر منها العلية ولما انجر الكلام الى هنا فلا باس بهج عنان القلم الى الفرق بين العلة والحكمة وبيان وجه ما استثناه من مسالك العلية فى العلل الشرعية على وجه يرتفع به الاجمال ويتضح به حقيقة الحال من غير بسط مورث للملال. **فنقول** ان العلة اما كان علة للحكم المدلول عليه بالكلام بحيث يدور معه اثباتا ونفيا فانه يقتضى تخصيص مورد الحكم ان كان اللفظ الدال عليه عاما بحسب الدلالة اللفظية كما فى قول القائل لا تاكل الرمان كل حامض فان مقتضى تعليل الاكل بالحموضة تخصيصه بالافراد الحامضة من الرمان واخرى يقتضى تعميمه ان كان المورد خاصا بحسب اللفظ كما فى قوله لا تشرب الدواء الذى يصفها للنساء لانك لست منهن ضرورة فان تعليل النكرة المنفى عن شرب دواء لهؤلاء من ضرب من راى واصفه كان فيكون علة التعميم فى الاول والتخصيص فى الثانى لنكتة كظهور الحموضة فى الرمان وغلبة الامن من الضرر بها لضعف الرجال وغير ذلك والحكم ما كانت علة التشريع الحكم دون نفس الحكم وكان المتكلم بعد ما حكم بشئ قال انما شرعت هذا الحكم لحصول ذلك العلة وعلى هذا فنفس الحكم مطلق غير تابع لتلك العلة ومن ثمة لا يقتضى تعميما ولا تخصيصا اصلا **فان قلت** لا نجد فرقا بين ان يكون العلة علة نفس الحكم او للتشريع فانهما سيان فى تخصيص الحكم وتعميم لان تشريع الحكم ليس شيئا وراء الحكم كما ان ايجاد الفعل ليس امرا وراء نفس الفعل فان اقتضت العلة تخصيص الحكم تارة وتعميم اخرى فما قضاها فى الصورتين وما هو المعروف من ان الحكم الشرعية غير مطردة فلا منعكسة يرجع الى منع الصغرى اعنى كون العلة علة الا بعد الاخذ بظاهر العلية لزم الجرى على حسبها بمقتضيه **قلت** فرق بين كون حرمة الخمر مثلا معللا بالاسكار وبين كون تشريعها كذلك فان مقتضى الاول دوران الحرمة مدار الاسكار لان مفاد العلية بالمآل تعلق الحكم بعنوان نفس العلة فيكون الحرام هو المسكر دون الخمر ومقتضى الثانى اطراد الحكم من غير ملاحظة عنوان العلة ولا مانع من تشريع الحكم العام المطرد لذكرة غير مطردة اما لاجل حماية الحمى او لكون علة الحكم فى الافراد الغالبة تلك العلة اما لم يعلم الشارع او غير ذلك فيكون العلة علة لعموم التشريع من حيث كونها جزء اخير العلة. **والحاصل** ان الفرق بين العلة والحكمة هو ان الحكمة علة لتشريع الحكم ونفس الحكم بنفسها مطلق والعلة علة لنفس الحكم المدلول عليه بالكلام ومن ثم بتبعها بمعنى انه متى وجدت العلة وجد المعلول والحكم عنوان اولى مذكور فى سياق الكلام والتشريع عنوان ثانوى مستفاد من مجموع المقام فمتى ورد خطاب معلل دار الامر بين كون التعليل لنفس الحكم او للتشريع ولم يكن هناك قرينة على تعيين احد الامرين وجب الحمل على كونه علة الحكم ضرورة ان الظهور المأخوذة فى الكلام علة كانت وحالا او مقالا او مفهوما او مفعولا اياما من الفاعل او غير ذلك من سائر الظهورات تقييدا لعنوان الاول الذى هو مركوز فى الكلام وهو الا نفس الحكم فلو كان غرض المتكلم تقييد العنوان الثانوى الذى هو خارج من الكلام اعنى التشريع وجب عليه نصب قرينة على ذلك وهذا هو منشأ الظهور الذى ادعيناه اذ بناء على كون العلة علة للحكم لا يلزم تقدير فى الكلام ولا ارتكاب خلاف فى المقام ضرورة كونها متعلقة بنفس ذلك الفعل بخلافها لو جعلناها علة للتشريع اذ لا جرم من جعلها متعلقة بتشريعه ونحوه مما لا تعلق له بنفس الفعل فيكون تقدير قوله مثلا غسل الجمعة مستحب لكذا ان شرع تبعا لذلك لا استحبابا والاصل عدم التقدير فلا يصار اليه عند انتفاء القرينة فى الخارج من اجماع ونحوه على كون مدخول اللام علة للتشريع دون الحكم وحيث لم يكن هناك قرينة وجب جعلها متعلقة بما هو مذكور فى الكلام ومن البين انتفاء القرينة فى الامر على ذلك فوجب جعل المتعبد علة لنفس ما امر به دون تشريعه كما امر المحقق المذكور

ثالثها ما ذكره شيخنا العلامة طاب ثراه فى رسالة الاستصحاب من ان الامر انما يدل على اعتبار الاخلاص على وجوب الاخلاص عليهم فكل واجب فرد بين وجوب كل شئ عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم فكل واجب ظاهر الامر هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص ومرجع ذلك الى كونها لطفا كما بينا فى ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر فيه قصد القربة ومقتضى الثانى كونها الاخلاص واجبا شرطيا فى كل واجب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه وهذا الوجه وان شاركنا الوجه المتقدم فى ابتنائه على جعل اللام للغاية وكون التعبد هو المصطلح عليه عند الفقهاء الذى عرفت فيما الاول وبعد الثانى فى الان الفرق بين الوجهين واضح لا يكاد يخفى على ذى مسكة فان الوجه المتقدم مبنى حسبما عرفت على تعميم المناط بحيث يشمل الغاية الحاصلة فى ضمن امر آخر غير المعنى لجرى احتمال عدم خلو بين الامرين وهو اعتبار قصد التقرب فى سقوط الامر الذى هو غاية وجوب الاخلاص فى جميع واجباتهم **وكيف كان** فليس هذا الوجه بمجرد بناء على وجوب

ما هو غاية للواجب كما يظهر ذلك من محققي هذه الفنون حيث استدلوا على وجوب قبول خبر الواحد بانه لو لم يجب لزم نقض الغرض المستند بين في ذلك الى كون الحذر في الاية غاية للانذار الذي هو واجب ضروري فانا نمنع على كون غاية الواجب واجبا والا لما كان ذلك منهم وذلك لانا لا نحصر عن القول بوجوب التقييد على وجه الاخلاص بعد الاعتراف بكونه غاية للواجبات الا ان يقال ان غاية ما يلزم من تسليم دلالتها على وجوب التعبد لكونه غاية للواجبات انما هو وجوبه نفسا وكونه تكليفا اخر في عرض سائر التكاليف وهذا غير مفيد للخصم فانما يفيده حسبما عرفت انما هو وجوبه شرطا في سقوط التكليف الشرعي لكن الانصاف انه لا يجدي لانكار استفادة الوجوب على وجه التقييد والاشتراط بعد تسليم كون الغاية واجبة اذ يكون المامور به في الحقيقة هو تلك الغاية بحيث يكون الامر بالمعنى المذكور لها فلا يحصل الامتثال باتيان المامور به من دون احراز الغاية بل يجب حصولها وح فيكفي في استفادة التقييد والتجلد فرق بين استفادة وجوب التعبد من دليل مستقل وبين استفادة وجوبه من جعل غاية للامر وغرضا منه فان مقتضى الاول هو كون التعبد واجبا مستقلا نفسيا يستحق بتركه العقاب ولا مساس له بالمدعى بعد كلا مر على التقييد والاشتراط على اشكال فيما اذا كان الدليل الدال عليه نقليا كما سياتي بيانه انشاء الله تعالى **واما الثاني** فهو غير منفك عن الوجوب الشرطي لانه مقتض لوجوب تحصيل الغرض من الامتثال بالمامور به فبعد البناء على دلالة الاية على وجوب التعبد لكونه غاية لما امر به لا مدفع عن الاستدلال بها بتمام ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره لو منعنا عن وجوب غاية الواجب بل هو مبني عليه **وتحقيق القول** في ذلك ان غير منفصل فان غاية الواجب ما هو الغرض من وجوبه لا نجد اما ان يكون نفس الافعال كالتبريد الذي علم بكونه غرض الامر بالتبريد او مركبا من اجزاء وكالتغوط الذي هو غرض السيد الامر بعبده بالاكل وغير ذلك من الافعال واما ان يكون ذلك الغرض صفة راجعة الى نفس الامر كالوامر السيد ولا شك ان يغرب عند الله وعلم منا ان غرضه منا ليس الا حصول الشيء منه وكذا لو علم ان غرض الامر السيد ليس الا امتثال العبد لامره على وجه يحصل به ثوابه وغير ذلك من الفوائد العائدة الى الامر واما ان يكون صفة راجعة الى نفس المامور كما لو علم ان غرض الامر بالمجاهدة ليس الا تنفيذ مراجعه وتصفية دمه واذا عرفت ذلك فلا اشكال ولا شبهة في وجوب تحصيل الغرض اذا كان من قبيل القسم الاول بحيث لو شك في توقف حصوله على ضميمة شيء بالمامور به وجب عليه تلك الضميمة تحصيلا لذلك الغرض اذ هو المامور به في الحقيقة دون ما هو متعلق الامر في ظاهر الخطاب الذي علم بتعلق الامر به الا لكونه محصلا لذلك العنوان فالشك في حصول حقيقة شك في الامتثال مع العلم بالتكليف به ضرورة توقفه على مراعاة المشكوك حسبما فرضنا **والحاصل** ان المامور به في هذا الفرض الواقع ونفس الامر هو عنوان ذلك الغرض واما ان كان ظاهر الامر موجها الى شيء اخر محصل لذلك الغرض فعدم الاطاعة متوقف على مراعاة البدو والشك في حصول المشكوك فيه مدخلية شيء فيما تعلق به الامر شك في سقوط التكليف بعد احرازه ومن ثم قلنا في بحث الصحيح والاعم بلزوم الاحتياط في الشك في اجزاء الصلوة وشرائطها على كون الغرض منها فعلا معلوم العنوان كما هو احد محتملات القول الصحيحي فتدبر جيدا بالجملة لا شك ولا شبهة في تحصيل الغرض والغاية انما كان من قبيل الافعال كما لا اشكال ظاهر في وجوب تحصيله ايضا انما كان من قبيل الثاني اي صفة راجعة الى نفس الامر لان العقل مستقل بوجوب مراعاة ما يرجع الى المولى سواء كان نفس المامور به او شيئا اخر حصلا منه فتوقف سقوط التكليف على مراعاة المشكوك لعدم القطع بالامتثال بدونها فلو امتثل العبد امر سيده على وجه غير محصل لما هو غرضه من التوصل الراجع اليه مثلا لم يمتثل حتى الامتثال بل عد عاصيا وذمه العقلاء **واما الثالث** اعني ما لو كان الغرض من الفوائد الراجعة الى نفس المامور دون الامر في الظاهر كان القول بعدم وجوب تحصيل مثل هذا الغرض بمعنى عدم توقف سقوط التكليف على مراعاته نظرا الى صدق الاطاعة مع عدم ذلك الغرض عند دخول هذا الشيء في المامور به لا شرطا ولا غرضا وعدم رجوع فائدته الى الامر ايضا فيمكن منع استقلال العقل بوجوب تحصيل مثل هذا الغرض بخلاف سابقه فلو فرض في الامتثال على الاتيان ما يقتضي ظاهر الامر من غير مراعاة حصول ذلك الغرض عد ممتثلا غير متوجه عليه الذم من العقلاء صح حتى مع العلم بعدم حصول ذلك الغرض فضلا عما لو شك فيه وانا اتضح لك ذلك فمن الواضح ان التعبد المجعول غاية وغرضا في الاية ليس من قبيل القسم الثاني بان يكون فائدته ذلك راجعة الى الله جل شانه لانه اغراض نفسانية من التكاليف الشرعية راجعة الى العباد بانقاذ المكلفين وح فلا داعي بين ان يكون التعبد فعلا من الافعال كالتبريد وصفة راجعة الى العبد كالزلفى والفوز بالمراتب العلية والسعادة الاخروية فانكان من قبيل الاول كما يقتضيه ظاهر الامر بالمامور به لدى الامر كان دلالة الاية على المدعى بعد تسليم كونه غاية مسلمة غير متوجه عليه ما ذكره شيخنا العلامة قدس سره والا كان الامر كما ذكره من عدم دلالتها على المدعى فافهم واغتنم **مرابعها** انعقاد

الابد بعد تسليم دلالتها على اعتبار قصد القربة انما هو اعتباره في اوامر اهل الخطاب وواجباتهم وذلك غير مجد في اثبات ما هو المستدل من تاسيس الاصل بالتعبدية واجيب انا فالاستدلال بالابد بعد تسليم الغاية انما يتم بالتعبدية الى تكاليفنا فيما لو كانت عين تكاليف اهل الخطاب التي ثبت اعتبار قصد القربة فيها بالابد وحيث ما لم يكن الامر كذلك فلا تدل الابد على اعتبار قصد القربة فيه الآن نقول بمقالة بعض الافاضل من ان الابد بمنزلة الاصل والقاعدة فيكون مفادها اعتبار القربة في جميع واجباتهم روح ففتضى الاستصحاب او نقول وذلك دين الفيصل انسحاب هذا الحكم في هذه الشريعة ولا يفاوت فيها الحال بين ان يكون هذه الواجبات مغايرة لواجباتهم ام لا وهو كما ترى اذ الابد غير دال على ذلك بوجه من الوجوه كما لا يخفى على ذوي مسكة وهذا آخر ما اردنا ايراده في كلها وهو حقيق لان يوجب القرح لها بما فيها على الاطناب المخل والبسط الممل فنرى بالاعراض عنها اجمالا **الامر الثاني** نقول اتفقوا جميعا ان الله والمبعوث الرسول داعي الامر منكم فان حقيقة الاطاعة متوقفة على ايجاد المامور به على وجه القرب ويجب عنه بوجوب الملازمة ما ذكر في المفصول من ان الامر بالاطاعة مطلق وليس بعام فلا يتناول محل النزاع وهذا الكلام خال عن التحصيل بحيث يتناكره اقل اهل التحصيل فضلا عن مثل هذا التحرير الجليل ولعل دعاه من اتباعه الغلام وذلك لفهام القرائن الثلثة من حذف المتعلق وقرينة الحكمة ودليل العقل على افادتها للعموم **اما الاول** فواضح فان متعلق الاطاعة غير مذكور في الابد وقد تداول في كلمات النحوة ان حذف المتعلق يفيد العموم وكلماتهم بذلك مشحونة **واما الثاني** فوضوح انه لا مجال لانكار اقتضاء الحكمة في كثير من موارد العموم كما لا مجال لانكار الحمل على العموم فيما اقتضيه من الموارد وكذا فرق في ذلك بين المثبت والمنفي والكل سواء اقتضاها تمام في الثاني اكثر من اقتضائها له في الاول بكثير وذلك لان ارادة الفرد المعين في المنفي كذوبك لا تكاد الرجل مثلا والحال انا القرينة على ذلك منتفية مستلزم لنا خير البيان المستلزم للاغراء بالجهل وارادة طلب المهية واوفى ضمن فرد مخير يوجب التفويت في الكلام وكون مفاده طلب الحاصل اذ من المحال عادة استيعاب المخاطب اكرام جميع الرجال فقط اكرام رجل ما لا على سبيل التعيين حاصل بدون الطلب فلا يصح حمل الثاني على الاقل حذرا عن الاغراء بالجهل ولا على الثاني في قرار عن طلب ما هو حاصل الذي يجب عنه الآمر العاقل فلا جرم من حمل على ارادة العموم وهذا بخلاف المثبت اذ لا محذور في ارادة طلب الطبيعة الحاصلة بايجادها او في ضمن فرد ما في قولك اعتق رقبة واكرم رجلا ونحوهما ولكن لا كلية في ذلك ايضا فانه قد تقتضي الحكمة العموم في المثبت كما في اهل البيع وانزلنا من السماء ماء طهورا ونظائرها وبالجملة يتبع الحكم بالعموم موارد وجود الحكمة سواء كان في النفي او في الاثبات ومن الموارد التي اقتضى فيها المثبت ما نحن فيه اذ يقتضي هنا جميع ما ذكرناه في المنفي هذا مع مزيد ان طلب ايجاد الاطاعة من ضمن امر معين مستلزم لنا خير ايجادها في ضمن فرد ما طلب الحاصل فان ايجاد الاطاعة في ضمن اي حاصل لكل عبد مؤمن من غير صدور امر فلا يحصل عن الحمل على العموم وهو المطلوب بما ذكرنا من ان القطع بعدم ارادة ايجاد الاطاعة في ضمن امر لا يقتضي القطع بارادة ايجادها في ضمن كل امر حتى في مورد النزاع غير مفهوم الموارد ظاهر بديهي الفساد الواسطة بين الموجبة الجزئية والكلية بعد القطع بعدم ارادة الاطاعة في الجملة يتعين الحمل على المبهم او العموم ولا سبيل الى الاول لانتفاء الى القرينة المفقودة في المقام فتعين الثاني **واما الثالث** فلاستقلال العقل بحسن الاطاعة وكما بعقل الاهمال وكما اجمال في مستقلات العقل وجدانا ثم فلا معنى يتسنى لكما اختصاصها بمحل دون محل كيف وحسن الاطاعة ذاتي لا يتبدل بالوجوه والاعتبار وهذا والانصاف ان القرينة الدالة على العموم ليست الا قرينة الحكمة فان حذف المتعلق وان كان ظاهرا الاكثر بان يكون دالا على العموم الا ان التحقيق فيه ان منشأه كالشر على العموم في موارده ليس الا اقتضاء الحكمة واما حكم العقل بحسن الاطاعة فلا ينتهي جعله قرينة على عموم الحكم في الابد فان قرينية فرع كون ما ادركه العقل على طبق مدلول الابد وليس الامر كذلك لان غرض المستدل هو اثبات وجوب التعبد في الواجبات وحسن الاطاعة ليس حسنا ما ان ما يقتضي الوجوب بل انما هو الحسن بالمعنى الاعم المطابق للاستحباب كيف ولو كان العقل مدركا لحسن الاطاعة على نحو كان هو الدليل القاطع والبرهان الساطع وحيث اختلف الحكمان فلا معنى لجعله قرينة بل وكذا يبدأ **الثاني** ما ذكره بعض المحققين فانه بعد ان اجاب بما هو الصواب في الجواب في المقام عن ذلك لو اخذ بظواهر الاوامر فلا يقتضي ذلك بتقييد المطلوب في سائر الازمنة اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب الاتيان بالمامور به على وجه الامتثال لا يكون اتيانا بالمامور به بهذه الاوامر وكما لا يستلزم ذلك عدا اتيانه بما امر به في ذلك الزمان فكذا لا معنى يحصل له ايضا فاظاهر استفادة التقييد في الاوامر من الابد بعد تسليم دلالتها على وجوب الاطاعة بالمعنى المذكور وليس من التصحيح في شيء

على وجه الامتثال فالآتي بالمامور به

على ما ذكرنا

على ما ذكرنا من عدم الملازمة بين وجوبها وكونها شرطا في الواجبات في رد من تمسك بمذمة العقلاء على من يأتي المأمور به بالتداعي النفساني لا بقصد اطاعة المولى اذ فرق بين استفادته من قول الآمر بعد صدور الامر عنه الطعني به او امري اذ من المحتمل قويا بل المتعين كون الوجوب المستفاد من مذمة العقلاء نفسيا لا شرطيا بان يكون الاطاعة واجبا اخر في عرض سائر الواجبات حسبما مر بيانه سابقا بعد تسليم حكم العقل وتسليم دلالة الامر على الوجوب فليس ذلك الوجوب المستفاد من اوامر الاطاعة اذ ليس الغرض منها الا امتثال الاوامر على وجه مخصوص وكيف يمكن دعوى عدم استفادة التقييد والاشتراط منها وبعبارة اخرى اوامر الاطاعة بمقتضاء الوجدان السليم والذهن المستقيم فانظر الى تلك الاوامر حاكما عليها من حيث دلالتها على اشتراط الاطاعة في سائر الاوامر وكما ينبغي الاستيحاش من استفادة الوجوب المشروط من الامر كيف واكثر شرائط العبادات مستفادة من الاوامر وان كان صاحب المدارك فهم كلام هذا كله مع ان الوجوب النفسي في الاطاعة مما لم يحم حولها احد بل عن بعض دعوى تسالم الاصحاب على عدم ذلك **الثالث** ما هو الصحيح عندنا من ان الاستدلال بالامر كما عرفت مبني على ان يكون المراد من الاطاعة ما يتوقف عليها حقيقتها من ايجاد المأمور به قاصدا للموافقة الامر وهو في حيز المنع بل المراد منها هنا مجرد الاتيان بالمأمور به عند العقل بالتوصل هذا بعد تسليم كونه معنى يجاء بها لانها الا بدلالة الالتزام بها هنا امور **منها** غلبة الاستعمال الاطاعة في ذلك في الكتاب والسنة والمحاورات كما في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين وقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا وقوله تعالى واطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم فان مقابلة الاطاعة فيها بالتولي الذي هو عبارة عن ترك الحق والاعراض عنه بصريح المفسرين قرينة واضحة على ارادة عدم العصيان منها وفي الاخبار من اطاعكم فقد اطاع الله ومن عصاكم فقد عصى الله فان المراد منها ليس الا ذلك لكان المقابل بالعصيان ومن ذلك وجوب اطاعة العبد سيده واطاعة الوالدين وقولهم هذا عبد مطيع وزوجة مطيعة وامثال ذلك مما لا يحصى عدها **ومنها** قوله تعالى بعد الامر بالاطاعة ومن يعص الله ورسوله الآية فان في تعقيب الامر بالاطاعة بالنهي على وجه التهديد على المعصية التي هي عبارة عن ترك الواجب كمال الشهادة على ان الغرض من الاطاعة الماموربها الخروج عن تبعة العصيان **ومنها** عطف واطيعوا الرسول ضرورة قيام الاجماع بل الضرورة على عدم اشتراط قصد القربة في امتثال اوامر النبي المختصة به **ومنها** ان الامر بعمومها شامل للواجبات والمحرمات ومن الواضح المعلوم عدم توقف سقوط التكليف بالحرام على قصد القربة **ومنها** لزوم التخصيص بالاكثر بناء على تفسيره بما ذكره للمستدل لخروج الواجبات التوصلية على اكثرها منها بخلاف ما ذكرنا لسلامة جميع الواجبات توصلها وتعبدها بها **الامر الثالث** الاخبار الواردة في ان اطلاق الاعمال بالنية كقولهم لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى ونحوها لا يصح الا بتقدير الاستكمال بها هو ان المراد من العمل مطلق الواجبات الشاملة للتوصلية ومن النية قصد القربة فيكون مفاد قولهم لا عمل الا بالنية بعد حمل النفي فيها على المعنى الاعم لكونها اقرب المجازات الى الحقيقة بعد تعذر ارادتها لتوهم الكذب اذ لا شئ من الواجبات يترتب عليها اثرها من الاثار المقصودة منها من سقوط الامر واستحقاق الثواب وغير ذلك الا بقصد القربة وهو المطلوب فيرد **اولا** ان صرف النهي عن ظاهرها الذي هو مطلق القصد الى خصوص قصد القربة يحتاج الى توقيف على نصب قرينة عليه المفقود بالقطع بانتفائها فلا ضرورة تقتضيه **وثانيا** ان ظاهر هذه الاخبار توقف مطلق الاعمال على النية سواء كان من الاعمال الشرعية او غيرها وسواء كان من الواجبات التوصلية والتعبدية وهو بديهي الفساد كيف وعمل الساهي والغافل والنائم بل المجنون عمل ولكيف لا يكون العمل كذلك بتحقق في الخارج الا بالنية فلا بد من حملها اما على خصوص العبادات والطاعات نظرا الى استعمال النية فيها في الاخبار المروية والاحاديث المأثورة منهم عليهم السلام كثيرا ففي الحديث هلك العالمون الا العاملون والى الدعاء اللهم لا اعمل الا ما استحق به الجنة وغير ذلك وعليه فتكون مسوقة لبيان اعتبار النية بالمعنى المشترك في العبادات خاصة فلا مساس لها بالمدعى واما على خصوص الاعمال المشتركة التي لا يحصل التمييز بين عاديها المخصوصة في الخارج الا بالنية سواء كانت من العبادات كصلاتي الظهر والعصر والاداء والقضاء وفريضة الفجر ونافلته ونحوها من العبادات المشتركة في الخارج من جميع الوجوه الا في النية او كانت من غيرها كضرب اليتيم مثلا المشترك بين الظلم والتاديب اذ لا تمييز بينهما عند القصد والنية وكالقيام المشترك بين ما يطرء عليه من العناوين كالتواضع والاهانة والراحة وكالنيابة في الاعمال القائمة بها فان صيرورتها البعض دون بعض يحتاج الى النية والقصد وعلى التقديرين يسقط عن الدلالة على المدعى كما لا يخفى لو فقيها على مقدمتين **الاولى** ان يكون المراد بالاعمال خصوص الواجبات الشرعية **والثانية** ان يكون المراد بالنية قصد

في ان الطاعة يسقط امرها بالتوصل الى متعلقها في التعبديات

القربة

القربة وهما في قصد وجه القربة والانكار فالانصاف ان الغرض من الروايات هو مفاد قولهم كل امر مما نوى من انتفاع الانسان من فعل انما هو انتفاع كل شخص من عمله انما هو بعد تقربه وهذا مطرد في التوصليات **فاذا تبين هذا الاول** هو ان الواجب على ما عرفه الفقهاء والمتكلمون ما يستحق فاعله المدح والثواب والحرام ما يستحق فاعله الذم والعقاب وظاهرهم ارادة الاستحقاق الفعلي دون الشرعي فيما الا للاشاعرة المنكرين لذلك وعليه فيشكل فيما اخذوه في حد الواجب من الثواب اذا قضى ما يحكم به العقل فيه انما هو استحقاق المدح واما استحقاق الثواب فلا مسرح للعقل فيه وانما يكون ذلك بحكم الشرع **وكيف كان** فحد الواجب غير مستقيم لانتقاضه طردا بالواجبات التوصلية بطرو العصيان عليها وعكسا بالايمان الواجب لداعي الامر به بالجملة على القول بالتقرب وبالاجمال على القول بالتعبد من الفاعل لداعي الامر به واجب بلا اشكال مع ان فاعله غير مستحق بشئ من المدح والثواب قطعا فيخصص بقيد من الوجوب بخصوص الواجبات التعبدية اللهم الا ان يكون مرادهم من الاستحقاق المأخوذ في الحد غير ثبوته ولو في الجملة بمعنى انه لو شاء استحق المدح والثواب لكن ذلك بانضمام الامر به لداعي الامر ومن المعلوم ان هذا النوع من الاستحقاق مطرد في التوصليات باسرها الا ان يغض عن الاطراد بدعوى ان المراد ان الظاهر من الاستحقاق هو الاستحقاق الفعلي على سبيل الاطلاق وارادة الشأن منه مجاز لا يصار اليه الا بحدوده ستما مع انتفاء القرينة بل بناء القرينة على خلافه فان قضية مقابلة الاستحقاق المأخوذ في تعريف الحرام المحمول على ما هو الظاهر منه ارادة الظاهر منه ايضا ولا نقدح بما قد يقال من ان استحقاق المدح والثواب فرع اثبات المأمور به سواء كان توصليا ام تعبديا لداعي الامر ومن البين انه ليس لنا واجب يستحق فاعله الثواب وان لم يقصد التقرب بوجه صحيحا بخلاف عداصاحب الفصول حيث صرح في كلامه الآتي ان الواجب قد يكون فعله مستتبعا للثواب بدون التقرب بمثل الايمان والنية وهو توهم فاسد وخيال باطل فان ترتب الثواب انما هو من آثار الامتثال والاطاعة الذين لا ينفكان عن قصد التقرب واثبات المأمور به لداعي الامر المولوي واما الايمان فالثواب المترتب عليه انما هو ثابت شرعا من الفضل نظير ترتب الثواب على نفس المأمور به وغير ذلك من موارد الثواب التفضلي دون الاستحقاقي التي لا تخصى على ان ذلك كله لا يدل على كون الامر بالايمان لا بعثا شرعيا لاستلزام المدح والمستحبل انفكاكه بل انما هو امر ارشادي والحكم بوجوبه هو العقل بقضية عن الامر المحمول ومرجعه الى وجوب النظر المقدمة فان نظير وجوب النظر المعجزات الذي لا يعقل ان يكون وجوبه شرعيا ايضا فان ثبوت الشرع متوقف على النظر فلو توقف وجوبه على الشرع استلزم الدور ومع ذلك فكيف يمكن ان يكون الثواب المترتب عليه ثوابا على امتثال الامر الشرعي بتعيد القربة وانما النية وان امتنع اعتبارها في النية فيها والالدار او تسلسل الا ان ترتب الثواب عليها في حين المنع وليت شعري كيف ينبغي الثواب فعلها مع ان من البداهة بمكان عدم استحقاق الممتثل بالواجب الاتي به بقصد القربة لثوابين احدهما على نفس الفعل والاخر على النية **الثاني** هو ان جميع ما ذكرنا في التوابي من اخذ ما لا يعتد به في قصد القربة وتوصل لا يعتبر فيه ذلك وتوقف حصول الثواب على قصد التقرب به بعينه جار في التعبدي بعينه فينقسم باعتبار القربة فيه وعدمه الى توصلي وتعبدي وبتوقف استتباعه للثواب على اتيانه بداعي الامر من غير فرق بين القسمين فيما في هذا الخلاف المفروض في السبب الاصلي لا زم كل ذي مذهب العمل بمذهبه لعمل ذلك هو الجمل بل الكل عدا صاحب الفصول حيث ذهب الى تفصيل لم نقف على موافق له في ذلك قال ان الامر المتكفل ان دل دليل على ترتب الثواب على مورده عمل كما دل عليه بعض الواجبات كالايمان والنية وعلى كل اهل ترك من حيث ايجابه بالمقصد دينية او دنيوية موجبة للمقصد دينية لم يلزم ان يعبر في استحقاقه بوقوعه بنية القربة والا لزم فيه ذلك لانتفاء رجحانه على تقدير عدم القربة والفرق بينه وبين الواجب انه الواجب يترتب على تركه استحقاق العقوبة الموجب لرجحية المستلزم لرجحان الفعل فضلا بخلاف المندوب الذي لا ثواب في فعله بدون القربة اصلا فيتعين ان يكون استحقابه مقيدا على تقدير قصد القربة لرجحانه باعتبار ترتب الثواب عليه انتهى كلامه بتغيير يسير وفيه **اولا** انه لم نقف على مستحب يترتب على فعله الثواب وان يأت به بقصد القربة كيف وترتب الثواب من شأنه وقد عرفت منعه في الواجب فضلا عن المندوب **وثانيا** ان ترك المستحب لا يتصف بالكراهة المصطلحة كما ان ترك الواجب لا يتصف بالحرام المصطلح **وثالثا** ان من المعلوم ان ترك المستحب لا يورث مقصدا دينيا او دنيويا موجبا لمقصد دينية فان المعتبر في المستحب انما هو رجحان الفعل المعتبر المستلزم نوته للمقصد وهذا هو الفارق بينه وبين الواجب انه الواجب ما كان فعله راجحا وتركه مفسدا **ورابعا** انه قد مر من المندوب بما هو توصلي لا يتوقف وجوده الخارجي على قصد القرب وان توقف عليه ترتب الثواب عليه وذلك

كقطع الظفر وقص الشارب غيرهما وح فدعوى فصل استحباب المستحب متوقفا على الفرينة ليس بسديد بل كيف ولو كان نفس الشئ يكون مستحبا متوقفا على القرينة فوقف الاتصاف بالوجوب كان اولى فيلزم التزام هذا التفصيل في الواجب ايضا

بدعة اختلفوا في الامر الواقع عقيب الحظر على اقوال **احدها** انه يفيد الاباحة وهو المحكي عن الشافعي ونسب الى الاكثر وقيل انه المشهور والظاهر انه كذلك في المجمل الا انهم بين من عبر عنها بالتفسير بالرخصة في الفعل وبين من اطلق وهم الاكثرون فيحتمل ان يكون مرادهم منها الاباحة الخاصة كما هو المنسوب الى صريح بعضهم وان يكون الاباحة بالمعنى الاعم وهو الاذن الجامع بين الاحكام الثلاثة والاباحة الخاصة كما هو صريح المحكي عن الواقفية وصريح المحقق القمي وهذا هو مراد من فسرها بنفي المنع كما عن المدرسة والنهاية **ثانيها** انه يفيد الوجوب على حد غيره من الاوامر الا بتداء كما صرح به في محكي المدرسة والعدة والتمهيد والتهذيب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح ونسب الى الرازي والبيضاوي وابو اسحق الشيرازي والى بعض المعتزلة **ثالثها** انه يفيد الندب لقيام البناء على وضع الامر له فلا يخرج بالوقوع عقيب الحظر عن وضعه الاصلي بل يكون كما كان عليه اما بناء على كون الموضوع له هو الوجوب لكن استعمل هنا في الندب مجازا كما سيتضح لك انشاء الله تعالى **رابعها** التوقف هذا غير داخل في المسئلة وهو ممنوع ان كان المراد من اجمال الخطاب بمعنى عدم ظهور اللفظ في شئ واما لو كان منشأ حصول الجزم بما هو ظاهر فيه بعد الاعتراف باصل الظهور فليس ببعيد بل قولا في عداد الاقوال ومنشأ بعض الحال في سائر الحال مما جعلوا الوقف فيه قولا نعم لو جعل منشأ الوقف في موضع ثاني فيه احتمال ارادة اجمال الخطاب كان عده قولا من الصواب فيما عن بعض من التعرض على جعله قولا معللا بانه عند اختيار القول على اطلاقه غير متجه نعم انما يتجه لو يعين ارادة الاحتمال الثاني منه والفرق بين القول بالوقف والاباحة المطلقة واضح اذ لا اجمال في الخطاب بالنسبة الى القول بالاباحة المطلقة وان كان مجملا بالنسبة الى الانواع الاربعة المندرجة تحت الاباحة المطلقة فيكون مجملا بحسب المراد دون ظاهر الخطاب فليس كذلك بناء على القول بالوقف اذ المفروض اجمال اللفظ فيه لعدم ظهوره في شئ حتى يجري الفضل وبعبارة اخرى العلم بارادة الرخصة على القول بالاباحة مستفاد من نفس اللفظ فلا اجمال فيه وان كان مجملا مرادها واما بناء على الوقف فالعلم بارادتها حاصل بالعلم الاجمالي بدخول المدلول بين الانواع الاربعة **خامسها** التفصيل الذي نفى البعد عنه السيد بعد ان نسب الى القيل وهو انه بعد الوجوب ان لم يكن معلقا بزوال علة عرض النهي والرجوع الى ما قبل الحظر من الحكم ان كان معلقا بذلك كما في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر في الاول معلق على الاحلال الذي هو ضد الاحرام الذي هو علة عرض النهي عن الصيد فيفيد الاباحة التي هو حكم الصيد قبل النهي وفي الثاني بالانسلاخ الذي هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التي هي علة النهي فيفيد الوجوب لكونه قبل الحظر كذلك **سادسها** التفصيل بين ما كان الحكم قبل عرض النهي الوجوب والندب فيفيد الرجوع اليهما وبين ما لم يكن كذلك فالاباحة احد شقي صاحب الفصول **سابعها** انه يفيد الحكم الثابت منه حكاه في الوافية قولا والظاهر انه اشتباه او مسامحة وفي نقل الفصل العشرة **ثامنها** التفصيل الذي حكاه بعض المحققين من انه يفيد الاباحة ان علق على زوال علة عرض النهي والوجوب ما لم يعلق هذه جملة اقوال المسالة في تلك عشرة كاملة بضم اخيها الاباحة والوقف وقبل الخوض في الاستدلال وكشف حقيقة الحال ينبغي تقديم مقدمتين **الاولى** في تاسيس الاصل وفيه مقامان **الاول** ان الاصل هل هو مع العلامة ومن حاذى حذوه ام لا فقد يقال نعم نظرا الى ان مسالة المحقق التي هي عندهم من المسلمات الا ان المحقق خلافه ذلك كما مر حيث ان اصالة الحقيقة منشأ اصالة التقرير وغيرها بتقرير في المقام لكون الشك في قرينة الموجودة دون وجود القرينة اذ المحقق عدم نقاوة الحال بين القسمين بعد البناء على اعتبار اصل العدم سواء كان مدركه الاخبار او بناء العقلاء كما سيجي الاشارة اليه في المقام الثاني بل لانه منشأ الاصل المذكور انما هو الظهور الناشي من بناء العقلاء او العلماء فيدور اعتباره وعدمه والقدر المسلم منه انما هو فيما اذا كانت قرينة المجاز منفصلة فتصير اصالة الحقيقة هو الاخذ بظاهر الخطاب عند الالتفات الى الشك واما فيما اذا كانت القرينة متصلة بالكلام كوقوع الاستثناء عقيب الجمل فالظاهر عدم تشريك الاصل المذكور لانتفاء الظهور ومن هذا القبيل فيما نحن فيه لان الشك فيه انما هو في ان وقوع الامر عقيب الحظر هل هو قرينة صارفة عن الوجوب الى غيره او محفوف بغير الكلام فلا يجدي اصالة الحقيقة في نفي كونه قرينة خلافا لبعض الاطوين حيث لم يفرقوا في اعتبار الاصل المذكور بين ما فصل الشئ الشكوك قرينة واتصاله وعليه يكون الاصل موافقا مع

القول بالوجوب وبه جزم الكثير بناء العلماء والعلماء على عدم الانتفاء الى مشكوك القرينة والاخذ بظاهر الحقيقة مطلقا سواء كان ذلك الامر المشكوك قرينة متصلا بالكلام او منفصلا عنه كان الاصل مع القول بالوجوب والكثير بناءهم على ذلك في خصوص القرائن المنفصلة كما هو الظاهر فلا اصل في البين **المقام الثاني** فانه بعد البناء على بناء ما عدا الوجوب كالاباحة مثلا فهل الاصل فيه ان يكون ذلك بحسب الوضع او القرينة قد بنا ان مقتضاه الاول لان مرجع الشك الى كون البناء ما عدا الظهور وضعيا ام اطلاقيا ومن المسلم ان مقتضى الاصل هو الاول نظرا الى ان كونه اطلاقيا فرع استناده الى القرينة والمفروض في محل الشك عدمها **فان قلت** ليس الشك في المقام في وجود القرينة بل انما هو في قرينة الشيء الموجود الذي هو الوضع عقيب الحظر واصل العدم انما يجدي فيما لو كان من قبيل الاقل دون الثاني لكان المعارض بالمثل فيه **قلت** ان هذا الكلام وان وقع على السنة كثير من الاصوليين حيث فرقوا بين ما الشك في وجود مضاف اليه القيد وبين ما الكان الشك في صفة فاخذوا بمقتضى اصالة العدم في الاول دون الثاني **بل معه** اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب ان وجوب الشيء هل يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به ام لا وتحقيق الكلام هيهنا موقوف على تقديم امور **الاول** ان هذه المسئلة هل هي من المبادي او من المسائل وعلى الاخير هل هي من الظنية او العلمية اعلم ان القوم ذكروا في البين العلوم بعضها عن البعض ان مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه الذاتية ومقتضى هذا الميزان في بادي النظر ان يكون مسئلتنا هذه من مسائل الفقه لوضوح كون المقدمة من فعل المكلف وهو موضوع علم الفقه على ما تقرر في محله وافعال المكلفين قد يبحث عن وجوبها كما يبحث عن وجوب سائر افعال المكلفين لا يليق الا بالفقه فاما بالنظر الى القوم لم يذكروها في الفقه واتفقوا على تدوينها في الاصول ولم اقف على وجه ذلك الا ما لا يرضى المعلل ولا يشفي العليل وهو وجوه

الاول ما ذكره شيخنا العلامة طاب ثراه في الاستصحاب وهو ان كل مسئلة يكون المقلد والمجتهد في الانتفاع بها سواء فهي من مسائل الفقه وكلما يكون الانتفاع به وتطبيقه خاصة فهو من مسائل الاصول وهذه المسئلة لما امتنع انتفاع المقلد بها اما من جهة تعذر معرفة المقدمة او هذه ممكنة من معرفة الواجب بقدر ان تكون من مسائل الاصول وقد اوردنا في بابه الاستصحاب ما يرد على هذا الوجه مستقصى واجاب الكلام هيهنا ان كون هذا ميزانا بين الفقه والاصول لا يبين ولا مبين وان سلمنا ذلك فعدم انتفاع المقلد من هذه المسئلة مطلقا واضح المنع لان المقدمة العقلية لواجبات الشرع المعلوم بالضرورة بين المجتهد والمقلد فلا وجه لدعوى عدم انتفاع المقلد من هذه المسئلة رأسا ونضوي ما هيها كون انتفاع المجتهد منها اكثر واتم لكونه قادرا على معرفة الواجبات بعد معرفتها باسرها فلم يتم هذا الميزان لاقتضائه التفصيل في المقام بين المقدمات الواجبات واخراج بعضها عن الفقه لانكاها مع ان معرفة الصلوة وغيرها من الموضوعات المستنبطة مختصة بالمجتهد ولم يقل بان قولنا الصلوة واجبة مثلا من مسائل الاصول **الثاني** ما يستفاد من كلماتهم في الاستصحاب وحاصلها ان مسائل كل علم ما يستدل عليها بتعريف ذلك العلم ومسئلة مقدمة الواجب لما استدل عليها بتعريف علم الاصول فان العلم بها علم بالقاعدة الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية اجمالا كونها من مسائل الاصول وقد انا نمنع كونها من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية كما سنعرفه ذلك وان سلمنا فلا نقول بكفاية مجرد صدق التعريف فان التعريف لم ينطبق على الميزان الذي جعلوه ميزانا لمسائل العلوم كان ذلك دليلا على فساد ذلك التعريف لا على فساد الميزان المذكور كما لا يخفى **الثالث** ما يظهر من بعض عبائر الفاضل الجواد في شرح الزبدة وهو ان البحث عن وجوب المقدمة يبحث عن مدلول الدليل والبحث عن مدلول الدليل بحث عن الدليل الذي هو موضوع علم الاصول فتعين تدوينها في الاصول وقد ان مدلول الدليل ليس من عوارض الدليل حتى يكون البحث عنه بحثا عن الدليل لان مدلول الدليل مقدم على الدليل بل هو قديم والدليل حادث فكيف يكون البحث عن المتقدم بحثا عن عوارض المتأخر نعم لو لوحظ حيثية كونه مدلولا امكن كونه من عوارض الدليل كما قد يشعر به بعض كلماتهم لان ترجع الى البحث عن دلالة الدليل وهي من عوارضه ولكنه فاسد بينة فانهم انما يبحثون عن وجوب المقدمة لا من هذه الحيثية بل لو لم يرد دليل في الشريعة فانا نبحث هيهنا انما هو عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ولو كان وجوبه ثابتا بالاجماع والعقل **الرابع** ما قيل من ان هذه المسئلة وان كانت في نفسها من مسائل الفقه الا ان غرض الاصولي لما تعلق بالبحث عنها الاستنباط بعض الاحكام فينبغي تدوينها في الاصول المعد للبحث عن احوال مدارك الاحكام وعوارضها ولا يذهب عليك انه لا يدخل فيما ذكره صاحب الفصول من ان تمايز العلوم المشتركة في الموضوع بتمايز حيثيات البحث فراجع

فان قلت اذا تقرر ان الموضوع فلا بد ان يكون البحث عن الكلمة من حيث الاعراب والبناء مثلا لغرض من الاغراض غير معرفة حال الكلمة من حيث هو كاستنباط الحكم الشرعي فاخلاك مباحث الاصول ونحوه وهو كما ترى والصواب ان يجاب بان البحث عن هذه المسائل ليس بحثا عن وجوب المقدمة حتى يكون بحثا عن الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلف بل البحث فيها بحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته ولذا نرى جعلوا عنوان البحث هذا الامر بالشئ يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به او ان وجوب الشئ هل يقتضي ايجاب مقدماته ونحو ذلك وح فلا سبيل الى كونها من مسائل العلم بحسب الميزان المذكور بل واحتمال ذلك غلط بين اما كونها من مبادي الاصول او من مسائل اللفظية او العقلية فلكل وجه بل قولها وجيه **الاول** وقبل الخوض في تحقيق الكلام وتنقيح المرام لا بد من بيان المراد من المسائل والمبادي لكي تدخل الطالب مع البصيرة في المقام فاعلم ان مسائل كل علم ما يبحث فيها عن عوارض موضوعه اما الذاتية او بحسب الاخص او الاعم او امر يباينه وقد يضاف الى ذلك صدق تعريف العلم وقد علم من ايراده وانا نعرفها ان تخلف عن الميزان الذي ذكروه كشف ذلك عن فساد الميزان والمبادي قسمان **احدهما** ما هو معدود من اجزاء العلم وهي الادلة المستدل بها للمحمولات الجزئية المنتسبة الى جزئيات الموضوع الكلي فاجزاء العلم ثلثة الموضوع والمحمول المنتسب اليه والادلة المستدل بها وحدد موضوعات المسائل والبحث عنها وعن اجزائه وعن سائر ما يرجع اليه يدخل في الاجزاء فاجزاء العلم ما يذكر في خلال العلم موضوعا ومحمولا ودليلا **وثانيهما** ما هو خارج عن العلم لكنه يتوقف عليه تحصيل العلم او يوجب البصيرة فيه كتصور العلم وفائدته وشرفه وتصور الموضوع وتصور اجزائه وجزئياته ونحو ذلك مما له مدخلية في العلم او زيادة بصيرة في العلم وما يظهر من بعضهم من دخول البحث عن الموضوع واجزائه في اجزاء العلم اشتباه او محمول على موضوع المسائل لا موضوع العلم وان كان موضوع المسائل راجعا الى موضوع العلم الا ان الحال يختلف باختلاف البحث عن كلي الموضوع او عن جزئياته وانا نقرر ذلك **فنقول** ان موضوع علم الاصول ان كان الفاظ الكتاب والسنة وكان البحث عن المسائل المتعلقة بمباحث الالفاظ باعتبار كونها من عوارض الكتاب والسنة اتجه ان تكون هذه المسئلة من مسائل الفن لان البحث فيها عن دلالة الدليل لكنها بوساطة امر مباين اي الوضع او الاستعمال وقد ذكرنا ان العارض بواسطة امر مباين ليس من العوارض الذاتية لان الواسطة هنا واسطة في الثبوت لا في العروض والذي بنا في ذاتية العرض استناده الى واسطة العروض دون الثبوت وتمام البحث لمحل اخر ولا فرق في البحث عن الدلالة بين كونها بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام سواء كان الالتزام لزوما بينا بالمعنى الاعم او الاخص او غير بين ونوهم خروج الاخير بعد اندراجه في الدلالة اللفظية ليس في محله وسواء كان مما يجوز في اثناء التمسك بالمبادي كما اذا كان البحث راجعا الى البحث عن المطابقة اذا كان البحث فيه عن نفس الملازمة بعد الاتفاق على المطابقة فالبحث عن الدلالات الثلاث بناء على ذلك بحث عن عوارض الفاظ الكتاب والسنة فمسائل الباب باب التواهي وباب العام والخاص والمطلق والمقيد وباب المفاهيم وغيرها مما يتعلق بمباحث الالفاظ تندرج في مسائل الفن والحاصل ان كون المسئلة من مسائل الاصول يتوقف على امرين **احدهما** ان يكون موضوعه الفاظ الكتاب والسنة **والثاني** ان يكون البحث عن خصوص اوامر الكتاب والسنة فلو انتفى احدهما لم يسغ كونها من المسائل اما على تقدير كون الموضوع مدلول الالفاظ فواضح ضرورة ان الدلالة من عوارض الالفاظ واحوالها دون المعاني فليس البحث فيها حينئذ بحثا عن عوارض الدليل واما على تقدير كونه الاعم وهو مطلق الامر والنهي مثلا كما يشعر به عموم العناوين فلانها عارضة لها بواسطة الجزء الاعم وقد صرح بعض المحققين ان العارض للجزء الاعم ليس من العوارض الذاتية والحق خلاف التحقيق الذي عليه اهله وتمام الكلام في محل اخر ومن اراد الاطلاع على بعضها في المقام فعليه الرجوع الى ما حققناه في مقدمة الاولى من مقدمات الكتاب مما ذكرنا ظهر ان **احدهما** المحاكمة بين التحقيق الفني وصاحب الفصول حيث صرح الاقدام في بعض حواشيه على القولين بخروج البحث عن دلالة الدليل عن مسائل الاصول نظرا الى ان البحث عن الدلالة ليس بحثا عن احوال الدليل اذ الدلالة ليست من احكام الدليل وعوارضه بل هو عنوان الدليل فالبحث عنها راجع الى البحث عن موضوع الفن لا من احكام فيندرج في المبادي كالبحث في المسائل وجعل الثاني البحث المذكور داخلا في مسائل الاصول حيث جعل موضوع الاصول ذوات الادلة وح تكون من عوارضها وجه المحاكمة ان موضوع الاصول لما كان مدلول الكتاب والسنة دون الالفاظ فلا وجه لما ذكره صاحب الفصول لان البحث عن الدليل بحث عن نفس الموضوع على هذا التقدير لا عن حكم وعارضه واما اذا كان الموضوع نفس الالفاظ

فالبحث عنها بحث عن الدلالة والبحث عنها بحث عن عوارض الموضوع والكلام واسطة العروض لما مر مبنا بحسب ما عرفت واكثر انما يتم ذلك لو قلنا بان الموضوع في الادلة هو المعروف والا فلا بد من اتخاذ قدر جامع صالح لان يكون موضوعا للادلة الثلثة بما هو ذات مبهم غير صالح لذلك فنعين ان يكون هو العقد المشترك وليس هو الا عنوان الدليل ولا يذهب علينا ان البحث عن الحجية داخل في المسائل على الوجهين لانها حجية غير الدليلية فهي من عوارض الدليل اي ما يفيد الحكم الشرعي ويدل عليه بعد الفراغ عن كونه دالا عليه تمام الكلام بطلب من غير المقام **الثاني** خروج البحث عن حجية القطع والظن عن علم الاصول راسا اما آخر وجه عن المسائل فلعدم كونه بحثا عن احوال الدليل لانه ما يفيد القطع والظن لانفسها واما آخر وجهها عن المبادي فلعدم توقف مسائل العلم على حجيتهما وعدم رجوعها الى معرفة الموضوع بل هي من مسائل الكلام نعم لا بد للمفسر من معرفتها لانها عليها المعتمد في اكثر الدلائل الادلة هذا حال اندراج المسئلة في مباحث الالفاظ واما رجوعها في الادلة العقلية كما فعله الفاضل التوني فلم نقف الى الآن من وافقه ممن تقدم عليه وانما هو من خصنا بعصر نعوذ بالله من بعض متاخري المتاخرين وهو خطاء فان ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته وانكان بحكم العقل الا انه يصدق على الدليل العقلي اذ لا ينطبق عليه لغة بعد ما انه حكم عقلي يتوصل به الى الحكم شرعي فان الحكم الشرعي هنا وهو وجوب المقدمة نفس ما حكم به العقل وليس بعد ذلك حكم اخر يتوصل به اليه هذا الاشكال يشمل الى جميع ابواب الاستدلال مما من القياس والاستصحاب وحرمة الضد وغيرها فلا سبيل الى ادراج شيء منها في الادلة العقلية وما قيل في دفع الاشكال او يمكن ان يقال في وجهان **احدهما** ان حكم العقل في كل باب من ابواب الاستدلالات دليل على الجزئيات المندرجة تحت حكم العقل بثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته دليل على وجوب مقدمة الواجب ويمكن استظهاره من المعتمد في الاستصحاب حيث قال ما حاصله ان هذا الشيء قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان ولم يظن عدمه معلوم ثبوته فهذا ثابت وفيه **اولا** ان مقتضاه ان تكون قولنا الخمر حرام وقولنا الكلب نجس والصلوة واجبة ونحوها من الاحكام الشرعية الكلية ادلة على القضايا المندرجة تحتها مقولة مثلا هذا كلب وكل كلب نجس فهذا نجس هذا مما لا يلتزم به طرائق العوام فكيف بما عداه من كلماتهم **وثانيا** ان الاحكام الجزئية الثابتة للموارد المشخصة ليست باحكام شرعية فان ثبوت كل منها بخصوصه ليس مما حكم به الشارع فان الاحكام الشرعية واردة على الطبايع الكلية وجريانها في الافراد انما هو لتطبيق المكلف عليها بنظره وهكذا مسائل كل علم انما هي الكليات واما الجزئيات فليس من مسائل الا بنظر الناظر فقد يكذب وقد يصدق مثل كل فاعل مرفوع من مسائل النحو واما مرفوعية زيد في قولنا ضرب زيد فليس من النحو فافهم وتدبر فانه لا يخلو عن دقة **وثالثا** ان جعل الكبرى الكلية دليلا على صغرياتها الجزئية لا يناسبه شيء من الاصطلاحين فان الدليل عند المنطقيين هو نفس حد الوسط والكبرى المشتملة عليه وعند الاصوليين هو نفس حد الوسط الذي يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالدليل عند المنطقيين مجموع قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وعند الاصوليين هو المتغير خاصة فالقضية الواحدة صغرى كانت او كبرى ليست بدليل في الاصطلاحين كما هو واضح **وثانيهما** ان يعرف الدليل بما يتوصل بالحكم شرعي بواسطة العقل لا بانه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي الا ان يراد بالحكم بقدر حد الوسط كما يقتضيه اطلاق الحكم على المحمولات المنتسبة دون القضية وبناء عليه تعريف الدليل العقلي بذلك ما جرى عليه اصطلاح الاصولي في الدليل فانه عندهم عبارة عن نفس حد الوسط حيث قالوا ان الدليل ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري بخلاف المنطقيين لان الدليل عندهم قولان فصاعدا اي مجموع الصغرى والكبرى فيندفع الاشكال الذي اوردناه على جعل وجوب المقدمة من الادلة العقلية فان منظور الفقيه مثلا شيء يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم شرعي بواسطة العقل بنظم قياس صغراه الوضوء مثلا مقدمة الواجب وكبراه كل مقدمة الواجب واجبة واطلاق العقلي عليه انما هو باعتبار كون التوصل الى المطلوب بواسطة حكم العقل لا بواسطة شيء اخر من شرع او حس او عادة ونحوها وبذلك اندفع الاستدلال على ان العقلية كلها في الادلة العقلية بقال في الاستصحاب ان هذا الشيء قد كان وكلما كان فهو باق كما صرح به المعتمد وغيره فيتوصل بكونه سابقا الى ثبوته في الآن اللاحق بواسطة العقل وهكذا سائر ابواب الاستدلالات وقد بينا فيما مر بيانا مقتضاه ان تكون الادلة المتعبد بها كالكتاب والسنة دليلين عقليين فان التوصل بها الى الحكم الشرعي انما هو بواسطة العقل ايضا ضرورة ان الحاكم بحجية ما افاده الكتاب والسنة انما هو العقل اذ لولاه لم يثبت بمجرد وجود الحكم في الكتاب والسنة انه حكم الله تعالى على العباد **فنقول** ان الحكم قد ورد في

الكتاب

الكتاب والسنة وكلما ورد فيهما فهو حكم الله تعالى وواضح ان كبرى هذا القياس ثابت عقلا لا تعبد من الشارع لان الدليل على صدق النبي والكتاب انما هو العقل ودون الشرع والادلة كما لا يخفى فلا بد من توسيط العقل في اثبات الحكم الشرعي فيهما نعم يبقى الاجماع محتاجا الى التعبد على قاعدة شاذة من العامة حيث استندوا في حجية الى النبوي لا يجتمع امتي على الخطأ بناء على كونه في مقام وجوب الاخذ بالاجماع لا في بيان الموانع والاخبار على حقية المجمع عليه وانما يمكن الذب عن المناقشة بان تسمية الكتاب والسنة دليلين شرعيين بملاحظة كونهما من مجعولات الشارع من حيث كونه شارعا بخلاف الادلة العقلية فانها امور خارجية غير مجعولة لتلك المناقشة في تسمية الدليل شرعيا احد امرين اما كونه مجعولا من الشارع من الحيثية المذكورة او كون الملازمة بينه وبين الحكم الشرعي شرعيا كالاجماع على المذهب الثاني على قاعدة الجمهور من البناء على كونه دليلا عقليا فينبغي ويحسن في الادلة العقلية كما لا يخفى ثم ان الذب المذكور وان كان فيه بعض الاشكال الذي لا يسعنا ذكره للاشتغال بالاهم ومضيق المجال الا انه خير مما قيل او يقال في المقام في توجيه كلمات علمائنا الاعلام واما اندراجها في المبادي الاحكامية فهو على القاعدة ضرورة ان البحث فيها بحث عن ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته والبحث عن احوال الوجوب واحكامه من المبادي فاندراجها فيها بهذا الاعتبار كما فعله الحاجبي والشيخ البهائي واولى منهما العلم

الامر الثاني في بيان اقسام المقدمة اعلم ان مقدمة الواجب لها تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة فتقسم تارة بملاحظة انحاء مدخليتها واخرى بملاحظة الحاكم بوصف المقدمية وثالثا بملاحظة المقتضي للوجوب فنقسمها باعتبار

الاول الى السبب وشرط وذاد بعضهم المانع والعدم والجزء ولكنهم ادخلوها واجبة اذ كر العلم مع انها اظهر افرادها كما يكشف عن ذلك نص بعضهم لطلب العلم بما يتوقف عليه الشيء ففي شرح المواقف نقض واحتاج الشيء ضرورة الى ان قال فالحاجة البتة وجود شيء يسمى علة وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما ان تكون سببا او تكون فاقدة والفاقدة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او خارج عنه ثم صرح البرجاعة منهم العلم الكاشف والمانع في حكمة العين وشرحها فلا وجه لاهمالها وعدم ذكرها والعلم عند الله والراسخون في العلم وامنا بمحكمه ومتشابهه وقد يقال كما عن استاذ الاساتيد شيخنا العلامة الانصاري قدس سره انها وان كانت داخلة فيها موضوعا لكنها خارجة عنها حكما لان الكلام هنا في المقدمة للاختيار والعلة التامة لما اشتملت على بعض الشرائط الغير المقدورة كالحياة والقدرة والاختيار ونحوها من الامور الغير المقدورة للمكلف اخرجوها عن محل البحث وهذا الكلام وان صلح منا لما في التحقيق الا انه منظور فيه فان عدم صدور الفعل الاختياري ليس الا سوى الارادة المقارنة بالفعل لانها الباعثة على صدوره القوة المودعة في الاعضاء والجوارح والعضلات في ايجاد الفعل المراد واما الحياة والقدرة واهلية المحل ونحوها مما مضى من شروط وجوده ما ويحققها لان الانسان اذا اراد شيئا على شيء لم يرده وكيف يتعلق ارادة شيء ممن كان ميتا او كان عاجزا عنه فاقدا على ايجاد شيء المراد وهي ارادة اختيارية ولو تكلف بعض التيامنيين فنسبها فينبغي تقسيم المقدمة اولا الى العلة وغير العلة ثم غير العلة الى الاقسام المذكورة اما العلة فهي كما في القوانين وغيره بما يستحيل الانفكاك عن المعلول وهذا مقتض طردا باللازم والجزء الاخير من الشروط وقد يعرف بما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم فيرد عليه ما لا يخفى نعم يرد عليها بالمؤثر الذي هو بحسب ايجاد الشيء الى ما سواه وكانه ينظر الى ما عن الفاضل في شرح حكمة العين حيث قال في ما يتوقف عليه الشيء اما ان لا يتوقف ذلك الشيء الى شيء خارج عنه اويتوقف والاول هي العلة التامة والثاني هو الناقصة انتهى وهو يصدق على المقتضي والسبب المتأخر عن الشرط ولا يصدق عليه مع عدم الشرط بل هو مندرج في الاصطلاح تحت اسم السبب بالمقتضي لكل مؤثر مستغن عن غيره في ايجاد الشيء فهو العلة التامة سواء كان كذلك دائما كالارادة بالنسبة الى الفعل الاختياري واحيانا كالعقد المشروط بشرائط مثلا اذا كان الخيار داخلا في العلة لا يحتاج في تاثيره حتى الى شيء والا دخل في السبب وان شئت فصر العلة على ما كان كذلك دائما كالارادة وذر ان في التعريف بما يخرج بالسبب والمقتضي ما حاصله حين وقوعه جزء واجزاء ما يقال ان العلة عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط فليس على ما ينبغي كان العلة ما يستند اليه المعلول ولا ينطبق الا على نفس المؤثر ولم اجد في كلام من يعتد به ما هو مذكور في الالسنة ويؤيد ما قلنا انهم يقسمون العلة الى التامة والناقصة والتامة ما كان تام الاجزاء والشرائط فلو كان عبارة عن مجموع الاجزاء والشرائط لزم الانقسام على تمام الاجزاء اذ بعد اعتبار الشرائط في مفهومه لم يبق امر خارج عن ماهيته بملاحظة التامة والناقصة بالتباين الجزئي فتامل وكيف كان فالمتفعل واما المجد فقد صرح بخروجه من محل النزاع السيد الفاضل البحراني وجزم به الفاضل المدقق

سلطان

سلطان العلماء فى بعض حواشيه على المعالم بقوله وجوب الكل يستلزم وجوب كل اجزائه اذ جزء الواجب واجب انتفائى وانتقض عليهما اجل من تاخر عنهما بان مفرد غير وجوب الجزء واستلزام وجوب الكل وجوبه لا يقتضى خروجه عن موضع النزاع ضرورة انا اضفنا الجزء بالوجوب بلحاظ الجزئية وباعتبارها يكون فى ضمن الكل لا بما فى انفسهما يكون فى نفسه وصلة الحصول الكل لامتناع تحققه بدونه ولا يخفى ان دخوله فى محل النزاع انما هو باعتبار الثانى ووجوبه المفروغ عنه المنفى عليه انما هو باعتبار الاول قلت والتحقيق ان الكلية والجزئية امران اعتباريان متضايفان اذا تحقق احدهما تحقق الاخر كالمساواة والمتساويين فمن مثل الناطق والضاحك الا انهما متصادقان والكلية والجزئية متنافيان واذا تعلق الامر بالكل فقد تعلق الامر بالجزء كما انه اذا تعلق الامر بالناطق مثلا فقد تعلق الامر بالضاحك ومن ههنا يتضح ان بطلان طلب الكل عين طلب الجزء وطلب الجزء عين طلب الكل كما صرح به شيخنا العلامة قدس سره فاصل البراءة لا يعنى ان مفهوم الكلية عين مفهوم الجزئية بل يعنى ان المامور به الكل ما مور به بالجزء لا محالة والمامور به بالجزء ما مور به بعنوان الجزئية فالبحث عن متعلق بتلك الجزء بلحاظ هذا الوصف العنوانى اى الجزئية بل يبرز فى ضمن الكل من غير ملاحظة الضمنية والحق ان وجوب الكل يحمل الى وجوب عديدة متعلقة بالجزء وليس وراء هذه الوجوبات وجوب اخر متعلق بشئ اخر يكون هو المقدمة لان المهية الاجتماعية ليست فعلا اخر يجب بوجوب على حدة الاجزاء وانما هو امر اعتبارى يرى بلحاظ الاجزاء المركب فاذا امر بالكل فهمنا ان امر متعلقة بالاجزاء ومن هنا ظهر انا الوجوب المتعلق بالجزء حين الانضمام ليس وجوبا غيريا لان الوجوب الغيرى ما كان معلولا لوجوب اخر اى فعل اخر وليس ههنا فعل اخر غير هذه الامور التى هى اجزاء ليس منها شئ اخر وهو المهية وهى ليست من الافعال التى كلامنا فى مقدماتها بل هو وجوب نفسى لان الوجوب النفسى ما كان الغرض الباعث على الامر به حصول نفس المامور به بلا فعل اخر وبهذا صرح بعض الاجلة وهو جيد هل هو مدلول مطابقى او تضمنى والتحقيق ان عالم الافراد فى العموم الافرادى والمجموع كلاهما مرآت لارادة الافراد والاجزاء والغرض انما هو بوقوف تمام الغرض الامر على المجموع على حصول المجموع دون الافرادى وهذا لا يخرج الجزء عن كونه مطلوبا بالنفسية لان المطلوب شئ والغرض شئ اخر فقد يكون ذا مصلحة تامة وقد يكون ذا مصلحة ناقصة فاجزاء المركب واجبات بوجوبات نفسية وان كان المصلحة والغرض الباعثين على الامر بكل واحد منها ناقصة والظاهر ان الخطاب متعلق بها بالمطابقة كافراد العام وان كان اللفظ الذى تعلق به الخطاب دالا على بعضها بالتضمن فافهم فانه دقيق وما ذكرنا انما لا يسرى عليه بعد بداهة سريان حكم الكل الى الاجزاء كليا او غيره بقى الكلام فى ما ذكره بعد الاعتراف بما ذكرنا من ثبوت وجوب غيرى بلحاظ الجزء بملاحظة كونه محصلا للكل وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعلم ان كونه محصلا للكل غير ناهض بها مر الان الجزء وان كان محصلا للكل الا ان الكل ليس فعلا يكون وجوبه سببيا لوجوب ما له دخل فى حصوله نعم لا مناقشة فى وجوبه الغيرى فى حال الانفراد فانه فى تلك الحال ليس جزء للمركب حتى يجرى فيه وجوب الكل بل هو مقدمة محضة فان قلت هو مقدمة لان شيئا قلت مقدمة الحصول مقتضيا مع غيره لان المامور به الكل فما مور به الجزء وبضميمة مع الجزء الاخر فذات الجزء مقدمة وهو مع الوصف ذى المقدمة فقد لكن هذا انما يتم فى المركبات الخارجية كالدار والسرير واما الواجبات الشرعية فلان قصد الجزئية معتبر فى اجزاء الواجبات وهو يوجب فى حال الانفراد فاقدة ما يكون به الاجزاء عن محل النزاع لفظا وهو واضح حسبما قررنا واما الشرط فعرف بما لا يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود واورد عليه بانه منتقض طردا وعكسا نقض طرد بالشرط المشاور به والجزء الاخير من الشروط فان الاول لا يلزم من عدمه العدم والثانى يلزم من وجوده الوجود للاتفاق عليهما الحد مع انهما من المحدود اصطلاحا ونقض طرده بلوازم الشرط بالمقتضى الفاقد لشرائط الشرط الجامع لموجبات المانع مما يصدق عليهما الحد وليسا من المحدود كما لا يخفى فلا يكون التعريف جامعا مانعا قلت اما النقض فى عكس الشرط الذى يخلفه شرط اخر فيندفع بان يجعل الشرط المقدمة المشترك بينهما لا خصوص كل واحد منهما واما النقض بالجزء الاخير من الشروط فيندفع بان يجعل اللفظ من سببية لا تشويه فان الجزء الاخير وان تحقق عند تحقق وجوده الوجود لكنه لا بسبب وجوده وبذلك يندفع النقض فى طرد التعريف بلوازم الشرط ايضا فتدبر بقى النقض فى طرده بالمقتضى الفاقد للشرائط والجامع لموجبات المانع وهو مدفوع ايضا بان النقض انما يكون الشروط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود بدا والمقتضى لما يلزم من وجوده الوجود احيانا خارج عن الحد كما هو خارج عن الحد دائما ثم ان الاقتضاء

بالمقتضى

بالمقتضي انما يشتمل على ان يكون المراد من السبب ما يعم المقتضي والعلة التامة وانما لو اختص بالعلة التامة فقط فلا بد لا بد من تحديد الشرط بما يشمل مع انه خارج عنه ضرورة انه مما يلزم من وجوده الوجود احيانا وقد عرفت انه ظاهر قولهم لا يلزم من وجود الوجود هو عدم التأثير عليه فلا بد اما من الاعتراف باختلال التعريف والالتزام بعدم انحصار المقدمة في السبب والشرط او زيادة قيد في التعريف كما ذكره وعرفت في الفصول بانه الخارج الذي يقتضي عدمه عدم المشروط مع عدم تمام العلة ولا يقتضي وجوده وجوده فانه يخرج الجزء عند خوله وغيره **اولا** ان الواجب عليه يتوقف على كل من اجزاء الجزء وجودا غير ما يلاحظ كونه محصلا للكل ادخال الجزء في تعريف الشرط بان يعتبر فيه ما يشمل الجزء ايضا لكونه خارجا بذلك الاعتبار وان كان داخلا بما لاحظ كونه جزء المركب فانه اخذه الخارج جنسا للتعريف كما خرج الجزء ليس على ما يقتضيه بناء الجزء كما لا يخفى **وثانيا** ان يقيد بما يلزم من عدمه عدم المشروط لا يقتضي ليس على ما ينبغي فان العدم لا يقتضي كما ان لا معلول له اصلا كما هو معتبر به في علم الميزان والحكمة نعم قد يقال ان عدم العلة عدم للمعلول منها فحذف وبناء الحد على التعدد والمسامحة كما لا يخفى **وثالثا** ان يقيد بما عدم عند تمام العلة مستدلا لان الشرط في الشروط المتناولة بنفسه هو العدم المشترك المضاف شيئين من جهة المضاف شيئا فلا بد من ارجاع الاقتضاء في الشرط المتناول بنفسه الى العدم المضاف الى الحد الجامع وذكر الفصول الى الحد خروج عن طريقة العلم واما السبب فخروجه بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم ولا بد اولا ان يعلم المراد بالسبب الذي جعلوه مقابلا للشرط وعرفوه بهذا الشرح ثم ننظر في صحة التعريف وسقمه **واعلم** ان السبب للافاضة **منها** العلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرائط بالبين نظر قولهم في تصحيح الشرط المتأخر كالقبض فيما بيع صحة بانه جزء السبب فان التعبير الشرط مسامحة **ومنها** المقتضي وعند قولهم البدء سببا فانما ان يراد عند سببية للفعل والتمليك **قلت** اما السبب بالمعنى الاول فالظاهر انه غير مراد كما يكشف عنه مقابلة الشرط للسبب اذ لو كان المراد منه ذلك لكان الاولى تقسيم المقتضي الى علة وجزء علة وبقي ما ذكر من خروج العلة التامة بالمعنى الاول عن المتنازع فيه حكما كما قبل وكذا بقي ما ذكره علم الهدى قده في الفرق بين السبب بضرب بانه يوجب علينا التسبب بشرط اتفاق وجود السبب مع وجود التسبب بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع لا نتصريح في ان عدم المانع ليس داخلا في السبب فعين ان يكون المراد من السبب هو المقتضي ثم انا المقتضي ينقسم الى تام وهو الواجد للشرائط حتى عدم المانع على ان يكون القيد داخلا والقيود خارجة والى الناقص من غير جهة المانع والى الناقص في الجزء الفعال المؤثر خاصة والى الفاقد للشرائط ولا اشكال في عدم كون الاخير مرادا فيتعين ما عداه من الاحتمالات واذا عرفت ذلك **فنقول** الحد المزبور ينطبق على الاول بشرطين **احدهما** ان يكون لفظ من في التعريف للتبعيض ولو تم استلزام التعدد وتعريف الشيء لغيره فاسد جدا ضرورة ان التعدد في الحد والتغاير انما يذكر لفظ المحدود في الحد فلو ذكر لفظ اخر مقتضى المعنى فلا دور كما لا يخفى **والثاني** ان يقيد بلزم هنا دوام الاستلزام وهو مشكل لان الجمل المثبتة نكرة لا تفيد بنفسها العموم اللهم الا ان يدل عليه بقرينة المقام لان المستقبل قد يراد به التعاقب والاستمرار وح فلا يرد النقض بشيء مما ذكروه من جزء السبب ولوازم المسبب والجزء الاخير من الشرط وغير ذلك مما يستحيل انفكاكه عن المسبب كما هو واضح بادنى تامل واما الاستناد المشار بقولهم عرفت انه لا بد من الارجاع الى القيد المشترك فلا اشكال نعم قد يقال باستفاضة الحد المذكور طردا بالعلة التامة بمعنى مجموع الاجزاء والشرائط لانطباقه عليها مع خروجها عن الحد حسبما عرفت وعكسا بكثير من الاسباب الشرعية اذ لا يصدق عليها الحد لانها معرفات لا يلزم من وجودها وجود الشيء بحيث يكون باعثا على وجوده ويمكن التفصي عن الاول **اولا** بما مر من الدليل على كون المراد بالسبب هو تمام العلة وبعد ذلك يتعين ان يكون المراد من الموصول في الحد هو جزء العلة فتكون جزء من اجزائها يلزم من وجوده الوجود فهو السبب **وثانيا** بان العلة التامة خارجة بالتسبيب المستفاد من لفظ من بناء على ان مجموع الاجزاء التي من جملتها الشرط وعدم المانع لا سببية لها من حيث المجموع بل هي تامة بالجزء الفعال وهو المقتضي دون غيره وعن الثاني بانها ان كانت من المعرفات ولم تكن اسبابا فمخرجة عن الحد وهو المسبب المقابل للشرط فلا باس بعدم اشتمال الحد لها بل لا بد من ذلك **فان قلت** مع انها اسباب عند القوم فلا بد من دخولها في الحد **قلت** كونها من الحلافات لفظ السبب لا يقتضي دخولها في الحد لان صدق الاطلاق اما مبني على زعم كونها اسبابا واقعية واما على المجاز واما على الاشتراك اللفظي وعلى التقادير لا يدخل في الحد الذي هو عبارة عن العلة التامة والناقصة نعم لو صح الاشتراك المعنوي وثبت عند الاصطلاح على كون السبب موضوعا للقدر المشترك اعني النقض لكن ضعيفا جدا لا يحتمل وان كانت من المؤثر فدخلت في

الحد والحدود فلا اشكال وقيل في دفعه بان السبب المبحوث عنه هنا هو السبب الذي يعتد به للواجب والاسباب الشرعية تعتد للاحكام والمعلم بعتدها فخرج عن الحد وفيه اولا انه خلاف ما صرحوا في الباب من تقسيم المقتضي الى مقتض للوجود ومقتض للوجوب وعلى دعوى كون المبحوث عنه هو الاول كما في العنوانين منا يبعد ذلك كما لا يخفى ومن قال بان المبحوث عنه هو الاول اراد البحث عن الوجوب لان المراد بالسبب الذي عرفوه هو الاول وشتان ما بينهما فلا تغفل وثانيا بان الواجب قد يكون لسبب شرعي كالبيع والنكاح واغائهما اذا عرض لها الوجوب فالنقض بها لو فقد يرد بمثل بان اطلاق السبب على المقتضي الخالي عن الشرائط حتى عدم المانع غير معهود بينهم بل الظاهر عدم كونه مرادا هنا كما يشهد عليه كلام المرتضى قدس سره واما السبب بالمعنى الثاني وهو المقتضي التام الشرائط الا عدم المانع فلا ينطبق عليه التعريف المذكور وكان قولنا يلزم امكان الفك الملازمة فلا يصدق عليه بل عرفت اختصاصه بالمعنى الاول وامكان اثبوت الملازمة في الجملة فيشمل السبب بالمعنى المذكور الا انه صادق على المقتضي الخالي عن الشرائط ايضا فالى آخر اطلاق غير معهود ايضا وكلا هذه كلمات المفصلين بين الشرط والسبب وان وافق كلام السيد رة بلا بعد بتقسيم الامر واما بالمعنى الاخير وهو ذات المقتضي اعم من التام والناقص فيظهر من المحقق القمي رة انه المراد من السبب المبحوث عنه وهو وان كان لا بأس بفرد كلام السيد رة والمفصل الا انه اذا فسر بما هو المعهود من الاصطلاح حسبما مر من اطلاقه تارة على العلة التامة المركبة من الاجزاء والشرائط واخرى على ذات المقتضي فاذا تعدد الاول للوجوه المتقدمة بين الثاني وهو ذات المقتضي سواء كان تاما او ناقصا فلا بد من انطباق الحد عليه ولا يكاد ينطبق ولو سلم عليه فيدل لذلك كما تقدم المحقق القمي رة لانه انما ينفع في دفع بعض الايرادات وهو النقض بالمقتضي الجامع للمانع دون النقض بالفاقد للشرائط اذ لا اقتضاء له لا بالذات ولا بالعرض لانه انما يؤثر ويقتضي مع اجتماعه مع الشروط وفقد انه بها فلو كانها لم يؤثر شيئا اللهم الا ان يقال ان قولنا يلزم معناه ثبوت الملازمة في الجملة لا دائما فلا ينتقض عكسا فان ذات المقتضي يلزم من وجوده الوجود في الجملة واجبا اتفاقا كما هو واضح فتدبر وتنقسم ايضا الى المعد وغيره كالخطوات فان كل خطوة مقدمة من مبدئه وغير معد لانه يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيتغير كل من وجوده وعدمه في الوجود وهذا التقسيم غير مرضي عندنا وسيجيء على ما ينبغي اما اولا فلان عدم المقارنات الا من المقتضيات كاللوازم واما ثانيا فلان الامر صيرورة شيء سببا انما يكون بعد وجود المسبب وتحققه وقبله لا يكون شيء سببا فلا يلزم من عدم المعد وعدم لزوم وجوده الوجود بهذا المعنى من التقسيم مما لا يجدي نفعا وان ابيت الا عن تقسيم الشرط الى المعد وغيره لا ان تقسم المقتضي الشرط وسببية المعد وغيره كما فعلوه فان غير المعد المذكور قد يقسم الى وجودي وعدمي ويرد عليه ما اوردناه من كون القسم قسما لا اثر له في الشروط وينطبق عليه تقسيم بعينه ودعوى ان الموصول يشير الى الوجودي لا يلتفت اليها فان الموصول هنا عبارة عن الشيء وهو صادق على العدمي على حد صدقه على الوجودي مع ان المقدمة لا يشير منها الوجودي فكيف يشير الموصول مع ان هذا التقسيم لا يتم الا على ان يكون نقيض المقدمة ذا لوكان مختصا المقدمة في الوجودي ثم عد المانع مقدمة ولكن الجمع بينه وبين نقيض المقدمة كما فعل بعض غير مستقيم والاولى تقسيم المقدمة اولا الى شرط وسبب والشرط الى معد وغير معد ثم غير المعد الى وجودي وعدمي وقسموها ايضا الى ما كان مقدمة على الشرط او متأخرا او مقارنا ومقتضى ما تقرر في محله من ان العلة لا تؤثر في ايجاد المعلول الا بعد اجتماع مجموع اجزائها وشرائطها هو بطلان هذا التقسيم اذ على هذا لا يعقل كون الشرط مثلا مقدمة على المشروط ومتأخرا عنه ولذلك وقعوا في الحبس والبيع في دفع الاشكال عن الشرط المتأخر والمتقدم بما لسنا بصدد بيانه في الحال ويتضح لك انشاء الله تحقيق الكلام حيث ما يقتضيه المقام وتنقسم ايضا الى ما يتحد مع ذيها في الوجود الى ما لا يتحد معه وهذا التقسيم وان لم يكن مصرحا به الا انه يستفاد من كلام المحقق القمي رة فوقعة على صاحب المعالم حين ادعى ان النزاع في السبب قليل الجدوى كان تعلق الامر بالمسبب نادرا حيث قال بعد تلك دعوى كون تعلق الامر بالمسبب ايضا ان الفرد انما هو السبب لوجود الكل وبقرار ان السبب من اجزاء العلة ومن الواضح لزوم المغايرة بين العلة والمعلول في الوجود فهما موجودان بوجودين لا بوجود واحد والا لزم توقف الشيء على نفسه ولا مغايرة بين الكل وبين الفرد في الوجود الخارجي كما لا يخفى وتنقسم ايضا الى ما يتوقف عليه وجود الواجب والى ما يتوقف عليه العلم بوجوده هكذا ذكروا ولكن الحق ان هذا التقسيم غير حاصر فان التوقفين قد يجتمعان فيتوقف عليه وجود الواجب والعلم به كغسل شيء من العضد فانه مقدمة لغسل المرفق اذ هو لا يكاد يتحقق عادة الا بغسل شيء

من العضد

من المقصد مع انه مقدمة للعلم ايضا كما لا يخفى وكاد خال الجزء من الراس لقبل الوجه فانه مما لا يمكن تحققه عادة الا به مع انه مقدمة للعلم ايضا ولذا اختلف الانظار بين من جعله مقدمة وجوبية عاديه كالمصنف والمحقق الخوانساري والسيد المحقق الكاظمي والمحقق القمي وبين من جعله مقدمة علمية كصاحب الفصول وغيره وكيف كان فمن دخول المقدمة العلمية في محل النزاع بحث وخلاف وصرح الفاضل التون بانه لا خلاف في وجوبها ومقتضاه خروجها عن محل النزاع حيث ادعى وجوبها حتى على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا وربما قيل او يقال بعدم وجوبها حتى على القول بوجوب المقدمة فتخرج عن محل النزاع ايضا وما استدل لخروجها او يمكن ان يستدل به وجهان **احدهما** ما يستفاد من كلام السيد السند صدر الدين في شرح الوافية حيث قال ان تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة العلم ليس على ما ينبغي لان العلم بالواجب اما ان يكون واجبا او لا فعلى الاول تكون مقدمة العلم مقدمة للوجوب لا مقدمة للعلم بالواجب وعلى الثاني فليست هي مقدمة لشئ يكون واجبا فتكرار الواجب عند الاشباه على احد التقديرين داخل في مقدمة وجود الواجب هو العلم وعلى الاخر ليس مقدمة لشئ واجب فكيف يدل على وجوبها الامر بالواجب كما يدل على وجوب مقدمات وجوده وحد الاستفادة انه بناء على ما ذكر تكون مقدمات العلم التي جعلوها في مقابل مقدمة الوجود خارجة عن محل البحث خروجا موضوعيا على احد التقديرين وحكميا على التقدير الاخر وفيه انا نختار الشق الاول وهو كون العلم واجبا ونلاحظ حال الواجب لا حال العلم وهذا امر محل الكلام وهو المراد بالمقدمة العلمية والا فلا يخفى على احد ان مقدمات العلم اذا كان واجبا حالها كحال غيرها من الواجبات فالكلام في ان العلم بالواجب لما كان واجبا فهل الامر به يقتضي وجوب مقدماته العلمية كما يقتضي وجوب مقدمات الوجود ام لا ودعوى انه على تقدير وجوب العلم تكون المقدمة مقدمة للوجود لا للعلم ناشئة من عدم الاحاطة بمراد القوم منها فان المقصود معرفة حالها من حيث اقتضاء الامر باصل الواجب لوجوبها ومن هنا قال بعض المحول ان وجوب تحصيل العلم في موارده فيما اذا الواجب هو العلم المعلوم دون نفس العلم وهذا الكلام وان كان فيه بعض الكلام الا انه جيد واصابة المرام حيث لاحظ حال الامر بالمعلوم لا حال اصل العلم فافهم وتدبر **وثانيهما** ان تحصيل العلم واجب نفسي مستقل على حد سائر الواجبات الشرعية كما يستفاد من الرافية وبعض عبارات المحاشية وح فلا يدل الامر بالشئ الواجب على وجوب مقدمات العلم بداهة لاستلزام الامر باحد الواجبين النفسيين على وجوب مقدمات الاخر وفيه ان كون وجوب تحصيل العلم نفسيا خارج عن طريقة القوم ولم يقل باحد من الاصحاب في شئ من الابواب في غير العلم بالمعارف الالهية نعم ذهب بعضهم الى وجوبه النفسي بالاحكام الشرعية كالمولى الاردبيلي ومن تبعه واما العلم بالموضوع وحصول الواجب فلم يقل احد بوجوبه النفسي فان وجوب الاحتياط مع العلم الاجمالي ليس وجوبا نفسيا عند احد حتى عند الاخباريين القائلين بالاحتياط لاجل الاخبار فان خلافهم مخصوص على الشبهات الغير التحريمية واما الوجوب النفسي فالقوم بين من لم يقل فيها بوجوب الاحتياط وتحصيل العلم بالواقع وبين من يرى وجوبه غيريا وما يلوح من بعض الاخبار الخامسة الواردة في الموارد المخصوصة كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وكذلك الاناءين المشتبهين ونحو ذلك فلا دلالة لشئ منها على النفسية وجوب تحصيل العلم نفسيا **اما الاول** فهو على خلاف المقصود لدلالة فتاوى الاصحاب في الاكتفاء باربع جهات عند عدم تحصيل العلم باصابة شئ منها الواقع **واما الثاني** فمع امكان حمله على الارشاد كما يثبت به قاعدة كلية في جميع الابواب **واما الثالث** فلا دخل له بالمقام لان الكلام ليس في مقدمة الواجب مع ان المقصد عن مورد الرواية مشكل غاية الامر ثبوت وجوب تحصيل العلم في الشبهات الغير التحريمية واما الشبهات الوجوبية فلا وجه للقول بالوجوب النفسي فيها مخالفة للاجماع ولذا لم يكن وجوبه نفسيا يتعين ان يكون غيريا كما صرح به بعض الاجلاء وعليه فتدخل في محل النزاع كما لا يخفى ويندفع عند احتمال الوجوب بعد منع النفسي في الغيري حتى يتعين ان يكون غيريا بل نجزم ثالثا وهو ان يكون وجوبه ارشاديا عقليا وعليه فتخرج المقدمات العلمية عن محل النزاع لانها من المتنازع فيه انما هو الوجوب الشرعي كما سيأتي لانا اذا حكم العقل بوجوب ارشادا فثبت بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هنا الوجوب الشرعي ايضا فيستفاد من الخطاب الغيري ولو كان غيريا بين الموقفين على توسيط قاعدة الملازمة فيثبت ذلك الوجوب لمقدماته ويكون ذلك بخطاب الشرع وكذا على نحو الالتزام الغير البين كما نقول ان قاعدة الملازمة غير جارية في الحكم العقلي الارشادي بمعنى انها لا تثبت في مورده الحكم الشرعي نعم تثبت حكم الشارع على نحو الارشاد ايضا لا على نحو التعبد الشرعي ففي المقدمات لا يثبت الوجوب الشرعي

راسا سواء قلنا بالملازمة بين حكم العقل والشرع ام لا وقد حققنا ذلك في محله وهو واضح لمن تدبر وتامل هذا كله اذا اردنا اثبات وجوب المقدمة العلمية بملاحظة وجوب المعلوم واما بملاحظة وجوب العلم الواجب الذي هي مقدمة وجوده لم نفتقر قبل اتمام بحثنا عن وجهها عن محل النزاع بمعنى وجوبها ولو قلنا بعدم وجوب المقدمة بوجهين **احدهما** ما عرفت من ان وجوب العلم بالواجب ارشادي والكلام في مقدمات الواجب الشرعي **ثانيهما** ان المقدمة العلمية عين تحصيل العلم ولا مغايرة بينهما الا من حيث العنوان الثانوي والاولى كالتاديب الحاصل بالخارج بالضرب فلا وجه لاكمال وجوبها الى وجوب مقدمة الواجب التي يختص بما كان مغايرا مع الواجب لا متحدا معه في الوجود **قلت** يندفع الوجه الاول **اولا** بما اذا فرض كون العلم واجبا شرعيا كما في المعارف الالهية فمقدمة داخلة في مقدمة وجود الواجب الشرعي المهم الا ان يقال ان هذا خارج عن محل الكلام لان المتنازع فيه انما هو مقدمة العلم بالواجب لا العلم الواجب فقد **وثانيا** ان البحث انما هو عن الملازمة بين الشيء وبين مقدماته في الحكم وجوبا كان او استحبابا او ارشادا او غيره مطلقا كانت او مشروطة كما سيتضح لك غاية الوضوح في التقسيم الاتي فقد **واما الثاني** فالتحقيق فيه ان قلنا ان الواجب هو تحصيل العلم بالواقع دون نفس العلم لامتناع تعلق الامر به فالواجب حينئذ عين مقدمات العلم ومقتضى ذلك خروجها عن محل النزاع لان مقدمات العلم عين الواجب فقد عرفت سابقا والمغايرة بينهما ساقطة وان قلنا ان الواجب هو نفس العلم لانه مقدور بالواسطة فلامتناع تعلق الامر به والذاهد في الكتاب والسنة خطابا علم او علموا دخلت المقدمات العلمية في المبحوث عنه لان الواجب حينئذ هو العلم وهو الصورة الحاصلة في الذهن ومقدماته امور خارجية محصلة له فتندرج في مقدمات الوجود كما لا يخفى وتنقسم ايضا الى مقدمة وجوب والى مقدمة وجود اما مقدمة الوجوب فلا كلام في خروجها عن محل الخلاف لوضوح امتناع تحقق المعلول قبل وجود العلة لان وجوب المقدمة مسبب من وجوب ذيها فمع عدم وجوبه لا يعقل ثبوت الوجوب لها كما لا يخفى واما مقدمة الوجود فهي داخلة في محل النزاع ولو لم يكن الواجب مطلقا بالقياس الى سائر المقدمات فيجوز ان يكون الشيء مطلقا بالنسبة الى مقدمة مشروطا بالنسبة الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة مقيدة بالنسبة الى الوقت فهو بالنسبة الى ما يكون بالقياس اليه مطلقا يقتضي الوجوب على حسب وجوبه لان المقدمة يتصف بحكم ذيها وجوبا واستحبابا مطلقا او مشروطا عينيا او كفائيا الى غير ذلك من اقسام الوجوب فتصريح القوم بخروج مقدمات المشروط الوجود ليس على ما ينبغي وعدا نصا فيها بالوجوب مخرجا كعدا نصا في اصل الواجب عذر غير مقبول وتنقسم ايضا الى مقدورة وغير مقدورة اما المقدورة فداخلة في محل النزاع بلا خلاف انما الكلام فان غير المقدورة هل هي داخلة في محل النزاع ام لا ذهب الحاجبي والعضدي وصاحب المعالم والبهائي والفاضل الجواد وسلطان العلماء والمحقق القمي وغيرهم الى انها خارجة عن محل النزاع حيث قيدوا المقدمة بكونها مقدورة بل في الوافية نفي الخلاف عنه لان الواجب المبحوث عنه هو الواجب المطلق دون المشروط ومع كون المقدمة غير مقدورة يكون الواجب مشروطا **قلت** اما خروجها عن محل النزاع فهو مبني على خروج مقدمات المشروط الوجود بناء على دخولها في محل البحث لان الواجب بالقياس الى نفس المقدمة الغير المقدورة مطلق وان كان بالقياس اليها المقدورة عليها مشروط وقد تقدم تحقيق الحق في ذلك في حاشيتنا المعمولة في الباب حيث اوردنا على ما ذكره في المتن من خروج المقدمة الغير المقدورة عن محل النزاع وان الواجب بالنسبة اليها من قبيل الواجب المشروط بقوله هكذا قيل وفيه نظر لان الواجب المطلق ليس بالنسبة الى مقدماته الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني فليس وجوبه مشروطا بوجود تلك المقدمات بل مشروط بمقدوريتها فيكون الواجب بالنسبة اليها من قبيل القسم الثاني نعم يرد على هذا ايضا انه لا حاجة الى القيد المذكور لان المقدمة ايضا خ واجبة على القول بوجوبها لكن وجوبها مشروط بمقدورية المقدمة فكوجوب مشروطها لا تاتي مقيد بمقدورية المقدمة فلا حاجة الى القيد اذ لا شك ان ما يقال وجوب الشيء لا يستلزم وجوب مقدمته ليس معناه انه يستلزم وجوب مقدمته مطلقا من دون اشتراط بشيء بل ظاهر ان المراد وجوبها مثل وجوب ذي المقدمة فان كان وجوبه مشروطا بشيء كان وجوبها ايضا كذلك والا فلا يمكن ان يتكلف بقال مرادهم بالمقدمة الصالحة لتعلق القدرة فيكون المقدمة ح مخصوصة في المقدورية ونحوها مما يوقف الوجوب على وجوده فيستقيم ما ذكروه فتامل انتهى واما كون القيد نوضيحا بناء على ما ذكرنا من خروج مقدمات المشروط فغير ممنوع لان الواجب قد يكون منجزا وله مقدمة غير مقدورة فلا بد من اخراجها لعدم وجوبها قطعا

فكيف يكون القيد مستدركا ولذا جمع صاحب المعالم بين تقييد الواجب بالمطلق وبين زيادة القيد بالمقدمة ولقد جاد نظر الى ما عرفت فما نقل عن سلطان العلماء رحمه من كونه توضيحيا ليس في محله هذا اذا كان مراده بالمطلق الواجب المخير ويحتمل ان يكون مراده بالمطلق الاشارة الى ما ذكرنا من تخصيص البحث بالمقدمة التي يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا ولو كان مشروطا بشيء اخر وعلى هذا يجب ترك هذا القيد لما عرفت من كون الواجب بالقياس الى نفس المقدمة مطلقا وان كان بالقياس الى المقدمة عليها مشروطا **والحاصل** انه اذا اراد بقوله مطلقا اخراج المشروط ومقدماته لزم التقييد بالمقدمة اذا كان للواجب مقدمة موجودة فان ذلك يوجب صيرورة الواجب مطلقا منجزا وان كان له مقدمة متاخرة غير موجودة فلا بد من اخراجها فلا يرد ما اورده السلطان وان اراد التنبيه على ان البحث يختص بمقدمة يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا وان كان اصل الواجب من جهة اخرى مشروطا لزم ترك القيد محافظة لعكس العنوان عن خروج بعض ما هو داخل في محل النزاع فتدبر جيدا

في تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط

الامر الثالث في تقسيم الواجب الى ما ذكر وتنقيحه عديدة باعتبارات مختلفة **منها** ان الواجب اما مطلق او مشروط وفي هذا المقام ابحاث **الأول** في تعريف كل من المطلق والمشروط فاعلم ان المطلق على ما في القوانين ونقل عن جماعة هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمشروط خلافه وورد عليه بوجوه **الأول** ان الاطلاق والتقييد في الواجب امران اضافيان يختلفان بالقياس الى المقدمات فيكون مطلقا بالقياس الى بعضها ومقيدا بالقياس الى الاخر فلا يجوز ان يلاحظا ان على نحو الاطلاق ويعرف ان كلا من القرب والبعد وغيرهما من الامور الاضافية وكذلك عدل جماعة عن التعريف المذكور وعرفوه بالقياس الى كل مقدمة فقالوا ان كل مقدمة لا يتوقف عليها وجوب الواجب فهو بالنسبة اليها مطلق وكل مقدمة يتوقف عليها وجوبه فهو مشروط فالصلوة مثلا اذا قايسناها الى الطهور فهي مطلقة وان قايسناها الى الوقت فهي مشروطة وزاد بعضهم في التعريف قيد الحيثية اي من حيث انه كذا تفصيا من الاشكال المشار اليه وان الاطلاق والتقييد انما يعتبران في الكل مقدمة مقدمة كما صرح به المحقق الخونساري قده وردت بان قيد الحيثية هنا مما لا يفيد شيئا لان اعتباره في الحد والتعاريف انما يجري اذا كان للحد حيثيتان وكان الملحوظ في التحديد احديهما دون الاخرى كما يقال الكلمة لفظة وضع لمعنى من حيث انه وضع له فان استعمال اللفظ فيما وضع له قد يكون علما فاقا على العلاقة الموجودة بينه وبين معنى حقيقي اخر كاستعمال اللفظ المشترك في احد معنييه بعلاقة موجودة بينه وبين المعنى الاخر فقيد الحيثية يخرج الاستعمال بالعلاقة **وبالجملة** ان اخذ قيد الحيثية في التعاريف انما يجدي اذا كان لما هو مذكور في التعريف حيثيات متعددة وافراد مختلفة اريد بها اخراج ما ليس بداخل في المحدود والمقام ليس من هذا القبيل لان ما لا يتوقف عليه وجوب الواجب ليس له حيثية سوى حيثية نفسه وهو ما لا يتوقف عليه الواجب وليس له حيثية اخرى يقيد بها نفسه بل قيد الحيثية في مثل هذا يحمل الحد على المحدود كالنفس الجيد وهذا مثل قولك زيد قائم من حيث انه قائم او ليس بقائم من حيث انه ليس بقائم ومحصله ان حمل القائم على زيد انما هو من حيث كونه قائما لا من حيث كونه زيدا وكلا فائدة فيه فافهم فانه قد يخلو عن ذوقه ويمكن التفصي عنه بان التعريف هنا لفظي ودفع شر هذا البيان لما وضع له المطلق في الاصطلاح فلا بد من تغيير شيء في المقام حتى يستقيم مثل وضعا واصطلاحا واسلم وتحوز لذلك كما يقال الصعيد هو وجه الارض فان معناه انه موضوع لوجه الارض والحيثية الملحوظة في المقام راجعة الى نفس الحد لا الى حمل على المحدود اي المطلق هنا لا يتوقف وجوبه على مقدمة من حيث انه كذا فتكون الحيثية حيثية للموضوع فخرج عن الحد اذا كان وجوبه موقوفا على بعض مقدماته من حيث كونه موقوفا على بعض مقدماته من حيث كونه موقوفا عليه **توضيحه** ان الواجب كالصلوة مثلا قد يكون وجوبه مشروطا ببعض مقدماته ومطلقا بالقياس الى الاخر ولفظ المطلق هو موضوع للواجب باحدى الحيثيتين دون الاخرى فيكون معناه بظهور قيد الحيثية في تعريف الحقيقة حافظا للحد عن الصدق على الواجب مطلقا ولو بالقياس الى سائر المقدمات اذ لولاها لكان مقتضى الحد ان يكون مثل الصلوة مطلقا بجميع الجهات اذ صدق عليها انه لا يتوقف وجوبها على شيء هو مقدمة لوجوده مع انها ببعض الجهات والملاحظات واجب مشروط كما عرفت **الثاني** ان قيد الحيثية لا يتوقف عليه وجوب الواجب بكونه مما يتوقف عليه وجوده وجول الواجبات الكثيرة المشروطة وجوبها بما لا يتوقف عليه وجودها تحت تعريف المطلق كالحج فان وجوبه مشروط بالاستطاعة دون وجوده وكذا الصلوة بالقياس الى البلوغ بناء على شرعية عبادة الصبي فينتقض تعريف المطلق طردا والمشروط عكسا وقد يندفع بان وجوب الواجب يتوقف

في ان وجوب الشيء هل يقتضي اتيانه بامر آخر

كونه واجبا الا بتحقق الا بحصول مقدمة وجوبه فتكون مقدمة الوجوب على هذا مقدمة للوجود ايضا فان تحقق الواجب بوجد الا
من والاستطاعة الشرعية وكذلك الصلوة بالقياس الى البلوغ ونحوه فخرجان عن الحد لتوقف وجوبهما على ما يتوقف عليه
وجودهما كذا قيل والمتأمل يجد بحال **الثالث** انه ينتقض ايضا بالواجبات اذا قيست الى غير مقدماتها لانها مطلقا
بالنسبة اليها مع انه لا يصدق عليها التعريف كما هو واضح كذا قال المحقق الخوئساري **وقد يجاب عنه** بان
المطلق مقابل المشروط فهو عبارة عن عدم الشرط والمشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فالمطلق عبارة
عن عدمه وهو المقصود من التعريف المذكور ومن الواضح ان عدم صدق المشروط بالمعنى المذكور على الواجب بالقياس الى
ما ليس بمقدمة اصلا لا لوجوده وكذا لوجوبه اجلى وانما من عدم صدقه عليه بالقياس الى مقدمة الوجود خاصة فتدبر
جيدا **ثم** هذا النقض يرد ايضا على من لاحظ في الحد كل مقدمة ضرورية خرج ما ليس بمقدمة عن الحد فينتقض
دعوى عدم تسمية الواجبات بالقياس الى غير مقدماتها مطلقا ولا مشروطا فلا ينقض لا بصغى وعرفت السيد عميد الدين
بما لا يتوقف وجوبه على امر غير الامور الاربعة المعتبرة في التكليف من العلم والقدرة والعقل والبلوغ وبناء ان كان
هذا التقسيم ناظرا الى الواجبات المنجزة الفعلية في استثناء الامور الاربعة لا وجه لان الواجب المطلق الفعلي ما لا يتوقف
وجوبه على شيء اصلا من غير استثناء وان كان ناظرا اليها من حيث الوجوب الشأني ففيه **اولا** انه لا وجه لاستثناء العلم
بل القدرة ايضا على وجه لان العلم شرط تنجز التكليف وفعليته لا الوجوب الشأني فلا لزم التعدد وكذا القدرة بناء على كون
التنجز مانعا عن الشرط **وثانيا** يلزم من هذا الحد ان لا يكون للواجب المطلق مصداق في الشريعة اذ ما من واجب الا وله شرط
اخر غير ما احتسبناه عرفا انتفاء والالتزام بذلك خروج عما هو محط نظرهم من تعريف الواجبات الموجودة في الشرع وتعيين
مطلقها عن مشروطها حتى يعلم ان مقدمات اتيانها واجبة ومقدمات اتيانها غير واجبة **وثالثا** ان استثناء الاربعة
يقتضي ان لا يشمل الواجب بالقياس اليها مشروطا اذا لم يكن لوجوبه شرط اخر وهو كما ترى مما ينقض كل من التعريفين حيث عكسا
اوطردا ومما ذكر يظهر فساد ما في الفصول فانه ذكر تعريف السيد بتغيير يسير ثم قال فقد ظهر ان المطلق يراد به ما
لا يتوقف تعلق الامر به بالمكلف على حصول امر غير حاصل سواء توقف على غير مما تقدم حصل كما في الحج بعد الاستطاعة او لم يتوقف
كما مر وبها بدل المشروط وهو ما يتوقف تعلق الامر به بالمكلف على حصول امر غير حاصل انتهى كان لم يجد غير حاصل مستند ذلك ان
لاحظ في التعريف الوجوب التنجيزي كما هو ظاهره اذ لو اقتصر على حصول امر يكفي بل غير صحيح ضرورة ان الموقوف انما هو
اذا لم يكن الموقوف عليه حاصلا فاذا حصل ارتفع التوقف فما لم يخرج ما كان موقوفا على امر حاصل من تعريف المطلق واضح
الفساد كما لا يخفى وان لاحظ حال الواجبات في الشرع من غير ملاحظة التعلقات والتنجزات وجب اسقاط القيد رأسا لان الحصول
وعدم الحصول لا يلاحظان تحصل الشرط للواجبات **وكيف كان** فلم نجد ما لا ينطبق البداية ناقضا في الحد ودالا على هذا الحد
باسقاط بعد غير حاصل مع الالتزام بان المقسم هو الواجب الفعلي دون الشأني ويمكن ايضا تصحيح ما اختاره جملة من المحققين
من التقسيم الى كل مقدمة بدل المقدمة بالشيء تحفظا عن الانتقاض بالواجب اذا قيس الى غير مقدمته **البحث الثاني**
اختلفوا في ان الواجب هل هو حقيقة في الواجب المطلق ومجاز في المشروط او مشترك بينهما لفظا او معنى وعلى الاخير فهل
ينصرف الى المطلق اولا وعلى الثاني فهل يحمل على المطلق مطلقا او لا يحمل عليه مطلقا او يحمل بالنسبة الى غير مقدماته دون
غيرها اذا علم اجمالا بانتفاء بعضها وشك في كونه قيدا للوجوب او قيدا للواجب وقبل الشروع في تحقيق الكلام لا بد من تحرير
محل الخلاف في المقام **اعلم** ان محل الخلاف هنا مادة الوجوب وما يجري مجراها من الموارد والهيئات الدالة على الطلب
والالزام بالذات لا باعتبار عروض الهيئة ضرورة ان عروض الهيئة وهي هيئة فاعل ليس سببا لخروج لفظ وجوب عن معناه
الاصلي حتى يكون ذلك منشأ للخلاف في لفظ واجب زائدا على الخلاف الواضح في اصل وليس نزاعهم هنا راجعا الى الهيئة بان
يكون المتنازع فيه هنا هيئة فاعل بنفسها وكلا الى المجموع المركب منها ومن المادة فالخلاف انما هو في مادة الوجوب وما يجري
مجراها قطعا ومحصل الخلاف ان ما يدل على الطلب الالزامي هل هو حقيقة في الوجوب المطلق ومجاز في المشروط ام كالى الاخر ثم
على القول بان الوجوب حقيقة في الوجوب المطلق ومجاز في المشروط لو اطلق الواجب على المشروط باعتبار شأنه كان
مجازا وكذا لو اريد منه ثبوت الوجوب بالفعل في الاستقبال بانا نريد من واجب ما سيجب كما في قولنا انك ميت وانهم ميتون لكن
التجوز على الاول ملحوظ في المادة بعلاقة الاول والاشراف وعلى الثاني في الهيئة لان المشتق مجاز في الاستقبال بالاتفاق

في ان الواجب المطلق هل هو حقيقة او مجاز في المشروط او مشترك بينهما

والحاصل

والحاصل ان اطلاق لفظ الواجب على الواجب المشروط قبل حصول الشرط بناء على القول المذكور مجاز قطعا لكن التجوز يتصور على وجهين **احدهما** ان يطلق عليه ملاحظة لثبوت عنوان الوجوب الفعلي له فيما بعد **ثانيهما** ان يطلق عليه بداعي ثبوت العنوان له في الاستقبال **فعلى الاول** يلزم التجوز في المادة خاصة دون الهيئة والبر بشير كلام الفاضل الجواد والمحقق القمي حيث يصرحان بان تنجيز المشروط قبل حصول الشرط بالواجب مجاز في الحقيقة تنجيزا باسم ما يؤول اليه **وعلى الثاني** يلزم التجوز في الهيئة خاصة دون المادة والبر بنيته صاحب الحاشية حيث قال وكلا يذهب اتى اطلاق الواجب عليه انكان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل انتهى ومما ذكرنا ظهر ان ما توهم من كلام مر كلام الفاضل الجواد والمحقق القمي وغيرهم من كون الخلاف في هيئة الواجب وليس على ما ينبغي مع ان ذيل كلامه كالصريح في خلافه حيث قال **والحاصل** ان تقييد الامر بشرط او شرائط لا يزيد على تقييد المامور به بذلك مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان لفظ الواجب قد يجرد بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي ويصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من ذلك الجهة وهو كما ترى انتهى كان مراده بالامر مطلق ما يدل على الطلب كما لا يخفى على من لاحظ مجموع كلامه خصوصا قوله وربما يقال اذ ظاهره ان يشير الى مناقشة الوهم المذكور وحسبما قلنا وان توهم بعض العبارات ان الواضع للخلاف في لفظ واجب كما في الزبدة وشرحها والقوانين وهداية المسترشدين هذا كله على القول بالمجاز في المشروط اما على القول بان الوجوب حقيقة في المشروط ايضا فلا تجوز في لفظ الواجب اصلا كما اريد منه الوجوب الفعلي المطلق والشاني المشروط لان الاتصاف حاصل في زمان الاطلاق على الوجهين والبر بشير ما في الحاشية من ان الاطلاق الواجب على المشروط بملاحظة تلبسه به في المستقبل حقيقة لا يجوز فيه واذا عرفت ذلك فنقول الاقوال المحكية في المسئلة ثلثة **الاول** الاشتراك اللفظي وهو منسوب الى علم الهدى وفي النسبة تامل فانه لم يصرح بذلك هنا ولعل منشأها قاعدة المعروفة من كون الاستعمال على الوضع بعد معلومية وجود الواجبات المشروطة على وجهي الاطلاق والاشتراط كما هو مصرح به في كلامه وما مناه البر من التوقف والاجمال ومما الاخذ بالاطلاق الواجب بالنسبة الى غير المتيقن من المقدمات دون المعلق حيث ابتنوا وجوب نصب السلم امام على الرعية مقدمة لاقامة الحدود والتوازن وفي كليهما نظر **اما الاول** فلان ما يبنى عليه من دلالة الاستعمال على الحقيقة فيثبت الاشتراك في متعدد المعنى لا يجري اذا كان الاشتراك المعنوي محتملا لا بعد الاعتراف بالوضع لاحد الفردين او الافراد كما يقال ان الامر موضوع للوجوب ومجاز في الندب فيرد بناء على ذلك الاصل بانه مستعمل في الندب فيثبت الاشتراك فضاء بما يقتضيه الاستعمال وهذا اي الاعتراف بالوضع في المقام مخصوص الواجب المطلق غير معلوم والاعتراف بالسببية بذلك غير ثابت فمن المحتمل قويا ان يكون مذهب في المسئلة مذهب اهل التحقيق من كونه موضوعا للقدر المشترك بين المطلق والمشروط لا لكونه موضوعا لخصوص الوجوب المطلق حتى يكون مجازا في المشروط كما زعموه وعند احتمال ذلك لا يجوز نسبة الاشتراك الى السيد حيث لم يعلم انه قائل بالمشترك من كونه موضوعا لخصوص المطلق حتى يلزم القول بالاشتراك بناء على اصله **فان قلت** مقتضى اصل ان يقول بالاشتراك بين القدر المشترك وكل من الخصوصيتين اعني المطلق والمشروط فلا مندوحة عن الالتزام بالاشتراك اما بين الوجوب المطلق والمشروط او بين القدر المشترك بينهما وبين كل من الخصوصيتين بل الاشتراك على هذا التقدير اكثر منه على تقدير كونه موضوعا لخصوص المطلق كما هو المشهور **قلت** ليس الامر كذلك اذ الاصل المذكور لا يجري في صورة ورود ان الامرين الكلي والفرد فان مبنى الاصل المذكور على فضاء تعدد الاستعمال لتعدد الوضع وهو في الصورة المذكورة غير ثابت لاحتمال ان يكون استعمال الفرد على نحو تعدد الدال والمدلول بان يكون خصوصية الفرد مستفادة من القرينة ويكون المراد من لفظ الكلي هي الطبيعة فيكون المستعمل فيه شيئا واحدا في جميع الاستعمالات الخارجية واذا لم يثبت تعدد المستعمل فيه لم يكف تعدد الموضوع له ولو ضم اليه اشتهار استعمال الكلي في الفرد والمطلق في المقيد بنحو على وجهين **احدهما** ان يراد خصوصية الفرد من لفظ الكلي فيكون مجازا **ثانيهما** ان يراد من القرينة الدالة عليها فتعدد الدال والمدلول فيكون حقيقة واذا احتمل الوجهان فكيف يمكن احراز الوجه الاول حتى تعدد المستعمل فيه ويستعمل الاصل المذكور **فان قلت** انا نقترض تمام القرينة على ذلك **قلت** انا نورد

فى ان وقوع هل ايجابا ما لا الاما لا

فيقام القرينة على كون موضوع الحكم هو الفرد فهو موجود ولكنه اعم من ان يكون على الوجه الاول وان اردت فبامها عليها مضافا الى القرينة المراد فليس لها اثر بل هو امر فرضى موهوم وان فرض تصريح المتكلم به فكان خارجا عن طريق المجاز وبعد عدد من اهل التسخير والاستهزاء مثلا اذا قال ابتنى برجل واقام قرينة الباء ومقالية على كون المراد بالرجل هو خصوص زيد فهذا لا يدل على شئ من الوجهين بل يحتاج الى ان يقول ثانيا بعد ما صار المراد معلوما للمخاطب واعلم انك اردت الخصوصية من لفظ الرجل وهو كما ترى لا يشبه فعل العقلاء **والحاصل** ان التجوز فى الكلام بالاستعمال فى الفرد غلط مشهور لكونه خارجا عن طرائق المحاورات بل لا يليق الا بالسفيه بل غير معقول اما انه غلط فلان الاستعمال الصحيح بد وان يكون مستندا اما الى الوضع او الى القرينة وكلاهما هنا منتفيان اما الوضع فمعلوم بالفرض واما القرينة فلعدم دلالة القرينة الموجودة عليه حسبما عرفت لان هذا المجاز ليس من قبيل سائر المجازات التى يعلم مجازيتها بالقرينة المفهمة للمراد بل يتوقف على تصريح المتكلم بانه مجوز فى استعمال الكلى بالعلاقة الفلانية وقد عرفت خروجه عن سنخ المجاز بل وكونه من المستهجنات واما انه سفه فلان العدول عن الحقيقة مع امكانها الى المجاز لا بد له من العائد من بلاغة فى الكلام ونحوها فلو كان المجاز بحيث لا يعلم الا المتكلم ولا يفهم المخاطب من القرينة الموجودة لم يترتب عليه الفائدة المقصودة اذ لا يدرى السامع فيعدها عليه عابثا لا عاسفيها واما انه غير معقول فلان المجاز لا بد فيه من انتقال ورجوع بان ينتقل الذهن بسبب اطلاق اللفظ الى المعنى الحقيقى ثم يصرف منه الى المعنى المجازى حتى يترتب عليه الانتقالين المتعاكسين فوائد المجاز بذلك سمع المخاطب مثلا رجلا اسدا فسبق ذهنه الى الحيوان المفترس **ثم** اذا سمع لفظ يرمى ينصرف مما فهمه اولا الى الرجل الشجاع وفى المقام لا يمكن هذا فان ارادة خصوصية الفرد ليس منافيا للارادة الطبيعة بل هى بمكان القيد العارض لها فيكون الانتقال الى الخصوصية انتقالا زائدا على الانتقال الاول هذا ومما ذكرنا ظهر ان استعمال الكلى فى الفرد والمطلق فى المقيد فى الاستعمالات المتعارفة كلها على الحقيقة من دون احتياج الى اعمال ما سلف الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح فيها حسب ما عرفت **ثم** ان الذى يسهل الخطب ويقضى بفساد ما قالوا من ان استعمال اللفظ المشترك بين احد المعنيين فى احدهما بعلاقة الاخر مجاز صحيح فانه يرد عليه الوجوه الثلثة المشار اليها مع الزيادة لان اللغات توقيفية لا بد فيها من ثبوت ترخيص اهل اللسان والرخصة الثابتة فى التجوز انما هو فى خصوص استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بمناسبة العلاقة الموجودة بينه وبين ما وضع له واما فى نفس ما وضع له بعلاقة معنى اخر فلم يثبت بعد ترخيص من اهل اللسان وكاد يظهر فى لغة من اللغات ولا اجرت عليه الاستعمال فى شئ من المحاورات ومقتضى توقيفية اللغات عدم الجواز ودعوى ان حصول المغايرة بين المستعمل فيه والموضوع له يغاير الحقيقة كافية فى التجوز فيتمشى هنا الرخصة النوعية الثابتة من الواضع مكابرة ومصادرة فان المغايرة بالحقيقة مغايرة اعتبارية وهى لا تكفى فى صدق كون المستعمل فيه خلاف ما وضع له عرفا ومن ذلك ظهر ان تعريف الحقيقة باستعمال اللفظ فيما وضع له تعريف صحيح غير منتقض باستعمال اللفظ فيما وضع له بعلاقة اخرى لا يحتاج الى اضافة قيد الحقيقة اى من حيث كونه موضوعا له كما فعلوه اذ الغرض منها اخراج الاستعمال فيما وضع له بسبب العلاقة وعلى ما ذكرنا من عدم جواز هذا النحو من الاستعمال لا يدخل فى التعريف اذ المقسم فى تقسيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز انما هو الاستعمال الصحيح وقد عرفت انه غير صحيح وغير معهود بل غير معقول حسبما عرفت فالقيد غير محتاج اليه بل غير صحيح هذا كله على ان يكون منشاء انتساب القول بالاشتراك الى السيد قدس سره هو اصل المعنى واما لو كان ذلك للتوقف بين الاطلاق والتقييد وحكم بالاجمال فى دوران الامر بينهما لوجود احدهما على ضربين الى اخر ما قال فالتوقف لا وجه له الا الاشتراك اللفظى اما على الحقيقة والمجاز فواضح واما على الاشتراك المعنوى فلان ضرافة ما يدل على الطلب الى الطلب المطلق عند الاطلاق فتعين ان يكون التوقف مبنيا على الاشتراك اللفظى فيرد منع انحصار طريق التوقف فى الاشتراك اللفظى اذ يمكن القول به على الاشتراك المعنوى ايضا اذا علم اجمالا بتقييد شئ ولم يعلم انه هل هو مقيد بالوجوب او مقيد بالوجوب فان العلم الاجمالى بتقييد احد الامرين من الطلب والمطلوب المسبب هو لتعارض اصالة الاطلاق فى الجانبين وتساقطهما ومقتضى الحكم بالاجمال هذا وان كان لا يخلو عن مناقشة الا ان احتمال ابتناء توقف السيد قدس سره على هذا كاف فى بناء التهمة المذكورة **فان قلت** كلام السيد قدس سره مطلق شامل لصورة العلم الاجمالى وعدمه فيحصل الوجه فى الاشتراك اللفظى **قلت** لا نسلم ذلك لانه قد ذكر ذلك فى رد مقالة المعتزلة بموجوب نصب الامام على الرعية مقدمة

لانه من الحدود وهذا من موارد العلم الاجمالي بالفصل في الجملة لان وجوبا للاتمام مقدمة قطعا اما للوجوب او للواجب فيحكم بالاجمال وبالجملة احتمال الكون التوقفي كلام مبنيا على العلم الاجمالي فتم وعم فيتم هذا الاحتمال نسبة القول بالاشتراك اللفظي اليه غير موجه هذا بالنسبة الى ضعف الاشتراك اللفظي هنا فائلا واما ضعفه فلان وضع هذه الاشتراك اللفظي خلاف الاصل لكنه يصار اليه الا بالدليل ولا دليل عليه هنا بل الدليل على خلافه فان تبادر الغير هنا موجود اذ لا يبادر من الوجوب عند الاطلاق هو الوجوب المطلق فان كان وضعيا دل على انه حقيقة في المطلق ومجاز في المشروط وان كان اطلاقيا دل على الاشتراك المعنوي فهو على كل حال دليل على عدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى فبقي الامر دائرا بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز وقد ذكرنا سابقا انه متى دار الامر بين الاشتراك المعنوي والمجاز ينظر فان احتاج الوضع للخاص الى ملاحظة زائدة على ملاحظة القدر المشترك فالاشتراك المعنوي هنا اولى لانه من دوران الامر بين الاقل والاكثر ضرورة ان ملاحظة القدر المشترك متحققة على التقديرين والشك انما هو في ملاحظة الخصوصية الزائدة وهي منتفية بالاصل فكذا لو كان الاستعمال في القدر المشترك ثابتا فانه لو لم يكن حقيقة فيه للزم من استعمال اللفظ فيه عموم المجاز وهو مجاز شائع نادر بل قيل انه لا اثر له في المحاورات فلا يصار اليه ما امكن بل يرجح حينئذ المصير الى ما لا يلزم منه ذلك وهو الحقيقة في القدر المشترك ويبقى على كلا الموضعين لا اصل في البين يقتضي شيئا من الامرين حسبما عرفت التفصيل في البحث عن التعهد فان قلت الوضع للخاص يتضمن ملاحظة الخصوصية لا بد فيطرد رجحان الاشتراك المعنوي مطلقا فما وجه التفصيل قلت ليس حال الوضع للخاص الا كحال الوضع للعام فان فوقي كل عام تحكما لا تكون هنا ملاحظة زائدة فكلتاهما ان اريد توضيحا للمقام فعليك بمراجعة ما سبق حيث ذكرنا لكل من القسمين مثالا اتضح بالمرام واذا عرفت ذلك فنقول الاولوية المذكورة جارية في المقام على الوجه الاول مطلقا فان ملاحظة جنس الوجوب في وضع مصاديق الامر وموارده ثابت على اي حال دائما الشك فانه هل لوحظ في الوضع زائدا على ملاحظة جنس الوجوب خصوصية كونه مطلقا مجردا عن القيد ام لا والمرجع في مثل المقام هو اصالة العدم ولا يقاس المقام بما مر في دوران الامر بين مطلق الطلب والطلب المختوم فان التختم في الطلب ليس من قبيل الاطلاق والتقييد في الوجوب فانه من ذاتيات الطلب لانه مرتبة من الطلب فليس شيئا زائدا ودي نفس الطلب يعرض عليه حتى احتيج الى الملاحظة بخلاف الاستقلال فانه من عوارض الوجوب وشئ دري نفس الوجوب فلا بد من ملاحظة زائدا على ملاحظة الوجوب لو كان هو الموضوع له بوصف الاطلاق وهذا الوجه جار على الاصل على الوجه الاول يجري في المادة والهيئة كليهما واما على الوجه الثاني فيجري في المادة واضح اذ لا مانع من استعمال لفظ الوجوب بما يجري مجراه من الموارد الدالة على الطلب الحتمي في القدر المشترك ولو في بعض الاستعمالات كقولهم مثلا بتقسيم الوجوب الى مطلق ومشروط اذ المراد بالمقسم هو مطلق الطلب فشرط الاولوية عند اجراء الاستعمال في القدر المشترك في الموارد كلها مانع منه فيجري فيها قاعدة الاولوية واما الهيئة وما يجري مجراها في عموم الوضع وخصوصيته الموضوع له فيجري فيها ما عليه مع الوجوه المقررة فيه فتدبر في باب الامر فليرجع هناك وتأمل فانه لا يخلو عن دقة هذا كله بالنسبة الى الاصل واما باعتبار الدليل بعد احتجاج المحقق النائيني على كونه حقيقة في المطلق مجازا في المشروط بوجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من الوجوب عند الاطلاق هو الوجوب المطلق وهو امارة الحقيقة **الثاني** ان المولى اذا امر عبده بشئ وقال لم افعل الفعل الفلاني واجب عليك فقاعد العبد عن الامتثال باحتمال كونه مشروطا ذمته العقلاء ويستقبحونه ولو لم يكن ظاهرا في الوجوب المطلق لما توجه عليه الذم واللوم **الثالث** اصالة عدم التقييد فانها تقتضي كونه مطلقا غير مشروط بشئ وفي الكل نظر اما التبادر فهو وان كان مسلما ويلتزم به الخصم بقي الان كونه مستندا الى الوضع اول الكلام بل لعل الثاني اقرب منه مستند الى الاطلاق **فان قلت** ان الاصل في التبادر ان يكون وضعيا **قلت** هو في المقام تم لان اصالة عدم استناده الى الوضع معارض باصالة عدم استناده الى الاطلاق واذا تعارضا تساقطا فلا اصل يقتضي احدهما حسبما حققناه سابقا في البحث عن التعهد نعم في بعض المقامات يمكن المصير الى الاصل المذكور كما لو شك الجاهل باللسان في كون التبادر عند العالم به مستندا الى الوضع او الى ما بين المتكلم والمخاطب من القرينة فلو لا ما ذكرنا من اصالة عدم الوضع غير جار ههنا للعلم الاجمالي بالوضع اما للمعنى المتبادر او لغيره الذي بينه وبين ذلك علاقة فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض فبناء على اعتبار الاصول المجاهيد في الاوضاع ثبوتا واسبابا

كما عليه العموم امكن التعويل عليه والبناء على الحقيقة واما هنا فكل من الوضع والقرينة اى المجرد من العقيد موجود ومعلوم وانما الشك فى الاسناد واصالة العدم فى الجانبين معارض بمثله **اما** ذم العقلاء فهو اعم من المدعى فانه على فرض كونه حقيقة فى مطلق الوجوب بنظر العقلاء انما هو للظهور فيه اطلاقا ثم ان اراد به بيان ظهور الامر فى الوجوب المطلق على ان يكون الدليل على المدعى هو الظهور العرفى ويكون توسيط ذم العقلاء لئلا يكون عليه ذلك الظهور فهو راجع الى المبادر وعطفه على القاضى بالمغايرة ليس فى محله بل ينبغى ان يجعل ذلك سندا لدعوى الظهور كما فعله صاحب الفصول ولنعم ما صنع وقد مر نظير ذلك فى البحث عن الامر مع مزيد بيان فليراجع **واما** اصالة عدم التقييد فلانه من الاصول المرادية التى لا ربط لها بالوضع ثم اصالة العدم والتقييد فى حال الوضع مما يثبت به الوضع ومرجعه الى الاصل الذى ذكرناه وجعلناه وجها للاشتراك المعنوى عن المجاز بل دليلا على الوضع للقدر المشترك فهو على خلاف مقصوده ومراده دل وقد يستدل للدلالة بصحة سلب الوجوب عن الوجوب المشروط قبل وجود شرطه **واجيب عنه** بالمنع والاولى ان يقال انا نريد من صحة سلب الوجوب عن الوجوب المشروط حال عدم تحقق شرطه شرط عدم تحقق شرطه فهو مسلم لكن المسلوب حينئذ هو الوجوب المطلق لا مطلق الوجوب وانا نريد به مطلقا سواء وجد الشرط امكن او مع قطع النظر عن الشرط وجودا وعدما فدعوى صحة السلب ممنوعة نظرا لانه دليل على كون الامر مما يجرى مجراه مجازا فى المشروط فنعين المصير الى الاشتراك المعنوى لما عرفت من ان الحقيقة مع انه يدل عليه وجوه **الاول** التبادر فان المتبادر من لفظ الوجوب فى غير مقامات البيان هو مطلق الوجوب لا الوجوب المطلق ويعبر عن هذا بالتبادر التصورى كما يعبر عنه فى مقام البيانات والمحاورات المسوقة لافادة المرادات بالتصديقى وهذا غير مشتبه بالتبادر الاطلاقى حتى يرد ما عرفت من كونه اعم من الوضع وتوضيحه ان الوضع تخصص شىء بشىء معنى احتر فهم منه الشىء الاخر وهذا المعنى موجود فى لفظ الوجوب واشباهه فانه متى سمع او احتر لفظ الوجوب ولو فى الجملة ينتقل منه الذهن الى الوجوب على حد الاهمال وليس هذا التبادر الاطلاقى المسبب عن اطلاق الكلام فى مقام البيان سبيل فانه من لوازم الكلام المسوق للافادة فاذا لم يكن كذلك بان كان مسوقا فى مقام الاهمال والبيان فى الجملة مثلا ان يقول المولى لعبده انى اوجبت عليك اشياء غدا ولم يكن كلام راسا كما اذا احتر لفظ الوجوب فى محاورات وخطوات الانسان من عند نفسه فانه يلزم منه تصور الوجوب فى الجملة اى مطلق الطلب الحتمى لا الحتمى المطلق ودعوى ان العالم بالوضع لا دخل له بالمقام والجاهل الذى كلامنا فيه كيف يتصور معنى الوجوب بتصور لفظ الوجوب مدفوعة بان هذا هو بحث التصور المعروف فى باب التبادر والكلام هنا بعد الفراغ عن تصور كونه دليلا على الوضع للجاهل والعالم على بعض الفروض فى الوجوه المذكورة فى محله **والحاصل** انا نفرض المقام خاليا عما يقتضى اطلاقا فى الطلب ونعمم من لسان الاحوال وندعى ان الذهن ينتقل من لفظ الوجوب الى الطلب الحتمى وندعى ايضا كون المنصرف المتبادر اعم من الوجوب المطلق والمشروط فهذا التبادر على فرض تسليمه دليل على الوضع للقدر المشترك كما لا يخفى **الثانى** صحة تقسيم الوجوب الى المطلق والمشروط وكذا سائر ما يدل على الوجوب من الالفاظ مادة وهيئة وذلك يقتضى ان يكون حقيقة فى المقسم والا لزم عموم المجاز فى خصوص المقام وكلما يلزم من عموم المجاز فهو مرجوح لا يصار اليه حسبما عرفت غير مرة نعم فى كون صحة التقسيم مطلقا دليلا على الوضع منع وخلاف لجواز كون المقسم مجازا وكون التقسيم تقسيما للمعنى المجازى لكن فى مثل المقام دليل على الحقيقة بلا اشكال لما عرفت فافهم **الثالث** عدم المنافرة بين معنى الامر او لفظ الوجوب والقرينة القائمة على تقييده فانه على ما تقرر فى محله من علامات الحقيقة اذ المجاز لا بد له من قرينة معاندة للمعنى الحقيقى باعثة على صرف اللفظ من الحقيقة اليه كما فى باب اسد يرمى فان بين لفظ يرمى وبين المعنى الحقيقى للاسد منافرة ظاهرة واضحة باعثة على صرفها الى ما يلائمها وهو الرجل الشجاع ومن هنا قلنا انا المجاز لا بد فيه من انتقالين متضادين فان الذهن ينتقل اولا الى المعنى الحقيقى ثم ينتقل بعد ملاحظة القرينة الى المعنى المجازى ولا يكاد يتم المجاز الا بهما فاذا كان القرينة القائمة على اشتراط الوجوب غير منافرة لما دل على لفظ الوجوب ولا معاندة له كشف ذلك عن انه ليس مجازا فى المشروط بل يظهر من ذلك ايضا ان تقييد المطلقات ليس مجازا فان تقييد الوجوب غير منافر لدلولها الاصلى الوضعى وهو مطلق الوجوب بل انما هو انتقال زائد على الانتقال الاول فتامل جدا **الرابع** الاجماع بمعنى انا لم نجد احدا يقول بجواز تقييد الوجوب بالشرط وان قال به بناء منه على ان تقييد المطلقات مجاز فالادلة التى ذكرناها حجة عليه وسيجىء انشاء الله توضيح فساده ايضا وان قال به فى خصوص المقام بدعوى ان تقييد الامر مجاز وان لم يقل به فى سائر المطلقات

في بيان ان الامر عند الاطلاق ظاهر في الوجوب المطلق

فنحن ندعي انه مخالف للاجماع اذ الظاهر اتفاقهم على عدّ خصوصية للامر بالنسبة الى سائر المطلقات هذا وقد يستدل للقول المختار بامور لو كان الامر مجازا في الوجوب المشروط لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة منها البلوغ والعقل وغيرهما **اولا** انه منقوض بالعمومات المخصصة الواردة في الشريعة بل بجميع العمومات اذ ما من عام الا وقد خص فلا شكال الاشكال والجواب الجواب **وثانيا** بانه يندفع ذلك بما ذكره المحقق القمي من ان الاشتراط في الوجوب المشروط يحمل الى حكمين مطلقين بثبوتي في نحو الواجبين للشرط وسلبي في حق الفاقدين له فان فقيد ذلك توجه الخطابات الشرعية وتعلقها الى الواجدين لشرائط التكليف كل بحسبه وتكون اوامر الشرعية كلها مطلقة وبذلك يندفع ايضا توهم استلزام المجاز بلا حقيقة فتدبر **البحث الثالث** بعد ما عرفت من ان الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب المطلق والمشروط وهو مطلق الوجوب **فاعلم** انه لا خلاف ظاهرا في ظهور الامر عند الاطلاق وعدم التقييد في الوجوب المطلق في الجملة وكذا لا اشكال انما الاشكال والخلاف في انه هل هو من باب الانصراف بان يكون مستندا الى غلبة الاستعمال والكمال وغير ذلك من القرائن العامة او هو من باب العمل بالاطلاق في مقام البيان بقاعدة الحكمة وقد سبق نظير هذا الخلاف في ظهور الامر في الوجوب وسبق ما هو التحقيق وانه لا سبب للانصراف في المقام فتعين ان يكون من باب الاطلاق وح فهل يحمل عليه عند الاطلاق مطلقا او يختص ذلك بغير صورة العلم الاجمالي وجهان بل قولان وتحقيق الحال في المقام يستدعي بيان صور التردد بين الاطلاق والتقييد **فنقول** اذا ثبت وجوب شيء بدليل لفظي مطلق فاما ان لا يعلم اجمالا بتقييد وجوبه او وجوده لشيء او يعلم فعلى الاول اما ان يكون متعلق الخطاب مجملا او يكون مبينا وعلى الثاني اما ان يعلم تقييد احد الامرين من الطلب والمطلوب معينا او يشك في تقييد الاخر ايضا او بل يعلم اجمالا ان هنا قيدا اما للطلب او للمطلوب وعلى الاول فالمشكوك اما تقييد الطلب او تقييد المطلوب فصور الشك ح خمس صور ثنان منها الغير فرض من العلم الاجمالي **احدهما** ان يشك في تقييد الطلب والمطلوب مع اجمال الخطاب **والثانية** ان يشك كذلك مع عدم اجمال المتعلق وصور العلم تلك **الاولى** ان يشك بعد ثبوت القيد انه هل هو قيد للطلب او هو قيد للمطلوب **الثانية** ان يشك في تقييد الطلب بما علم تقييد المطلوب به **الثالثة** عكس الصورة **اما الصورة الاولى** فحكمها البناء على الاطلاق الوجوب عملا باطلاق الطلب واما الاتيان بالشرط المعلوم فهو مبني على الخلاف في الشك في الاجزاء والشرائط من البراءة والاحتياط كل على مذهبه هذا اذا تمكن من الشرط وان لم يتمكن منه من قبل الامر فالمرجع فيها الى البراءة لان مرجع الشك ح الى الشك في التكليف اذ لا يجدي اطلاق الطلب في دفع الاجمال عن المطلوب ضرورة عدم التنافي بين اطلاق الطلب وتقييد المطلوب فاحتمال تقييد المطلوب قائم ومع قيام احتمال تقييده وعدم القيد المحتمل يرجع الشك الى الشك في التكليف فعلا والحكم فيه هو اصالة البراءة وفي حكم التعذر الابتدائي التعذر الطاري نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب مع الشك في المقتضي يتبدل الموضوع ويجب الاتيان باصل الفعل من دون الشرط واما وجوب الاتيان بمقتضى القاعدة المبسوطة فهو مبني على جريانها في نحو المقام من الاحكام الظاهرية وفيه وجوه ثالثها التفصيل بين الاحكام الظاهرية الشرعية الثابتة بالاستصحاب ونحوه من الاصول الشرعية وبين الاحكام العقلية الثابتة بالاحتياط **وجه الاول** وهو الجريان مطلقا عموم مدرك القاعدة فان ما لا يدرك كله لا يترك كله يشمل الواجبات الواقعية الثابتة بالادلة الاجتهادية والواجبات الظاهرية الثابتة بالادلة الفقاهتية من نحو الاستصحاب والاخبار وكذا قوله ما امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وان كان في شموله للعقلية تامل واضح لكن ما عداه كاف في اجراء القاعدة اذ طرو العجز عما ثبت وجوبه بالاستصحاب والاحتياط **ووجه الثاني** دعوى انصراف المدرك الى الواجبات الواقعية فلا يجري في الواجبات الظاهرية مطلقا **ووجه التفصيل** واضح خصوصا اذا كان مدرك القاعدة قوله ما امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم حسبما عرفت **اما الصورة الثانية** فلا اشكال فيها في البناء على الاطلاق في كل من الطلب والمطلوب بل ولا خلاف فيه ظاهرا لكن في المعالم ومسائل المحقق الخونساري نسبة الخلاف الى علم الهدى فلم يحمل الخطاب على الواجب المطلق بل توقف واطلاق النسبة فاض يتوقف قائلا في هذه الصورة ايضا اي التي لا علم فيها بثبوت واسنده غير واحد من الافاضل انه لا وجه للتوقف وعدم الحمل على الاطلاق سوى دعوى الاشتراك الباطل فحملوا كلامه على بعض صور العلم بثبوت القيد في الجملة تصحيحا للكلام وسوقه لما بإزاء ما ذكر من الاوهام **واما الصورة الثالثة** فالحكم بالاجمال فيها والبناء على الاطلاق الهيئة خلاف فذهب بعض المحققين الى الاول نظرا الى العلم الاجمالي بتقييد الهيئة او المادة فيشتبه الطلب كما هو

الشان فى الاصول المتعاصرة قال شيخنا العلامة طاب ثراه وما الى جواز الاخذ باطلاق الهيئة فيحمل اطلاق الطلب الحاصل من الامر على الطلب الوجوبى المطلق ويرفع احتمال تقييد المطلوب واشتراطه بالاصل ويبنى على الاحتياط على الخلاف ويمكن ان يستدل له بوجوه **احدها** ان الامر دائر بين تقييد بن وبين تقييد واحد لان شرط الطلب شرط للمطلوب اى لصحته ايضا ضرورة انه لو اتى به قبل حصول شرائط الامر به لم يكن مأمورا به حتى يتصف بالعصيان بمعنى موافقة الامر اذ لا طلب فلا مطلوب وهذا معنى توقف حصول المأمور به على وجوده المعتبر فى نظر الآمر على تحقق شرائط الامر به فتقييد الهيئة تقييد المادة ايضا ولا عكس فيكون تقييد المادة اولى فتعين ما خالفه الاصل على الاقل كما هو المقرر فى باب تعارض الاحوال من ان ترجيح ما هو اقل مخالفة للظاهر على ما هو اكثر مخالفة له وردد بانا نرتكب مخالفة ظاهر واحد على مخالفة ظاهرين انما يكون اولى اذا كان فى عرض واحد فلو تولد مخالفة احدهما من مخالفة الاخر فلا ترجيح فانه فى الحقيقة راجع الى التردد بين مخالفة الظاهرين لا بين مخالفة الظاهر ومخالفة ظاهرين والتحقيق ان المدار على الترجيح عند تعارض الاحوال على القوة والضعف فى الظهور العرفى وقد مثل المقام فيما مثلنا وبان لعدم الظهور العرفى وتحقيقه ان تقييد المطلوب وان كان مترتبا على تقييد الطلب الا انه مشترك لرفع اليد عن اطلاق المطلوب لا محالة فاخترنا تقييد الهيئة مستلزم لرفع اليد عن اطلاقين وكذا تقييد المادة فانه ليس فيه الا رفع اليد عن اطلاق واحد وهو اطلاق المطلوب فقط وهذا واضح **وثانيها** ان المقام من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر لا يحلل العلم الاجمالى الى علم تفصيلى وشك بدوى فان تقييد المادة ثابت لا محالة حسبما عرفت حيث انحل العلم الاجمالى هنا الى علم تفصيلى وشك بدوى فلا مانع من العمل بالاطلاق فى المشكوك اذ قد حققنا فى غير موضع ان العلم الاجمالى لو لم يوجب تعارض الاصول وتساقطها لا يفيد شيئا ابدا فاذا سقط الاصل من احد الجانبين بقى الاخر بلا شك عنه ويجرى عن الابتلاء ونحو ذلك بقى الاصل الجارى فى الجانب الاخر سليما عن المعارض وهو هنا اصالة الاطلاق فى طرف الهيئة ونعين بناء العمل عليها هذا ولكن الذى يقتضيه التحقيق وبناء عليه النظر الدقيق ان مبنى الوجهين المذكورين وهو ان تقييد الطلب مستلزم لتقييد المطلوب واضح الفساد بل بديهى البطلان اما لفظا فلان استرة عليه واما لبا فلان تقييد الطلب لا يوجب تقييد ذات المطلوب فى حد نفسه بحيث يكون مقيدا على حد ما اذا ورد التقييد عليه ابتداء قبل الطلب والا لزم المحالات الثلاث **احدها** تقديم الشئ على نفسه وهو الدور **ثانيها** تقدم المعلول على العلة **ثالثها** التناقض **اما** تقدم الشئ على نفسه فلان الهيئة عارضة على المادة والمعروض مقدم فى الرتبة على العارض فلو اعتبر العارض فى شرط المتعلق عليه طبعا فى نفس المعروض فقد لزم تقدم وجود العارض على نفسه وهو محال **واما** تقدم المعلول على العلة فلان الشرط مقدم على المشروط كتقدم العلة على المعلول فلو اعتبر شرط الطلب قيدا للمطلوب الذى هو متأخر عن الطلب فى الوجود لزم تقدم المعلول على العلة **واما** التناقض فلان مقدمة المطلوب واجبة ومقدمة الطلب غير واجبة فلو كان مقدمة الطلب مقدمة للمطلوب لزم وجوبها وعدم وجوبها وهذا هو التناقض نعم يكون وصف وجوب الواجب المطلوب على شرط الطلب فلو وجد قبله لم يكن صحيحا لكونه تشريعا غير مأمور به وهذا ليس تقييد المطلوب بحيث يقال ان تقييد الطلب يستلزم تقييد المطلوب فالامر دائر بين الاقل والاكثر الى اخر الدليل فالغلط والخبط انما نشأ من عدم الفرق بين شروط الصحة وشروط الوجود وحسبان ان كلها هو شرط لصحة الواجب فهو قيد له والتحقيق ما عرفت من ان شروط الصحة مختلفة فان كان من شروط الواجب ومعتبرا فى تعلق الطلب والوجوب فهو تقييد للاطلاق واما ما لم يكن كذلك بل كان شرطا للطلب خاصة وكان مدار الصحة مستندا الى عدم الامر لا عدم شرط المأمور به فليس فيه تقييد لاصلا فافهم وتدبر **وثالثها** ان اصالة الاطلاق فى طرف الهيئة سليمة عن المعارض فان المادة بالنسبة الى الغلط المشكوك اعتباره فى الهيئة دائر امرها بين التقييد والاهمال ضرورة ان القيد لو كان دخيلا على الهيئة لم يكن المادة بالنسبة اليه مطلقة ولا مقيدة وحيث يحتمل الاهمال فى طرف المادة لم يصلح اطلاقها معارضا لاطلاق الهيئة **توضيح ذلك** ان الطلب ان كان صادرا بعد فرض وجود شئ كان مقيدا ومشروطا وان صدر بدون الفرض المذكور كان مطلقا وهذا معنى الاطلاق والتقييد فى الطلب فالدال على الطلب امره دائر بين الاطلاق بالنسبة الى الشرط والاشتراط بمرد من الخبر وانما مضى بار اللفظ بين الاطلاق والاشتراط فوجب حمله على الاطلاق فشرط بالتمسك باطلاق الطلب موجود لا محالة والامر فى الواقع بين الامرين اعنى صدوره بعد فرض وجود المشكوك شرطيته وقبله واما المطلوب والمادة فليس كذلك لدورانه من هنا

بين

بين الاهمال والتقييد لانه ان كان المقيد المشكوك انه كان معتبرا في المطلوب فهو بالقياس اليه مقيد وان كان شرطا للطلب فالمطلوب بالقياس اليه لا مطلق ولا مقيد بل شاك ومهمل اذ المفروض عدم صدور الطلب بعد فرض وجوده وبعد الفرض المذكور لا حاجة الى تقييد المطلوب به لكونه من قبيل تحصيل الحاصل ولا معنى لتقييده به ايضا لان التقييد عبارة عن تخصيص حالة قابلة للعموم والاطلاق فاذا فرض عدم صدور الطلب بعد فرض وجود ذلك الشرط فليس هناك شئ قابل لان يلزم المكلف بتقييد المطلوب وتخصيصه بذكر القيد وهذا هو المراد بالاهمال **فان قلت** لم لا يجوز تقييد المطلوب على تقدير عدم صدور الطلب بعد فرض وجود القيد فان وجوده لا يغني عن تقييد المطلوب به **قلت** اما اردت تقييده بحصوله في الخارج فهو حاصل حسبما بيناه وان اردت تقييده بتحصيله فهو مستلزم للمحال بالوجوه المتقدمة اذ بعد فرض اعتبار حصوله في تحقق الوجوب يستحيل اعتبار تحصيله في الواجب للتعدد والتناقض ولزوم تقدم المعلول على العلة كما عرفت فظهر ان المطلوب مردد بين التقييد والاهمال والطلب دائر بين التقييد والاطلاق لان تقييد الطلب لا معنى له سوى صدوره بعد فرض وجود الشرط المشكوك واطلاقه عبارة عن صدوره من غير فرض وجوده وهذا هو الفارق بين معنى الهيئة ومعنى المادة فاطلاق الطلب يجب الاخذ به لعدم العلم بالقيد واطلاق المطلوب لا يجب الاخذ به نظرا الى احتمال صدور الخطاب بعد فرض وجوده وعدم كونه مطلقا في هذا الفرض لا مقيدا فالمقتضي للاخذ في جانب الطلب موجود من غير معارض لان المعارض ليس لزوم تقييده مطلقا اخر وهو غير لازم بخلاف المطلوب فان المقتضي للاخذ في طرفه غير محرز فتدبر جيدا فان البحث يحتاج الى كمال التدبر والتامل **ورابعها** انا ان سلمنا اطلاق المطلوب بالنسبة الى الشرط المشكوك فنقول ان اطلاق الطلب يرجح وبناء العمل عليه متعين لانا نرى اطلاق احوالي واطلاق المطلق فرادي يدلان وقد تقرر في محله اذا دار الامر بين عمومين واطلاقين احدهما احوالي استغراقي والاخر بدلي فرادي كان الاحوالي والاستغراقي اولى والاصول اللفظية لبشكا الاصولية التي استدل فيها باب المراجيح بل بناء الاصحاب فيها على المعاضدة والمراجيح كذا اعتبارها انما هو من المظهور النوعي فيلاحظ فيها جهة القوة والضعف كما لا يخفى **وخامسها** انا لو سلمنا عن ذلك كله نقول ان العلم الاجمالي اذا تولد من المخالفة العملية لم يمنع من العمل بالاصلين وهنا لو عملنا باطلاق الهيئة والمادة معا لزم مخالفة عملية اذ مقتضاهما اتيان العمل بدون الشرط المشكوك وعنده لا قطع بالمخالفة وغير معوض واشكال اقلوبني على الاطلاق في الموضعين واوفى الفعل بدون القيد لا يكون صحيحا قطعا لان المفروض انه شرط للصحة اما الذاتية او بسبب تقييد الطلب بما عرفت من سراية تقييد الطلب الى المطلوب وبديهة ان مجرد الشك ليس مخالفة عملية لاحتمال كون الشئ من عدة الامر والوجوب فشأنه مرددة بين ان يكون لعدة الامر ولعدم الشرط وفي مثله لا قطع بالمعصية والمخالفة العملية فتدبر هذا كله اذا كان ما يشك في كونه قيدا للطلب او المطلوب حدوثه وان كان الشك في كون حدوث شئ شرطا للوجوب او بقائه شرطا للواجب لزم الاجمال للعلم الاجمالي بتقييد احدهما فتعارضان ويبقى اطلاقان وهو مثل ما لو شك في اشتراط الطلب بشئ واشتراط المطلوب بشئ اخر فان الحكم ايضا الاجمال للعلم الاجمالي وقد بقي الكلام في الوجوه الخمسة المانعة فيها البناء على اطلاق الهيئة ترجيحا له على اطلاق المادة وجواز العمل بالاصلين لكان عدم المخالفة العملية في اتيان العمل بدون القيد بن بشبهتان هنا ايضا وهو غير بعيد وان كان الاعتماد عليهما في البناء على اطلاق الوجوب لا يخلو عن درك فتدبر هذا كله بالنسبة الى ما يقتضيه الاصول اللفظية واما حكم المسئلة باعتبار الاصول العملية فيمكن استخراجه بذكر ما في الصورة الاولى وليس هنا محل تفصيله واما الصور الاخر فان الاخيران المتعاكسان محكمهما الاقتصار على تقييد ما علم وجوب القيد عليه طلبا او مطلوبا والبناء على الاطلاق في الجانب الاخر الذي لم يعلم تقييده وهذا واضح **تذنيب**

اعلم ان هنا اشكالين معروفين **احدهما** انه ما معنى تقييد الطلب المستفاد من الامر بكيف يعقل اشتراطه مع ان الانشاء غير قابل للاشتراط والتعليق ضرورة ان الانشاء هو ايجاد الشئ وهو لا يجامع التعليق الذي مقتضاه عدم حصول المعلق قبل وجود المعلق عليه ان هو الا تناقض واضح ويسري هذا الاشكال الى جميع ابواب العقود والايقاعات وعليه بنى اشتراط النسخ فيها مع عدم دليل عليه سوى الاجماع حتى قال بعض ان اشتراط النسخ فيها موافق للقاعدة ولا يحتاج الى الدليل لان العقد والايقاع من الانشاء لفظا ومعنا والتعليق غير معقول في الانشاء **وثانيهما** ان الاطلاق والتقييد من صفات الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية والماهيات المطلقة القابلة للتقييد والتنويع كاسماء الاجناس فكيف

يتصور فى الطلب المستفاد من الهيئة التى حالها حال الحروف والمبهمات فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له والمستعمل فيه وكيف يعقل تنويع مفاد ما هو دائم الاستعمال فى الجزئيات الحقيقية الشخصية من الطلب فالتنويعين بين تقسيم مدلول الهيئة الى الطلب المطلق والمقيد الشائع المتعارف بين كون الموضوع له والمستعمل فيه جزئيا حقيقيا هذا ويندفع الاشكال **الاول** بان مرجع التقييد فى الطلب الى توقف المصلحة الكامنة فى الفعل الداعية الى الطلب على وجود الشرط المعلق عليه فمعنى قولك ان جائك زيد فاكرمه ان الغرض الباعث على الامر انما يتحقق بالاكرام بعد مجيئه لا قبله الى تقييد نفس الطلب والمطلوب **توضيح ذلك** ان المصلحة القائمة فى المامور به الباعثة على الامر به اما ان يكون قائمة به مطلقا من غير اختصاصها بوقت وحال او يكون قائمة به فى وقت دون وقت وحال دون حال فيصير الطلب بالاعتبارين المذكورين على ضربين وقد جرى الاصطلاح على تسمية الضرب الاول بالوجوب المطلق والضرب الثانى بالوجوب المشروط بما سبق اطلاق المصلحة وعدم اختصاصها بحال دون حال فى الاول وتقييدها على الوجه المذكور فى الثانى وفى كل من الضربين لا تعليق فى الطلب فانه صادر منجزا فى الصورتين وانما التعليق فى المصلحة التى هى صفة الفعل فانها على الاول مطلقة وعلى الثانى مشروطة فالاطلاق والاشتراط راجعان الى المادة اى الى مصلحتها المقتضية للامر فلفظ الامر صادر منجزا ومعناه وهى الارادة موجودة فعلا فى الصورتين لان المراد فى الصورة الاولى وهو مطلق الفعل وفى الثانية هو الفعل على تقدير المجئ مثلا فالاشتراط والتعليق راجعان الى المطلوب بالمعنى المذكور اى مطلوبية الفعل على تقدير المجئ مثلا لا بمعنى كونه مقيدا به حتى يجب تحصيله من باب المقدمة كما هو كذلك اذا كان القيد قيدا للمطلوب دون الطلب نعم الاشكال المذكور غير منهض على مذهب الاشاعرة القائلين بمغايرة الطلب للارادة وان مدلول الامر انشاء نفسانى يسمونه بالطلب غير صفتى العلم والارادة ولذا التجاؤا الى التقييد فى نحو المثال المذكور فقالوا ان الجزاء مقيد وهو بقال فى حقه اكرم فيكون فى معنى الاخبار بصدور الطلب بعد المجئ ونعم ما قيل فى رده انه لو كان معنى قولك ان جائك زيد فاكرمه اذا جاء زيد بقال لك اكرمه كان على المامور الانتظار والتفكر بعد المجئ هل يقول المولى اكرمه بعده او لا ويجب عليه الامتثال بمجرد السماع للقول المذكور فانه انما يعد صدور الامر بعده فلا امر قبله حتى يجب امتثاله **والحاصل** ان الشئ الموجود عينا بل التعليق والاشتراط والتقييد فى اللفظ والارادة والعلم بالمصلحة وكذا الانشاء النفسانى وغيرها من المتعلقات النفسانية لا بعينه الاشتراط بل الاشتراط راجع الى الغرض الداعى الى الامر والمصلحة الباعثة عليه فانه قد يكون معلقا على حصول امر غير حاصل وقد يكون غير معلق بشئ موجود فى المامور به حال الامر بل قبل صدوره وقد جرى الاصطلاح على تسمية اللفظ الكاشف عن الاول بالمشروط وعن الثانى بالمطلق وقد يتراح عن الاشكال بارجاع التعليق الى تنويع المخاطبين المامورين بنوعى الواجد بن للشرط والفاقدين له فمعنى اكرموا زيدا ان جائكم اكرموا ايها الواجدون للشرط المذكور ولا يجب عليكم الاكرام ايها الفاقدون كما جرى عليه المحقق القمى فى الخطابات العامة الشرعية وانت خبير بانه لو تم فلا ياتى فى الخطاب الموجه الى شخص خاص كما لو امر المولى عبده بخطاب مشروط نعم ان اكرم زيدا ان جائك اللهم ان يجعل الاشتراط قرينة على تنزيل المخاطب منزلة الواجد فيكون الخطاب ايضا مطلقا ويكون الاشتراط قرينة على التنزيل المذكور وهو كما ترى فافهم **واما الاشكال الثانى** فيندفع بان المستعمل فيه والموضوع له وان كان جزئيا حقيقيا من جميع الجهات حتى التفسيرية والغيرية والاصالية والتبعية والتقييدية والتوصلية ايضا الا ان المراد من الاطلاق هنا هو الاطلاق الذكرى اعنى كون اللفظ عاريا ومجردا عن قرينة التقييد فوجود الطلب مطلقا اى مجردا عما يوجب التقييد شئ فى مقام البيان قرينة على نفى احتمال التقييد بشئ من التقييدات ولذا قلنا ان الاصل فى الوجوب هو الوجوب المطلق النفسى العينى التعيينى لان انتفاء شئ من اضدادها من لفظ الامر محتاج الى ذكر القيد فاذا لم يذكر كشف ذلك عن الاطلاق وهو كاف فى كون المستعمل فيه جزئيا حقيقيا لان الطلب المطلق ايضا جزئى وليس بكلى فالاطلاق هنا كالاطلاق فى اسماء الاجناس الا ان ذكر القيد هنا قرينة معينة للمبهم وهناك ليس قرينة على شئ على مختارنا لا معينة ولا صارفة بل تدل على الخصوصية الزائدة عما استفيد من لفظ المطلق من الماهية المهملة نعم على القول بان الاطلاق جزء للموضوع له يكون ذكر القيد فى اسماء الاجناس قرينة صارفة كما نص عليه بعض الفواضل فى باب المطلق والمقيد بناء على كون الاطلاق وضعيا **والحاصل** انا نقول انه لا بد ان يكون المستعمل فيه هنا فردا خاصا من الطلب لا يجوز ان يكون هو الطلب الكلى الصادق على المطلق والمقيد كما فى الاسماء الاجناس ولكن يحمل على المطلق لانه ايضا فرد منه وجزئى من جزئياته وهذا

بخلاف

بخلاف اسماء الاجناس فانه اذا لم يكن هناك قيد لم يكشف عن كون المستعمل فيه فردا من الماهية بل يبقى على اجمالها ولكنه وان علم ان المراد عموم الحكم من باب تعدد الدال والمدلول فافهم وقد سبق منا مزيد بيان وتوضيح مرام المقام في بعض شتيتها بحث الصيغة وقد يجاب عن هذا الاشكال بما اجبنا به عن الاشكال الاول من رجوع القيد الى المادة وكانه يقول به شيخ مشايخنا الاعظم العلامة الانصاري طاب ثراه وان معنى قولك اكرم زيدا ان جائك وبدلك ان جائك الاكرام بعد المجيء ويكون اصل الاكرام مقيدا الا الوجوب المتعلق به حتى يرجع ان القيد لاحد المتباينات وفيه ان معناه سببي مطلوبية الاكرام بعد المجيء وكيف ومقتضاه وجوب تحصيل المجيء وهو خلف اذ الفرض ان شرط الطلب والوجوب فكيف يكون قيدا للمطلوب على وجه يجب تحصيله بل معناه مطلوبية الاكرام على تقدير المجيء والاكرام على تقدير المجيء ليس بقيد للاكرام في شيء بل هو قيد للطلب خاصة كما ان مراد من قيد سببي كذلك ويتوهم ان هذا يرد علينا ايضا في دفع الاشكال الاول حيث بنينا فيه على رجوع القيد الى المطلوب دون الطلب كان مآل رجوعه الى المطلوب رجوعه الى المصلحة الموجودة فيه الباعثة للطلب وبين هذا من تقييد نفس الفعل المأمور به اذ لا مانع من القول باشتراط مصلحة بشرط كذا وهذا هو المراد من اشتراط الطلب او اشتراط المطلوب فان المعنى واحد والعبارات مختلفة فافهم واغتنم

البحث الرابع انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب مقدمة وجوب الواجب المشروط كما لا اشكال في وجوب مقدمة وجوده بالوجوب المتعلقي على حد وجوب نفس الواجب قبل وجود شرطه حسبما عرفت مفصلا فيما مضى واما وجوبها المنجز على حد وجوبها بعد تحقق الشرط فظاهرهم في الاصول الاتفاق على عدمه حيث قيدوا الواجب الممتنع في وجوب مقدمته بالمطلق احترازا عن المشروط ومن لم يقيد به اعتمد بانه لا حاجة الى هذا القيد لان الواجب حقيقة في الواجب المطلق ومجاز في المشروط كما في القوانين وغيره ولم يقل احد بان ذكر هذا القيد يوجب انقلاب عكس العنوان فلو كان في عدم وجوبها كلام ولو لبعضهم لذكر هناك ولم نر من تأمل في ذلك ويقول بعموم البحث لمقدمات الواجب المشروط بل ذكر وا هذا القيد في العنوان ذكرا للبديهيات المسلمات وهو كذلك لان وجوب المقدمة وجوب معلولي مسبب عن وجوب ذيها فكيف يعقل اتصافها بالوجوب الفعلي التنجيزي قبل اتصاف ذيها به وهل هو الا تقدم المعلول على العلة لكن الاصحاب صرحوا في الفقه في موارد عديدة بما لا يتم الا على القول بوجوب مقدمة الواجب المشروط قبل تحقق الشرط **منها** وجوب الغسل قبل طلوع فجر يوم الصوم على الجنب مقدمة للصوم المشروط صحته بوقوعه مع الوجوب بشروط بالطلوع على اشتراط سائر الواجبات الموقتة التي لا خلاف في كونها واجبات مشروطة بأوقاتها **ومنها** حرمة النوم الثانية على من لا يعلم انه يستيقظ قبل الفجر مقدمة لفعل الغسل صرح بها الشهيدان في المسالك ومحكي الذكرى فان الغسل الواجب وقته عليهما فالواجب هو الجزء الاخير من الليل المتصل بالفجر فهو بالنهار داخل في الواجب الموقت فلا وجه لحرمة النوم الموقوت للغسل عليه قبل مجيء زمانه الغسل كذا فع للاد عوى ووجوب مقدمة الواجب الموقت قبل الوقت على حد وجوبها بعده **ومنها** وجوب المسير الى مكة قبل مجيء وقت الحج **ومنها** وجوب المسير الى بلد الغائب عن الجمعة قبل الزوال بالنسبة الى من كان فيها دون من هو خارج عنها ودعوى ان هذه الموارد خارجة عن محل النزاع اذ لا شبهة في وجوب مقدمات الواجب المضيق الذي لا يسع وقته لفعل المقدمات قبل الوقت لان صريح العقل قاض بان المولى اذا امر بفعل معين في تمام وقت معين على نحو الاستيعاب من غير زيادة كالصوم مثلا من اول الفجر الى الليل وكان له مقدمات عقلية كالمسير الى الحج او شرعية كالغسل للصوم فلا جرم وجب مقدماته قبل الوقت والا لزم التكليف بالمحال فالمضيق الذي لا يسع وقته فعل المقدمات بالذات كالصوم الحج على الثاني او بالعرض كالواجب الموقت اعني المقدمة فيما قبل الوقت في الموسع ليس في محل النزاع هنا في شيء فان البحث في مقدمات الموسع الذي يتحمل الوقت له ولمقدماته مدفوعة بان هذه شبهة عرضت لبعض افاضل المتأخرين على ما عزي اليه دعته الى القول بالتفصيل في وجوب مقدمة الواجب المشروط بين المضيق الذاتي والعرضي وغيره بالاثبات في الاول والنفي في الثاني وتندفع بان عدم تحمل وقت الواجب لفعل المقدمات انما يكون دليلا عقليا على وجوب مقدماته قبل الوقت اذا كان المكلف شخصا واحدا او اشخاصا متفقين المقدمة اما اذا كان المكلفون مختلفين في وجدان المقدمة وفقدانها رجع الامر بذلك المضيق بعد ملاحظة ضيقه واشتراطه صحة بما لا يسعه وقته الى التنويع والاشتراط من اصل التكليف والمكلف فيكون المحصل بعد ملاحظة وجوب الصوم من الفجر الى الليل مثلا واشتراط صحته بالغسل

وفي عدم وجوب مقدمة وجوب الواجب المشروط

وجوبه على من اصبح طاهرا وعدم وجوبه على من كان مجنبا قبل الفجر لان حكم العقل بعدم وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط وعدم نهوضه الفرع على الاصل حاكم ومخصص لعموم خطاب الصوم نعم لو قلنا بوجوب مقدمة المشروط كوجوب مقدمة المطلق وجب الاخذ بعموم الخطاب والبناء على وجوب الغسل قبل الفجر من باب المقدمة وهل البحث الا فى ذلك والحاصل ان عدم وجوب مقدمة المشروط ان كان مسلما كان حاكما على عموم الدليل وان لم يكن مسلما لم يكن اشكال **فان قلت** ان الاجماع قائم على عموم الخطاب فيكون مثل الخطاب الموجه الى الفاقد الذى اعترفت فيه بوجوب المقدمة عقلا قلت نعم لكن الوجوب المستفاد من العمومات وجوب نفسى كالغيرى والمفروض حكمهم بوجوب الغسل على المسافر مقدمة لا نفسيا ومنها عقاب الجاهل المقصر فانه مبنى على ذلك لانه جاهل بمنع توجه الخطاب اليه حين الغفلة والجهل فلولا وجوب تعلم المسائل من باب المقدمة قبل زمان التكليف لما صح تكليفه ولا عقابه على ترك الواجب شأ وفعل المحرم شأ ومنها تكليف الكفار بالقضاء وعقابهم عليها مع انه يعتبر فى صحتها الاسلام والمفروض انه لو اسلم لسقط عنه القضاء بقاعدة الجب فانه لا يستقيم ذلك الا على وجوب الاسلام قبل مضى الوقت مقدمة للقضاء المامور بها اذ لولاه لما صح عقابهم عليها لكونه تكليفا بما لا يطاق بخلاف ما لو قيل بوجوب مقدمة الواجب قبل شرط الوجوب فانه يسوغ اختياره وعدم اقدامه على تحصيل المقدمة مع استحقاق المؤاخذة والعقاب على ترك القضاء وان كان غير مقدور له بالاختيار لانه ينافى الاختيار عقابا كما قالوا وخطابا على مذهب بعض ومنها مؤاخذة من توسط فى ارض مغصوبة دخولا بقاء وخروجا لكونهما جميعا من افراد الغصب المحرم مع ان الغصب فى حال الخروج ماموربه فضلا عن ان يكون منهيا عنه فلولا وجوب المقدمة قبل الابتلاء بتكليف ذى المقدمة لم يصح عقابه على الغصب فى حال الخروج لكونه تكليفا بما لا يطاق ومنها تكليف المرتد الفطرى بالعبادات مع اشتراطها بالاسلام الغير المقبول منه فيكيف تكليفه بها واستحقاقه العقاب عليها الا ان نقول بوجوب المقدمة قبل الوقت وان المنع بالاختيار لا ينافى الاختيار بسبب الارتداد فى نفسه لكنه لم يصدر منه تقصير بالنسبة الى الواجبات التى يجب تحصيلها قبل دخول وقتها بخلاف ما لو لم يقل به فانه وان كان معاقبا بسبب الارتداد فى نفسه لكنه لم يصدر منه تقصير بالنسبة الى الواجبات التى يجب تحصيلها قبل دخول وقتها حتى يجوز عقابه عليها ومنها ما ترجموا به من وجوب تعلم مسائل التجارة لمن يريدها قبل الاشتغال والابتلاء بها ومنها وجوب تعلم احكام الشك والسهو مطلقا وخصوص موارد الابتلاء الغالبى ومنها وجوب معرفة احكام صلوة المسافر لمن اراد السفر وغير ذلك مما ترجموا به كلا او جلا من الموارد التى رجعها بعد التامل الى ايجاب مقدمة المشروط اما بالوقت او بالاستيلاء او بغيرها مما لا يخفى على البصير المتدرب **والحاصل** ان الاشكال بين الوحيد عليهم فهم المطبقون على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط الوجود به قبل الشرط كما يفصح عن ذلك عنوان المسئلة بالواجب المطلق احتراز عن المشروط مع ان الموارد المشار اليها تنقض عليهم فانهم لا يتم الا بالقول بوجوب مقدمة المشروط به وكاجل ذلك تفصى جماعة عن الاشكال منهم المحقق ان السبزوارى والخونسارى ومن وافقهما على ما عزى اليهم بمنع اختصاص الوجوب بمقدمة المطلق وذهبوا الى وجوب مقدمة المشروط ايضا اذا علم وظن بتحقق الشرط فيما بعد وان خير بان هذا بظاهره مجد بالاعراض عنه اذ بعد تسليم عدم تحقق وجوب الواجب فعلا كيف يمكن الالتزام بوجوب مقدمة المعلول المستند الى وجوب ذيها اللهم الا ان يريد وجوبها بوجوب اخر غير وجوب الذى يقتضيه وجوب ذيها او يريد شيأ اخر من الامور التى ذكرها جوابا عن الاشكال كما هو غير بعيد وكيف كان فالذى عثرنا عليه من الجواب عن موارد النقض وجوه منها ما عرفت من منع المبنى وهو عدم وجوب مقدمة المشروط الوجود به ومنها ما قيل من ان الوقت ليس فى الواجب شرطا للوجوب بل هو ظرف له كالمكان فلا مدخلية للزمان فى وجوب الفعل كالمكان فيكون الواجب بالقياس اليه مطلقا يجب تحصيل مقدمته الوجودية كالواجب الغير الموقت بوقت وفيه اولا ما عرفت مفصلا بما لا مزيد عليه من ان تقييد الطلب يرجع فى الحقيقة الى تقييد المصلحة الباعثة عليه الداعية للامر بمعنى ان الفعل لا يتصف بالمصلحة الموجبة للمحبوبية الا بعد حصول ذلك القيد فلا محبوبية للفعل قبله بل يتوقف على حصول ذلك القيد سواء كان امرا غير مقدور للمكلف او مقدورا له فلو امر المولى عبده بفعل فى وقت مخصوص وكشف ذلك عن عدم وجوب الفعل قبله وان غرض الداعى على الامر انما يحصل فى ذلك فكيف يمكن فرض اطلاق الوجوب فى الواجبات الموقتة قبل دخول وقتها ويجوز منا مصلحتها الباعثة للامر بها اذ بعد ما ثبت ان مناط الاطلاق والتقييد فى الطلب هو توقف انقسام الفعل بالمصلحة على حصول

امر غير حاصل وعدم توقفه عليه لا معنى لاطلاق الطلب قبل الوقت المحدث للمصلحة في المطلوب مما ذكرنا يظهر فساد ما يقال او يحتمل من ورود انا اطلاق الوجوب وتقييده في الموقتات مدار ظاهر الخطاب فان كان الوجوب قبل الطلب مثل قوله ان دخل وقت كذا فافعل كذا فهو مشروط وان كان قبل المطلوب كقوله افعل كذا وقت كذا فهو مطلق وبالجملة ان الاطلاق والاشتراط طريقان متباينان عن الاطلاق والاشتراط اللفظيين حتى يكون ملاك المغايرة بينهما اختلاف المعنى بحسب القواعد العربية بل هما امران معنويان منافيان في اقتضاء وجوب المقدمة وعدمه عقلا فلا بد ان يكون مدار الامر ان راجعا الى امر معنوي لينجذ اللفظ من حيث هو لا يؤثر في الحكم العقلي الا ان يكون الاختلاف اللفظي كاشفا عن الاختلاف المعنوي وبعد عدم تعقل الفرق المعنوي في الطلب المستكشف من العبارتين لا وجه لاختلافهما في اقتضاء وجوب المقدمة **والحاصل** ان محبوبية الفعل ومطلوبية الباعثة على صدور الخطاب ان كان حاصلا فعلا في المامور به من غير توقفها على امر غير حاصل فهذا واجب مطلق ومقتضاه وجوب البدار الى الامتثال بانكاب المقدمات ولو كانت محتاجة الى طول زمان وان كان موقوفا على حدوث امر غير حاصل دعا وبا عن المصلحة فعلا واغواصرفا قبل وجوده كان هذا واجبا مشروطا معجلا ولو تاخر بلحظة **ومن الواضح** عراء الفعل اللوقت عن المصلحة راسا قبل الوقت بل ربما يكون منشئا لها فيما اذا كان من العبادات ومجرد ارجاع المتكلم الوقت الى قيود الفعل في العبارة الكاشفة عن وجوبه ومطلوبيته لا يقتضي قلب مهيته وصيرورة ما ليس محبوبا محبوبا فعلا والحاصل ان مفاد الكلام ان كان هو مطلوبية الفعل ومحبوبيته فعلا من غير انتظار شئ غير حاصل فهو واجب مطلق اى غير متوقف وجوبه على شئ حال الخطاب وان كان هو عدم مطلوبيته فعلا بل تحقق شئ اخر من الحوادث زمانا كان او لا فهو مشروط وهذا هو المناط في اطلاق الوجوب واشتراطه بعد الاحاطة بما حققنا نعم ربما ان اطلاق الطلب لا ينافي توقف الامتثال على مضي زمان طويل او قصير عقلا كما ان تقييده واشتراطه لا يوجب توقف الامتثال على مضي الزمان وبهذا الفرق بين مضي الزمان في المطلق معتدا به للامتثال وفي المشروط معتدا به لاصل الوجوب ولو توقف عليه الامتثال بل قد يقال بعدم توقف عقلا وعليك بامعان النظر في المقام وعدم المساعدة الى النقض والابرام فانه يحتاج الى التامل الشامل من ذلك ظهر الفرق بين التقييد بالمكان والتقييد بالزمان فان التقييد بالمكان لا ينافي مطلوبية الفعل حال الخطاب فعلا وان توقف على مسير يوم او شهر معتدا به لايجاده في ذلك المكان لان نجز الطلب وتحقق المصلحة الداعية اليه لا مستند عرفا يدل من وجوب البدار الى الامتثال بقدر الامكان بحيث لو فرض عدم الايجاد فورا قبل مسير يوم لكان مطابقا للمراد المولوي محصلا لغرضه الباعث على الامر بخلاف الزمان فان الفعل قبله بلحظة ليس ذا مصلحة فعليه بل يتوقف انشاؤه بها على مجيء زمانه والخطاب ليس واجبا بل يتوقف وجوبه على زمانه **وثانيا** ان هذا خروج عن الطريقة لان الالتزام بوجوب مقدمات الموقتات قبل الاوقات كوجوبها بعدها حرفا بحرف حتى في قصد القربة اذا كانت من العبادات وغير تقييدها بما هو من لوازم الوجوب وثمرات الفرق بين الواجب والمباح والمستحب مما لا يلتزم باحد منا هيهات عن ذلك اختلافهم في الوضوء الساهي المتمادي لدخول الوقت بعد اتفاقهم على عدم صحته غير المتمادي اذا لم يقصد به بعض ما يشترط به من الغايات بل بقصد خصوص الفريضة المشروط صحتها بوقوع الفعل به فلولا اتفاقهم على عدم وجوب المقدمة قبل الوقت وانه لا يجوز قصد الوجوب بها اذا كانت من العبادات لما اختلفوا في خصوص الساهي كل ورود النص بل كان القول بالجواز موافقا للقاعدة غير محتاج الى الدليل فكيف مع وجوده وكذا اتفاقهم على جواز بدار الزاد والراحلة للمستطيع قبل ان خروج الناس الى مكة مع عدم التمكن منها بعده وعدم جواز وقت الخروج فلو وجب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط لم يجز للمستطيع الواجد للزاد والراحلة بذلهما او انفاقهما مع العلم بعدم التمكن منهما عند خروج الناس قبل وقت الخروج ايضا اذ لا فرق في نظر العقل بين اجزاء الزمان في وجوب المقدمة المتصفة حينما بحكم بوجوبها والحاصل ان البناء على وجوب المقدمة قبل تحقق شرط الوجوب بديهي الفساد متضح البطلان عند من له ادنى خبرة بصناعة الفقه وطريقة الفقهاء **وثالثا** انه غير مطرد في جميع موارد النقض اذ لا يندفع بذلك الاشكال الا في التكاليف الموقتة فلا يجدي في غيرها من الواجبات والمحرمات التي يجب عليها قبل الابتلاء بها كفقاب الجاهل المقصر ومن توسط ارضا مغصوبة وغير ذلك مما كان المعلق عليه امرا سوى الوقت **ومنها** ما استمر بعض الافاضل الاعلام من الواجب المعلق فانه لو تم اندفع به الاشكال بارجاع موارد الاجماع المدعى وانكار وغير موارده على من قال بردها ذكرناه في هذا الاول

حجر عليه مضافا الى ما مر اصل المبنى والفرق بينه وبين الاول ما ذكرناه لوضوح بقاء في غير الموقتات بخ ومنها الالتزام بالوجوب النفسي للمقدمات في خصوص موارد النقض فاندفع بذلك الاشكال المذكور من لزوم تقدم المعلول على العلة كما صرح به العلامة في المختلف وحكي المنتهى في غسل الجنب ليلة يوم الصوم والمولى البارع المحقق المقدس الاردبيلي في تعلم المسائل حيث ذهب الى ان الجاهل المقصر معاقب على ترك التعلم بنفسه على مخالفة الواجبات والمحرمات وان كان عقابه مسببا وبالعقاب البعض كما ذكرناه فيما مر فلم يتبادل احد في غيره تلك الموارد بحيث فان الاشكال في سائر الموارد بحاله مع ان الالتزام بالوجوب النفسي في الغسل بخ غير نافع في نفسه ضرورة ان الاشكال في وجوب الغير بعد المجمع عليه بين الاصحاب فلا يجدي ان وجوب الغسل انما هو لاجل كون الصوم مشروطا به لا لاجل مطلوبيته لنفسه والا فلا يخرج اختصاصا سببيا قبل الفجر بل كان حقه الوجوب من حين الجنابة ولا ايجاب الكفارة على من تعمد البقاء على الجنابة واما تعلم المسائل فوجوبه النفسي وان كان نافعا في دفع الاشكال الا انه خلاف صريح اتفاقهم على ان الجاهل المقصر معاقب على ترك الواجبات وفعل المحرمات لا على ترك التعلم من حيث هو ومنها ما افاده الاستاد الاعظم شيخنا العلامة الانصاري قدس سره بعد تقسيم شرط الوجوب على قسمين احدهما ما كان منوطا بالمكلف كالاستطاعة والسفر والبلوغ والعقل ونحوها من شرائط التكليف وبين ما كان منوطا بالمكلف به حقيقة كالزمان والمكان واعتبارا من الآمر مثل ان جاء المطر فصل او ان جاءك زيد فاكرمه فالمطر والمجيء قيدان للمأمور به بحسب الآمر واعتباره واخراج القسم الاول عن محل النزاع ضرورة عدم التكليف هناك رأسا لا مشروطا ولا مطلقا بخلاف القسم الثاني فان التكليف هنا منوجد غايته الامر كونه مشروطا وهو ان الحاكم بوجوب المقدمة على العقول بداهة كان هو العقل فالمتعين في امثال المقام هو الرجوع اليه ولا شبهة في ان من له العقل السليم والفهم القويم لو راجع الى وجدانه بعد التأمل والانصاف ولم يسلك سبيل الاعتساف لا يكاد يرتاب في ان العقل قاض بلزوم تحصيل مقدمات الواجب المشروط قبل حصول شرطه اذا علم بحصول الشرط فيما بعد عدا قادر على المقدمة اذ لا يفرق العقل بين اجزاء الزمان بعد العلم بالتكليف في الزمان الاول لا محالة في وجوب المقدمة كما يكشف عن ذلك ملاحظة طريقة العقلاء حيث استقر بناؤهم على جواز المؤاخذة من علم بثبوت تكليف عليه في الزمان المتأخر لم يتهيأ له ربما يترتب مقدمات عليه مع قدرته عليه قبل ارتفاع العجز عن الامتثال في مقام بل على صحة عقاب ذلك الفعل على المعجوز عنه الآن كما لو علم العبد سفر مولاه مثلا قبل زاد والراحلة وغيرهما مما يتوقف عليه السفر قبل مجيء الغد مع علمه بعدم تمكنه منهما بعده على عاصيا وذمه العقلاء فان قلت ان التكليف مشروط بالقدرة والقدرة المعتبرة هي القدرة على الفعل في زمان وجوبه لا قبله والمفروض في المقام عدم القدرة على المقدمة بعد مجيء التكليف فكيف يصح المؤاخذة عليه قلت القدرة ليست هي شرط للتكليف رأسا ولا مدخلية في المصلحة الباعثة عليه وانما هي شرط لتنجزه وصحة العقاب والمؤاخذة على تركه والحاكم بذلك هو العقل ودون الشرع والعقل انما يحكم بقبح مؤاخذة العاجز اذا لم يقدر على الامتثال بعد من زمان العلم بالتكليف الى انقضاء زمانه واما من كان قادرا على الامتثال بعد العلم بالتكليف ولو قبل مجيء زمان الفعل فلا يقبح مؤاخذته لو طرأ العجز في زمانه من سوء اختياره والحاصل ان الزمان وغيره من الامور المعتبرة في التكليف شرائط لاصل التكليف وحدوث المصلحة الباعثة عليه واما القدرة فهي شرط عقلي لصحة المؤاخذة وهو المراد بالتكليف حيث يعدونها من شرائطه والمرجع في ذلك حكم العقل ولا نجد فيما في عقاب من عجز بعد قدرته عجزا مستندا الى سوء اختياره لان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت مقتضى وجوب المقدمة قبل الوقت جواز قصد الوجوب في الوضوء والغسل قبله وبطلانه بديهي مجمع عليه قلت ما ذكرنا انما هو اذا لم يجعل الشارع خصوص القدرة في الوقت شرطا للوجوب فانه امر جائز لا مانع منه واذا لم يحكم به العقل واذا جعلها شرطا لم يجب المقدمة قبل الوقت بح للعلم بعدم ثبوت التكليف في مقدمة من فقدان شرطه آخر فيخرج الوقت وهي القدرة الحاصلة والامر في الطهارة كذلك فاذا المستفاد من قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة عليه بعد الوقت لانه معطوف على جملة مقدمة بعد قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وهو ان وجدتم الماء فكأنه تعالى قال اذا قمتم الى الصلوة بعد دخول الوقت فان وجدتم الماء فاغسلوا فالامر بالوضوء بعد الوقت الذي هو شرط للصلوة مشروط بوجدان الماء بعده ومقتضاه عدم وجوبه بعد الوقت اذا لم يجد الماء فلا مقتضي للوضوء قبل الوقت اذا كان واجدا للماء لان وجوبه مقدمة انما كان لاجل وجوب الصلوة مع الوضوء بعد الوقت وبعد ملاحظة الاشتراط

بالقدرة الحاضرة بالوقت لم يجب الصلوة مع الوضوء عليه حتى يأتي به من باب المقدمة **فان قلت** فقد وجوب المقدمة على وجوبه ذي المقدمة غير معقول لاستحالة تقدم المعلول على العلة لان وجوبها معلول للوجوب ذيها **قلت** اما الوجوب المعلولي الشرعي المتنازع فيه فهو غير معقول ان يعرض المقدمة قبل عروض الوجوب لذيها كما قلت لكن رفع الاشكال ان المتقدمة لا يتوقف على اثبات هذا الوجوب المعلولي بل على ثبوت الوجوب المعقولي ولو كان ارشاديا وقد بينا حكم العقل بهذا ارشادا لاجل دفع الضرر المستقبل فتذكر بعد ان علم ان القدرة على المقدمة قبل الوقت كافية في صحة المؤاخذة والعقاب على ترك ذي المقدمة في وقته حكم لدفع الضرر بوجوبها قبل الوقت هذه فتأدى ما يوجه به الجواب المذكور وتفهم بعد التأمل فيما لا يخفى لفقه اصل المبنى من عدم كون القدرة شرطا للتكليف بل للمؤاخذة والعقاب فانا اصل القدرة من اعتبار وصف الاختيار والمقدور به في الفعل الذي يتعلق به التكليف فانهم صرحوا في المبادي الاحكامية بان من شرائط التكليف ان يكون الفعل اختياريا مقدورا للفاعل وجودا وعدما وان الفعل غير الاختياري لا يتصف بالحسن والقبح المنوط بهما التكليف عند اهل الحسن والتقبيح نظير الافعال الصادرة من البهائم فانها لا تتصف بهما ولا بالمصالح المنوط بها التكاليف فيكفي بقال ان القدرة ليست شرطا للتكليف بل انما هي شرط لصحة المؤاخذة والعقاب وكيف يدعي العاقل ان المصالح التي تدور مدارها التكاليف هذا الاعتبار لا تتوقف على القدرة بل على البلوغ والعقل وسائر الشرائط الشرعية كالاستطاعة **فان قلت** نحن لا نقول بان القدرة ليست شرطا للتكليف بل نقول ان الذي هو شرط انما هو القدرة المطلقة من قبل فعدم العلم بالتكليف الحاضر لا القدرة الحاضرة لزمان الوقت **قلت** لا معنى لكون القدرة السابقة كافية في جواز التكليف بالممتنع في وقته بعد تسليم كونها شرطا للتكليف اذ العبرة بحال الفعل الذي تعلق به التكليف والمفروض ان الذي تعلق به التكليف انما هو الفعل المقيد بالزمان الكذائي فلا بد ان يلاحظ حال الفعل في ذلك الزمان لا فيما قبل نعم ان منعت اشتراط التكليف بالقدرة وجعلتها شرطا للمؤاخذة والعقاب امكن لك دعوى الاكتفاء بالقدرة السابقة في صحة المؤاخذة اما بعد تسليم كون القدرة شرطا للتكليف كالزمان والعقل والبلوغ فلا وجه للاكتفاء بالقدرة السابقة **ثم ما اجيب** به عن السؤال الثاني غير سديد لان التقدير خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وقد سبق الا بد لا بد لما عليه لا مفهوما ولا منطوقا لان منطوقها وجوب الشيء على تقدير عدم الماء ومفهومها عدم وجوبه على تقدير وجوده لا وجوب الوضوء على هذا التقدير حتى يستفاد منه اشتراط وجوب الوضوء بالقدرة على الماء بعد الوقت مع انه بعد التسليم لا يفيد شيئا حتى لو فرضنا هاهنا مذكورة صريحا لان اشتراط الوضوء بوجدان الماء ورد على طبق حكم العقلي نظرا الى اشتراط جميع التكاليف بالقدرة عقلا فلا يستفاد منه ان يقتضي به العقل بقبح التكليف بالقدرة السابقة على مجيء شرط التكليف او نفانه فكيف يستفاد منها حكم شرعي بعد تسليم اخوانه مما يحكم به العقل فمعنى اعتبار القدرة اللاحقة خاصة في وجوب الوضوء ودعوى ان الاصل في الخطاب التأكيد فتدل على اعتبار القدرة اللاحقة التي لا يحكم بها العقل وان كانت صحيحة عندنا في صورة دوران الامر بين الارشادي والشرعي خاصة لا مطلقا خلافا لاستادنا العلامة قدس سره فلم يظهر بعد حتى في تلك الصورة الا انها لا تنفع في المقام بعد عدم كون الاشتراط مذكورا في الكلام بل مستفادا من بعض الادلة وخلاصة ما ذكرنا في رد هذا الجواب ان القدرة على الفعل شرط عقلي وشرعي للتكليف والفعل مقيد بالزمان والقدرة الحالية ليست قدرة على متعلق التكليف بل هي القدرة على الفعل مع التجرد عن قيد الزمان فاذا كان القدرة على الفعل في وقته شرطا وعلم المكلف ان هذا الشرط غير حاصل في المستقبل فلا تكليف لا في الحال ولا في الاستقبال فلما ذا يجب عليه المقدمة **ثم** ان اشكال تقدم المعلول على العلة غير مندفع بما ذكر من الوجوب الارشادي لانه لا بد ان يترتب عليه اثار الوجوب الشرعي التي منها جواز تقدم الوجوب قبل الوقت فلا يرتفع به الاشكال فان مبناه على كلام الاصحاب بالوجوب الشرعي عليه مبني قصد الوجوب بالغسل قبل الفجر هذا نظير الوجوب النفسي الذي عرفت انه غير مجد في المباب وان كان بينهما فرق من جهة اخرى **ومنها** ان المقدمة وان لم تكن واجبة قبل الوقت من حيث كونها مقدمة لكن قد يكون عدم الاتيان بها قبل معصية للتكليف الآتي في المستقبل دعوى تقوم التكليف وجعل المكلف نفسه غير قابل لامر المولى ولو في المستقبل قبح عقلا وشرعا مثل تقويت المكلف به بعد الوقت في الموسع اما عقلا فلما عرفت سابقا ان المولى لو قال لعبده سافر غدا ولم يفعل العبد بنفسه ما يخرج به عن قابلية المسافرة في الغد لذمه العقلاء واستحق عندهم الضرب والباساءة واما شرعا فلان

غير واحد من الاخبار على ذلك **ومنها** ما سئل عن ابي عبد الله ع عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او الماء الجامد قال ع هو بمنزلة الضرورة فليتيمم كما امر ربه ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه **ومنها** ما سئل احدهما ع عن الرجل يقيم بالبلاد في الشهر ليس فيها ماء لاجل المراعي وصلاح الابل قال لا **ومنها** غير ذلك مما يدل على وجوب ابقاء القدرة وعلى جواز فعل ما يخرجه عن اهلية التكليف **قلت** وهذا الجواب وان شئ في الباب ولعل من ذكره اراد به التأكيد لبعض ما اعتمد عليه من الاجوبة لان هذا الفتح لو سلم مع ان مجال المنع فيه واسع فانما هو فتح في على الفعلي اذ لم يصدر منه فعل يتوهم ترتب العقاب عليه والعقاب بلا تكليف ومعصية واضح المنع عند العقلاء واما الاخبار فهي غير معمول بها في موردها على ما هو المعلوم بل هي محمولة فيها على الكراهة فكيف يصح الاعتماد عليها في غير موردها الا سيما في خصوص المقام ونحوه من المسائل العقلية فتدبر **ومنها** ما هو مختارنا ومختار بعض المحققين من الالتزام بوجوب المقدمة في موارد النقض واشباهها قبل وقت وجوب ذيها لكن لا بالوجوب المعلولي المستتبع من وجوب ذيها ولا بالوجوب النفسي الثابت لمصلحة نفسها ولا بالوجوب العقلي الارشادي بل بوجوب اصلي ثابت بدليل مستقل مراعاة لمصلحة ذيها ويسمى هذا بالوجوب التهيئي لان فائدة التهيؤ والاستعداد لواجب اخر يهوتم من اتمام الوجوب يشبه الوجوب النفسي من حيث عدم توقفه وشبهه من وجوب ذيها بل ويحظا باخر ويشبه الوجوب الغيري المقدمي من حيث كونه ثابتا لمصلحة غيره ولو فرضنا الغيري بما كان مصلحة وجوبه ثابتا في غيره فهذا منه لان الغيري بهذا التفسير يتم ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل لمصلحة الغير **وكيف كان** لا يرد على المختار شئ مما ينقض مثل ان هذا الوجوب لو كان وجوبا نفسيا فلما ذا يكون عقابه عقاب تارك المقدمة دون كونه تاركا للواجب الموقت الذي هو مقدمة له فينبغي ان لا يترتب على عدم الغسل مثلا في الليل رمضان كفارة وانما الواجب النفسي هو كان مصلحة وجوبه موجودا في نفسه لا في غيره والمفروض في موارد النقض وجوب المقدمة قبل الوقت مراعاة لمصلحة ذيها لا لما في نفسها من المصالح واما فرق بين هذا الجواب وجواب العلامة وغيره في غسل الليل رمضان من الالتزام بوجوبه النفسي لا الغيري الذي عرفت ما فيه من الفساد وان كان غيريا فهو على اشكال تقدم المعلول على العلة لانا نقول ان الوجوب الذي التزمنا به نحن في موارد النقض ليس يثبت فيها لمصلحة انفسها حتى يجب علينا الاتيان بها بل لمصلحة واجب اخر كالصوم مثلا فوجوبها ايضا مستتبع لوجوبها حتى لزم تقدم المعلول على العلة اذ هو حينئذ لا يكون معلولا لوجوب ذيها بل هو وجوب اصلي ثابت بدليل مستقل لمصلحة ذيها حسبما عرفت فانقضاء المقدمة بهذا الوجوب قبل الوقت مبني على تمام الدليل عليه والا فمبني على عدم الوجوب ولو علم بعدم الاتيان عليها بعد الوقت فمن يعلم انه لا يجد ماء بعد الوقت للوضوء وعنده من الماء ما يكفيه لا يجب عليه حفظ الماء او الوضوء قبل الوقت كما حكم به بعض الاصحاب لفقدان ما يدل عليه نعم **ثم** ان بثوت هذا الوجوب بالنص كما في الغسل حيث ورد النص والاجماع على وجوبه في الليل فعلم ان الشارع اراد التهيؤ للصوم في الليل ولولاه لكان وجوب الصوم مختصا بمن اصبح طاهرا الا ان مجرد اشتراط الصوم بالطهارة غير كاف في وجوب الغسل في الليل بناء على عدم وجوب المقدمة الواجب المشروط حسبما عرفت في صدر الكلام وقد يكون بالاجماع كما في تكليف الكفار بالقضاء وتكليف المرتد الفطري بالعبادات فان قيام الاجماع على كون الكفار مكلفين بالفروع لو كان دليل على ان الشارع اراد منهم التهيؤ والاستعداد للتكليف الايجابي المستقبل في تمام عمره فاذا لم يسلم في الوقت استحق العقاب بمخالفة الوجوب التهيئي عقاب المسلم التارك العاصي دون عقاب الكفر وعدم الاسلام وقد يكون بقرائن الاحوال وملاحظة غرض الآمر وغير ذلك من العلائم المفيدة او المفيدة كما لو قال المولى لعبده سافر غدا الى الموضع الفلاني فانه يستفاد من ملاحظة الامر والليل ودون النهار واحتياج المسافر الى التهيئات والاستعدادات في الليل وجوب التهيؤ عليه قبل النهار فليس لرجل ترك التهيؤ او اعداد العدة الموجودة مع علمه بعدم القدرة على المسافرة لو لم يستعد له في الليل اتكالا على ان المولى لا يكلف العاجز الغير القادر بما ليس بمقدور فان شاهد حال المولى وملاحظة ان المسافرة غرضها تعود الى المولى وكون الاخبار بها في الليل كلها دليل قطعي على انه اراد منه الاستعداد في الليل والتهيؤ لهذا الفعل القائم به الغرض الذي كما هنا لحسن التكليف فيجب حتى يؤدي الامر بالمسافرة مدار العقدة وبهذين الامرين عن الاوامر الشرعية عن الاوامر العرفية لان مدار الثاني على الاغراض العائدة الى الآمر من غير ملاحظة حسن التكليف وقبحه فقد ترتب قطعي على وجوب التهيؤ على العبد ليلا في الحال المذكور ليلا يفوت غرض الآمر بخلاف الاوامر الشرعية فان معظمها تعود الى المأمور بها لحسن او قبح العقليين الغير الثابتين في الاغلب

الغير المقدورة انتفى الا اذا اقتضت المصلحة ايجاب النهي والامر فاذا امر به صريحا او امر بشئ من المقدمات لاجل وخالف الامر جاز ان يعاقب عقاب العاصي عند العدل وعقاب الجاهل المقصر من هذا القبيل على الاظهر ولعله مراد المحقق الاردبيلي ايضا من وجوب تحصيل العلم نفسيا لا مقدمة وليس في كلام الاصحاب ولا في العقل ولا في اوامر العلم والتفقه كتابا وسنة ما يابى عن ذلك وهذا هو الصحيح عندنا وان كان ما كتبنا في المقام لا يغني البصير المتدرب عن التامل التام اذ المسائل من غوامض المسائل الاصولية والله الهادي يبقى في المقام امور لا باس بالتنبيه عليها **الاول** لو مات الماموربه قبل مجئ زمان التكليف فهل يكشف بذلك عدم التكليف في الواقع فلا يكون عليه عقاب الاعقاب التجري على القول به كما هو كذلك على القول بوجوبه من باب المقدمة او كاشفا عن بقاء التكليف وتمكن المكلف من الاتيان به في الزمان المتاخر فيعاقب على تركه عقاب العاصي عند العدل وجهان مبنيان على كون النهي علة او حكمة والاصح هو الاول لان المفروض كون الامر به غيريا بمعنى وجود المصلحة المباعثة على تعلق غيره فيكون وجوبه في الواقع وعدمه دائرا مدار وجوب ذلك الغير وهذا نظير امر الآمر بمتابعة علم باتفاء الشرط فعلى القول بعدم الجواز يكون التكليف ظاهريا لا عقاب عليه الا عقاب التجري **الثاني** ان مقتضى القاعدة ان يكون وجوبه موسعا لا مخصصا باخر زمن الامكان لكن يشكل ذلك بان صرف غير واحد وظاهر الاخرين في خصوص الغسل اختصاصه باخر الوقت مقدارما يفعل به الفجر ظاهرا بل عزي ذلك الى المشهور بل ظاهر المدارك نفي الخلاف فيه في القول بالتوسع في غسل ليلة رمضان حيث جهر بالوجوب المشروط ودون الشرعي وقد يوجه ما ذكروه بان وجوب المقدمة قبل الوقت لا يقتضي اكثر من ذلك فان عنوان المقدمة انما يلزم من عدمه العقاب على فعلها في الزمان المتاخر لانه لا يلزم من عدم غيرها عقاب ذي المقدمة ولهذا حكموا بان وقت الغسل هو اخر الليل فلو اتى بشئ ولها نوى الندب دون الوجوب **فان قلت** هذا وجوب نفسي لا مقدمي وان كان مصلحيا في الغير فيعد عنوانا نفسيا من الغسل او الاسلام او غير ذلك مما يحصل به التهيؤ الامر وعنوان المقدمة فلا مانع من قصد الوجوب حتى اذا جاء الوجوب الموسع لا ينافي قصد الوجوب كما لو توضأ في اول الوقت **قلت** لا عبرة بعنوان الفعل الذي امر به للتهيؤ بل العبرة بالحيثية التي امر بها وهي حيثية المقدمة للامتثال بعد الوقت فلا بد من ملاحظة هذه الحيثية لا ملاحظة نفس العنوان لعدم كون فعل قبل مقدمة وان كان مسقطا لوجوبها الا ان المسقط غير الواجب كما لا يخفى **قلت** وهذا التوجيه صحيح على اصل الموجه من وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل الشرط اذا كان وقتا ودعوى ان المقدمة هو القدر المشترك اذا تعدد افراده كما مر في تعريف الشرط جوابا عن انتقاض عكس تعريفه اذا كان الافراد في عرض واحد لم يكن لاحدها مزية على الاخر في صدق المقدمة عليه ليس شئ من الافراد بما يلزم من عدمه العدم فلا يتصف شئ من الافراد بالمقدمية ويكون عنوان المقدمة عارضا للقدر المشترك اما اذا كانت مترتبة في الزمان وكان عنوان ما يلزم من عدمه العدم مختصا بالفرد الاخير فيكون هو المقدمة لا الافراد السابقة ولا القدر المشترك لان القدر الجامع بين ما يلزم من عدمه العدم وما لا يلزم ليس مقدمة غاية الامر ان الافراد السابقة مسقطة لكونها سببا لخروج المكلف عن عنوان فاعل المقدمة والقدر المشترك بين الواجب والمسقط ليس بمسقط ولا واجبا تماما على اصلنا من ان وجود التهيؤ فلا وجه للاختصاص باخر الازمنة ضرورة مساواة جميع الافراد في حصول التهيؤ فهي في عرض واحد ليس لاحدها مزية في عنوان الامر على الاخر فتدبر **الثالث** قال المحقق القمي قده في مسالة المعلوم في وجوب الغسل في الجواب عن هذا الاشكال الصوم موقوف على مطلق الغسل قبل الفجر وهو الواضح بل يندب التدهن فلا يتم ما قيل ان الصوم لا يتم الا بالغسل قبل الفجر وما لا يتم الواجب الا به واجب لان الصوم يتم بالغسل المندوب وقد علم العلامة قده بما حاصله انه ان لم يدل على وجوب الغسل فقد خالف الاجماع وان دل به فكيف يكتفي باتيان الواجب بقصد الندب **اقول** لو كان انكار المحقق وجوب قصد الوجوب في الغسل مبنيا على وجوب المغسل ارشادا والا يدفع عنه ما استشكل عليه العلامة فان وجوب الارشادي لا يصح معه قصد الوجوب بناء على ترتب العقاب على اتيان الواجب الشرعي حسبما اشرنا فلا بد من قصد الندب الكافي فيه مجرد ثبوت الرجحان بل قد يقال انه كذلك على الطريق المختار فان عنوان التهيؤ يحصل باتيان الغسل ندبا بعد ما كان كافيا فلا يجب قصد الوجوب ولا ينافي ذلك وجوبه باحد الوجهين ايضا كما عرفت فقد تمام الكلام فيما يتعلق بالمقام **تكملة** قد سلك بعض الافاضل الكرام هنا مسلكا مفرقا به بين الاعلام وهو اثر بعد ان قسم الواجب الى المطلق والمشروط وعرفهما بما يندرج طائفة من الواجبات المشروطة في الواجب المطلق قسم الواجب المطلق الى منجز ومعلق

في تصوير الواجب المعلق على

لان كلا من الفصل

وفعل كل منهما

وعرفنا الاول بما لا يتوقف تعلقه به على حصول امر غير مقدور والثانى بما يتوقف تعلقه به على حصول امر غير مقدور فالذى سميناه بالواجب المعلق هو الذى حققنا من الواجبات المشروط عند الاصحاب لكنه جعل من اقسام الواجب المطلق وفرق بينه وبين المشروط وقال ما حاصله ان التوقف فى المشروط صفة للوجوب وفى المعلق صفة للواجب فيمتنع تحقق الوجوب فى الاول قبل حصول الشرط بخلاف الثانى فان الوجوب فيه ثابت قبل المعلق عليه وان كان زمان الفعل بعده فزمان الوجوب فى الثانى متقدم على زمان الامتثال بخلاف الاول فافهما مختلفان ثم استشعر سؤالا وهو ان الوجوب اذا كان موقوفا على وجود المقدمة الغير المقدورة فلا وجوب قبلها وان لم يكن مشروطا بها لزم التكليف بما لا يطاق اذ المفروض توقف الواجب عليها فاجاب بما حاصله ان الوجوب ليس مشروطا بوجودها بل مشروط بتقدير وجودها ولو فيما بعد وهو اعنى موجود قبل وجودها مقارن للوجوب فلا يلزم تكليف بما لا يطاق حينئذ وانما يلزم من دون هذا الشرط فالوجوب ليس مشروطا بوجودها حتى يكون مشروطا كالمطلق حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل هو مطلق بالنسبة الى وجودها اى ليس مشروطا به ومشروط بالقياس الى الاعتبار المحاصل من تقدير وجوده فى المستقبل وبذلك خرج عن المشروط ودخل فى المعلق وسمى بالمعلق لكون وجوبه معلقا على فرض وجودها كما هو كذلك فى سائر المطلقات **قلت** وهذا الاصل لو تم لا اندفع به اشكال تقدم الشرط المتأخر الثابت فى الشرع فى عدة مواضع **منها** الاجازة فى العقد الفضولى على القول بالكشف **ومنها** اشتراط بقاء النصاب عدة ثمانية الى اخر الحول مع وجوب الزكوة قبله **ومنها** اشتراط وجوب القسم ببقاء المدة الى اخر النهار وكذا كل عبادة مركبة ومستمرة فان وجوب الجزء الاول مشروط بالمقدمة على الجزء الاخير وكذا القول فى سائر شروط التكليف كالبلوغ والعقل والطهر عن الحيض فانها قد يحتاج الى الزمان الذى يوجد شيئا فشيئا فان ذلك خروج عن القاعدة العقلية من لزوم مقارنة الشرط للمشروط واستحالة تاخره عنه فان امكننا بالاعتبار المحاصل من فرض وجود شئ وتقديره فى عالم التقدير ولو فى المستقبل بحسم مادة الاشكال وتشريح من القبل والقال فى نحو الاجازة الكاشفة ونحوها **ثم قال** ومن هذا القبيل كل واجب مطلق توقف وجوده على مقدمات مقدورة غير حاصلة فانه يجب قبل وجود المقدمات اتيان الفعل فى زمن يمكن ايجاده فيه والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا او التكليف بما لا يطاق **قلت** والظاهر انه اشتباه وكيف يكون ذلك من الواجب المعلق مع عدم كون الوجوب معلقا على تقدير وجودها لان الواجب المطلق اذا كان مقدماته مقدورة فهو واجب منجز مطلقا ولو على تقدير عدم وجود المقدمة وهذا هو الفارق بين المعلق والمنجز فان المنجز ما لا يتوقف وجوبه على وجود المقدمة لا على تقديرها والمعلق ما توقف وجوبه على تقديرها كما ان المشروط موقوف على وجودها والا لزم احالة الطلب على ارادة المامور واختياره وعدم استحقاق العقاب على تركه لو تركها اختيارا كما هو كذلك فى المعلق وهو ضروري الفساد كما لا يخفى والحاصل ان مصلحة الامر لو كانت غير موقوفة على وجودها مع عدم علم ان يكون موقوفا على تقدير وجوده لا حقيقة التوقف عليه يرجع الى كون مصلحة الامر بالفعل موقوفة على مشيئة المامور واراداته وفساده ضروري لان طلب الشئ بشرط مشيئة المطلوب منه طلب الحاصل عار عن فائدة التى هى البعث على المطلوب فاذا بطل توقف الطلب على تقدير وجود المقدمة المقدورة فلا مانع من الامر بها تحقيقا وتقديرا فاذا امكن الامر منجزا واجبا لا شتراك العقاب على جميع التقادير بوجوب المقدمة المذكورة **ثم قال** واعلم انه كما يصح تعليق الوجوب على تقدير وجود مقدمة غير مقدورة كذلك يصح تعليقه على وجود مقدمة مقدورة محرمة وفرع على ذلك وجوب الواجب اذا توقف على مقدمة محرمة سواء كانت مقدمة على الفعل كركوب الدابة المغصوبة للحج او مقارنة له عدة من كثرك الاهم اذا اشتغل بغيره او وجودية كالاغتراف بالاناء المغصوب للوضوء مع الانحصار **ثم قال** ان للمانع شبهتين **احدهما** جواز قصد الوجوب بالمقدمة المباحة قبل وجود المعلق عليه اذا علم انه سيوجد كالغسل قبل الفجر فى ليلة رمضان **ثانيهما** صحة الصلوة والوضوء فى المسئلتين **ثم** ذكر خلاصة ما افاده اصلا وفرعا فى المقام وردا عليه كل بحث وكلام **فنقول** ان الاصل الذى استعرضه غير سديد وما سعى فيه انما نشأ عن غير معهد **اما الاول** فلان المحرز فى تقسيم الواجب انما هو ما ذكره والاقسام الاربعة وغيرها مما ذكروه فى ابواب متفرقة كالموسع والمضيق والتعيينى والتخييرى والكفائى والعينى وغير ذلك انما هو حال اللبس فى المعنى الموجود فى ضمن الآخر

دون اللفظ وما يجري مجراه من الكواشف عما في ضميره وطلب الطلب ومعناه حسبما عرفت سابقا ليس فيه بلا للاشتراط والتعليق بل مرجع الاطلاق والاشتراط هي المصلحة الباعثة عليه فيكون الوجوب المطلق ما كانت المصلحة الداعية اليه مطلقة بمعنى موجودة غير موقوفة على امر غير حاصل والمشروط ما كان المصلحة الداعية اليه موقوفة على امر غير حاصل وحيث لا يكاد يعقل الواسطة بين المطلق والمشروط فان حال الفعل لا يخلو عن احد الامرين فاما ان يكون ذا مصلحة ضعيفة فالطلب المتعلق به حينئذ غير متوقف على شئ واما ان يكون ذا مصلحة معلقة على حصول امر غير حاصل فالطلب المتعلق به حينئذ مشروط فلا واسطة بين الامرين وبعبارة اخرى ان الطلب حسبما حققنا سابقا وهو مختار هذا الفاضل ليس الا الارادة وهي كيفية نفسانية غير قابلة للاشتراط والتعليل ولذلك التجئنا الى ارجاع قيود الطلب الى المصلحة الباعثة عليه وقلنا ان المصلحة ان كانت موجودة حال الخطاب غير موقوفة على امر غير حاصل فالطلب المنبعث منها مطلق وان كانت موقوفة على امر غير حاصل غير موجودة حال الخطاب فالطلب المنبعث منها مشروط فكيف يعقل هنا فرض اخر ليكون قسما ثالثا يسمى بالمعلق هذا باعتبار اللب واما باعتبار ظاهر الخطاب واللفظ الكاشف عنه فلا عبرة باختلافه بحسب اقتضاء القواعد العربية فيما يفرق بين المشروط والمعلق نظرا الى ان القيد في الاول قيد للطلب وفي الثاني قيد للمطلوب فان قال الامر افعل كذا ان دخلت الدار كذا فهو معلق وان قال ان دخلت الدار كذا افعل كذا فهو مشروط فهما لا يجدي شيئا اذ لا فرق بينهما الا بحسب العبارة وهو مما لا اعتبار به في الاحكام العقلية فلا وجه لما خلطوا فيه في اقتضاء وجوب المقدمة وعدمه وكذا في سائر الاحكام العقلية بعد عدم تعقل الفرق بينهما في الطلب المستكشف منهما حسبما عرفت ولعمري ان اكثار الكلام وغاية النقض والابرام في هذا المقام لا يرفع به عوالي الظلام عن وجه المرام اذ لم يساعدنا في هذا الملك العلام **واما ثانيا** فلان الاكتفاء بالتقدير في ترتب الحكم الشرعي في الشرط لو صح انما يصح عند الذهن السليم المنصف لو كان للوجود والعدم مدخلية وتاثير في الحكم الواقعي كما هو كذلك في الشروط المتاخرة الواردة في الشرع حسبما مر الاشارة اليها لان رضاء المالك مثلا له مدخلية في صيرورة البيع للنقل فلا عزو في الاكتفاء بوجوده التقديري اما لو كان اصل وجودها لا مدخلية له في الحكم الشرعي وانما هو بسبب هذا الاصل فكيف يكون تقدير وجودها والاعتبار المنتزع منها دخيلا وشرطا فاذا لم يكن وجود الزمان شرطا فكيف يكون تقدير وجوده شرطا مع كون التقدير غير منفك عن وجوده **فان قلت** هذا استبعاد محض وذهن الله لا يحاط بالعقول ولا بهذه الاستبعادات ولا بمثل هذه الاستحسانات فلم لا يجوز ان يكون وجود الشئ غير مؤثر شرعا في الحكم ويكون تقديره مؤثرا **قلت** نعم الان لكل صراب نورا ولكل حق حقيقة والذهن السليم والفطاس المستقيم لا يحتمل هذه الاثقال الوهمية الباطلة كما لا يخفى على كل ذي فوة عاقلة وبالجملة لا سبيل الى نفي الاشتراط مع توقف الفعل الحاضر غير مقدور ولا بعقل ثبوت الوجوب قبل وجوده الفعلي لان وجوده التقديري لا يجعل الفعل الموقوف عليه مقدورا حتى يكون قابلا للتكليف المنوط بالحسن والقبح العقليين نعم يجوز ان يكون في غير المقدور بعض المصالح والخواص الذاتية المترتب عليه من دون تكليف الان مناط التكليف ومداره على شئ اخر لا يوجد في غير المقدور وانقاذ فان **قلت** يكفينا في الشروط المتاخرة المشار اليها والوقوع اخص من الامكان ولا مصحح له عند العقل سوى ما ذكره من شرطية التقدير والاعتبار المنتزع من وجودها المتاخر **قلت اولا** عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لعل الشرط الواقعي عند الشارع امر مغاير للمشروط يكشف عنه وجودها المتاخرة وتوضيحه اذا ورد في الشرع ما ينافي كونه شرطا متاخرا نظرنا الى دليل الاشتراط فان كان للتصرف في الشرط والمشروط او فيهما مسرح ومجال ربما يرتفع العقل القاضي باستحالة تاخر الشرط عن المشروط وان لم يكن مسرح للتصرف في شئ منهما كشف عدم ذلك علما قطعيا ان ذلك كشف قطعيا بان الذي سماه الشارع شرطا ليس بشرط بل الشرط امر سابق مقارن للحكم الشرعي مكشوف بوجوده ما جعله شرطا متاخرا فما لا دليل ولا بصة الى ما ذكره من ارجاع الشرط الى الاعتبار الذي لا اعتبار له عندنا والى الله المآب كما يفصح عنه بطلانه في اجابة الفضولي بالانقاذ فلو كان لما اعتبارا لكان به هناك وقصروا الكلام ولم يقطعوا فيما قطعوا من الاضطراب العظيم والجدال الجسيم **وثانيا** ان شيئا من الموارد المذكورة ليس بضابط بالشرط المتاخر الذي يقتضي البحث والتفتيش في توجيهه الناقي بالناس حتى يكون الى ذلك يهوي مثل الناس **اما الزكوة** فلامكان كونها قابلة لان تعلل الشارع زكوة معجلا كالفطرة التي تخرج قبل هلال الشوال عند جماعة من الاصحاب حيث يجوزون ويستحبون الزكوة المعجلة

وحمل السبزواري جعله

وحقيقتا كونها فديا يسقط به الفرض مثل تقديم غسل الجمعة يوم الخميس وكابتا نيه فصد كونها زكوة بناء على خروجها
عن حقيقة الزكوة نظرا الى عدم تحقق شرطها الذى هو بقاء النصاب الى اخر الحول فيبنى ان يقصد بها الصدقة المطلقة دون
الزكوة لجواز كونها زكوة مستحبة اذ هى على قسمين واجب ومستحب فالتى يعطيها بعد الحول فهى زكوة واجبة والتى يعطيها
فى اوائل الهلال فهى زكوة مستحبة يسقط بها الفرض على تقدير حصول شرطها ويمكن ان يجاب بانها تجب عند هلال ثانى
عشر وسمعا ينبغى بحلول هلال ثالث عشر ويستقر عليه بركاة الفطرة فانها تجب بهلال الشوال وينبغى بعدادائها الى الفقير
ان لا يرد عليه بانه قبل حلول الحول لم يخرج من تركته ولو كانت واجبة فى اوائل الشهر لوجب اخراجها من التركة لان الزكوة
تحسب عندهم من الدين ولذا لو كان مات بعد هلال الشوال ولو بلحظة خرجت من التركة ويمكن دفعه بان الاستقراء حكم شرعى
اخر سوى نفس الوجوب مبنى على دليل يثبت ويدل يثبت هناك ولم يثبت هنا **واما الاجازة** فمعنى شرطيتها كما صرح
به المحقق الثانى فى جامع المقاصد هو توقف العلم بسبب العقد السابق وتمامية التاثير عليها لا انها معتبرة فى تاثير
السبب وتمامية فالعقد بنفسه سبب تام لا يتوقف تاثيره على الاجازة وانما اعتبرت لكونها كاشفة عن الرضاء الذى هو ايم
التجارة الا بها فالمعتبر فى تمامية العقد هو الرضاء وطيب النفس الحاصل حال العقد ولكن العلم به موقوف على تحقق
الاجازة فهى كاشفة عن تحققها وان ان العقد بها **فان قلت** ان الرضاء المعتبر فى العقود انما هو الرضاء الفعلى وهو
انما يحدث بحدوث الاجازة ومع بعد الاشكال **قلت** انا نمنع اعتبار الرضاء الفعلى خاصة بل يكفى فى صحة المعاملة
الرضاء التقديرى الشانى نظير الاذن المستفاد من شاهد الحال الموجود فى حال الخضور والغيبة والنوم واليقظة وفى
جميع الاحوال حتى فى حال الغفلة وحقيقة ذلك الرضاء على فرض الاطلاع على حقيقة الحال وهذا موجود حال العقد
للفضولى بمعنى انه لو اطلع المالك على حقيقة الحال لرضى وبالاجازة يستكشف ذلك ويدل عليه عموم قوله تجارة عن
تراض وقوله لم يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه فان الرضاء وطيب النفس اعم من ان يكونا فعليين او شانيين بل
عليه مدار جميع الاوضاع الفعلية كالحب والبغض والايمان والكفر فان المدار على ملكاتها دون حقايقها فى خزائن
القلب بحيث لو التفت واستشعر لاذعن ولذا يجوز دخول الصديق فى داره بغير اذنه ولو نهاه بزعم العداوة فان العبرة
بالرضاء الشانى دون الفعلى والمفروض انه حاصل للصديق **فان قلت** فعلى ما ذكرت لزم القول بصحة العقد
مع العلم بالرضا فى الابتداء من غير اذن او توكيل **قلت اولا** لا مضايقة عن القول بذلك لعموم الادلة كما صرح به
شيخنا العلامة طاب ثراه **وثانيا** انه يحتمل ان يكون لصحة العقد عند الشارع شرط اخر غير الرضاء لكنه قد يتخلف
عنه وقد يجامعه والكاشف عن صورة الاجتماع الاذن والتوكيل والاجازة اللاحقة **والحاصل** ان مقتضى الادلة
كفاية الرضاء وطيب النفس فى صحة العقد من غير اعتبار الكاشف فان ثبت اقتران بها سابقا او لاحقا وجب الحكم بتحقق
شرط اخر كما تقدم فى الاذن سابقا والاجازة لاحقا محافظة للقواعد العقلية الفاضية باستحالة الشرط المتاخر ونمام
البحث فى محله والغرض هنا الاشارة الى التفصى عن موارد النقض اجمالا **فان قلت** مقتضى ما ذكرت تاثير الاجازة
بعد الرد ايضا اذ لا منافاة بين رد الكاشف عن الرضاء التقديرى فيكون العقد حين وجوده واجدا لما يعتبر فيه من
الرضاء ويكون الرد مبنيا على عدم الاحاطة بمصالح الامضاء حين الرد **قلت اولا** لا باس فى الالتزام بذلك لان المستفاد
عموما دلة الفضولى تاثير الاجازة من بعد الرد **وثانيا** نقول ان الرد موجب لزوال الارتباط العقد بالمالك
كما هو حقه فتخلل جملة من الموانع بين الايجاب والقبول فان بطل العقد بتخلل الرد بينه وبين الاجازة لم يكن الرضا المستكشف
من الاجازة الرافعة بعد الرد مفيدا **واما بقاء القدرة** الى اخر العمل فليست من الشرط المتاخر كما ارتباط المالك
كيف والزمن المتاخر ظرف للعقد ووجوده الاخير كالجزء الاخير للعلة فانها حاصلة فى الزمن الاول قبل الشروع فى العمل بل طرو
العجز يكشف عن عدمها اتفاقا مع عدة الطرق فليست هى مما يحدث شيئا فشيئا بان يكون القدرة على كل جزء حاصلة
قبل ذلك الجزء فان حالها كحال الجزء الاول من حيث كون القدرة عليه موجودة قبل العمل وهذا واضح بادنى تامل فيعجب
ممن جعلها من باب الشرط المتاخر **واما خلو المراة عن الحيض** فى اجزاء النهار فهى كاشفة عن وجود مقتضى الامر الصوم
فى اول النهار كما ان طرو الحيض كاشف عن عدم المقتضى فى الابتداء فان الشرط المتاخر **والحاصل** ان الشرط المتاخر
مستحيل غير معقول وموارد النقض ليس شئ منها نقضا فيه حتى ينفتح بها هذا الباب ويخرج منه قاعدة جديدة

فتامل

وبهاتين يبطل مستدرك ثم على فرض تسليم الاصل فنقول ان المذكور ان اعني مقدمة الوضوء من الاسباب المنصوبة المنحصرة و مقدمة الواجب الغير الاهم اذا عصى وترك الاشتغال بالاهم كالوترك ازالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلوة ايضا فاسدان وان نستدع بانا مدّ الدليل على بطلان الاثر على بطلان المؤثر كما يردى الغليل بالمثال ة والذى يدل على المذهب المختار ان ما دل على عدم وجوب الواجب عند حرمة المقدمة المنحصرة هو التكليف بالمحال الممتنع وقوعه بالعقل والسمع وكلا ربنا انما يلزم ذلك لو كلف بالواجب مطلقا على تقدير الاتيان بالمقدمة المحرمة وعدمه واما لو كلف به مطلقا على تقدير الاتيان بها خاصة فلا فيبقى اطلاق الامر بحاله فيرجع حاصل التكليفين بملاحظة القاعدة المذكورة الى مطلوبية ترك الحرام مطلقا على تقدير حصوله ومطلوبية فعل الواجب مطلقا على تقدير حصوله انتهى وفيه اولا ان اراد من امتناع وجوب الوضوء على تقدير عدم الاعتراف امتناعه حال عدم الاعتراف كما بشرط عدم الاعتراف فهو بديهى البطلان لان الامر بالفعل حال عدم حصول مقدمته ليس تكليفا بما لا يطاق كما لا يخفى وان اراد امتناعه حال عدم الاعتراف بشرط عدم الاعتراف فهو مسلم الا ان كلامنا ان يكون وجوبه على تقدير الاعتراف بانه مشروط بالاعتراف ومقتضى ذلك بطلان الوضوء بعد الامر به قبل الاعتراف وثانيا ان التكليف به على تقدير الاعتراف بانه تكليف بما لا يطاق فان النهى عن الاعتراف بان بحاله قبل الاشتغال به لانه فعل مقدور وبمجرد علمه بالعصيان لا محالة لا يجب زوال النهى كما اعترف به ومع بقائه فالامر بالوضوء مع توقفه على الاعتراف المنهى عنه تكليف بما لا يطاق ضرورة ان المانع الشرعى كالمانع العقلى وهذا واضح وثالثا ان الامر بالوضوء ح مستلزم لاجتماع الامر والنهى لان الاعتراف مامور به لكونه مقدمة للوضوء ومنهى عنه لانه تصرف فى مال الغير فاجتمع الامر المتعلق والنهى الاصلى فى موضوع واحد شخصى وهو ممتنع عند الكل حتى عند المجوزين لاجتماع الامر والنهى لان الاجتماع هنا آمرى والمجوزون انما يقولون بالجواز اذا كان ما موريا وكافرا فى امتناع اجتماعهما بين كونهما اصليين او تبعيين او مختلفين حسبما بان تحقيقه فى محله اخوه فى الحاشية فانه نافع قال ان الشرط قد يكون موضوعا عن المشروط كما فى الاجازة الفضولى وبقاء النصاب الى اخر الحول وقد يكون مقارنا له وفرع على الشرط المقارن مقدمة الوضوء بالاعتراف عن الاسباب المنصوبة وبعض ضدا الواجب المامور به ثم النقض الى محذور اجتماع الامر والنهى فى الاعتراف وفعل الضد ينقضى عنه بما حاصله ان المقدمة الوجودية انما يكون واجبا اذا لم تكن مقدمة للوجوب ايضا اما اذا كانت مقدمة للوجود والوجوب معا فلا يجب بالاتفاق وفيه ان عدم وجوب مقدمة الوجوب انما هو لاجل عدم المقتضى لوجوبها اذ المقتضى لوجوبها ليس الا وجوب ذيها وقبل حصول مقدمة الوجوب لا مقتضى لوجوب ذيها لكن لو فرض له مقتضى الوجوب نفسيا او غيريا فلا مانع ح لوجوب مقدمة الوجوب وهذا لا ينافى وجود مقتضى اخر ليس معنى عدم وجوب مقدمة الوجوب ان هناك ما يقتضى عدم وجوبها حتى يعارض ما لو وجد لوجوبها شئ من المقتضيات وفرق واضح بين عدم المقتضى ومقتضى العدم والذى بما ذكرنا به مقدمة الوجوب عن مقدمة الوجود هو الاتى دون الثانى فاذا فتحنا باب الشرط المتاخر وجوزنا اشتراط وجوب الواجب بشرط متاخر عن الوجوب مقدم على الواجب او مقارنا له حصل المقتضى لوجوب مقدمة الوجوب بها لان وجوب الواجب لا ينفك عن وجوب المقدمة وانما لا يتصف مقدمة الوجود بالوجوب الا بوقوف وجوب الواجب على شرط غير حاصل وبتجويز الشرط المتاخر والاكتفاء بتقدير وجوده مرجعه الى حصول شرط الوجوب قبل وجوده وهو التقدير والعلم بوجوده المتاخر فانا نقول انا لا نامر بالوضوء ليس مشروطا بوجود الاعتراف بل بتقدير وجوده المحقق قبل وجوده لزم وجوب جميع مقدمات وجوده التى منها الاعتراف وكلا بنا فى ذلك كونه شرطا للوجوب بالمعنى المذكور ويلزم اجتماع الامر المقدمى والنهى النفسى وكلا محيص عن ذلك وهذا مستحيل حتى على القول باجتماع الامر والنهى المامورى وذلك ينقضى عن ذلك بان المكلف لما كان موجدا للاعتراف من عنده مع نهى المولى له يتعلق به الامر المقدمى لان من شرط الامر بشئ ان لا يكون المامور موجدا له بداعى نفسانى والا لزم تحصيل الحاصل اذ الغرض من الامر بعث المامور على ايجاد المامور به فاذا كان منبعثا من قبل نفسه لم يتحقق من الامر به البعث على ايجاده بل يكون من باب التاكيد الخارج من الامر الحقيقى وفساد وجوب المقدمة هنا لا يحتاج الى داع اخر غيرنا عى الامر بذيها الا نه من لوازم وجوب ذيها ومن شرائط الوجوب بحدث بحيث الامر المتعلق بذيها حتى لو اراد الامر ان لا يامر بالمقدمة مثلا لم يستطع حسبما ستعرف فى محله انتهى **وكيف كان** فنقوم صحة الوضوء مع الاعتراف بالاسباب المنصوبة واضح الفساد لا يحوم

حولها لم يكن معلوما وإنما صح الضد في الأمرين لما سيأتي ويلزم منها سوى ما اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري في الضد كما تقدم وقد يقتضي إيجاب بالكتاب الترتيب بين الأهم وغيره كما صرح به بعض الأساطين قائلا بانتفاء مانع من أن يقول الآمر إذا عصيتني في كذا فافعل كذا وبه يصح الأمر بالضدين فإن واحدا كما في الجهر والإخفات والقصر والإتمام وحتى إجمال المقتضي فإن الأمر بالجهر والإخفات معا غير معقول لا على أن يجعل المذكور ظرفا إذ الأمر بالضدين معا في آن واحد على النحو المذكور يلزم القول بصحة الضد بطريق أولى لأن الجمع بين الضدين في التكليف هناك أمري وفي الضد مأمور به وقد بان أن الأمر بالضد ولو على نحو الترتيب غير معقول ومسئلتنا الجهر والإخفات والقصر والإتمام لا تتمان بذلك ومحالهما فإنه لا تكاد تحال الأغراض من الأنس المغتبط به من لزوم التكليف بما لا يطاق ولزوم اجتماع الأمر والنهي فلا بد فيهما من المصير إلى بعض وجهتها الأخرى مذكورة في محلها فالأولى بناء صحة الضد على ما هو التحقيق من اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كان المقدمة مع وجود الصارف عن ذي المقدمة ليست بواجبة وهو ظاهر المعالم في مسئلة النهي عن الضد فإن لم تنظر إليها وإن استحقره كما ستعرفه منه

ومنها أي من تنقيحات الواجب أنه ينقسم إلى أصلي وتبعي وفي تفسيرهما وجوه وأقوال **أحدها** أن الأصلي ما فهم وجوبه بخطاب مستقل والتبعي ما فهم بتبعا لخطاب غيره **ثانيها** أن الأصلي ما كان وجوبه مستقلا غير تابع لوجوب غيره والتبعي ما كان وجوبه تابعا لوجوب غيره والتفسيران متعاكسان فإن العبرة في الأول باستقلال الاستفادة ولو كان المستفاد تبعيا وفي الثاني باستقلال المستفاد وإن كانت الاستفادة بتبعية فلوجوب المستفاد من المفهوم أصلي إذا كان مستقلا في الدلالة على الثاني وتبعي على الأول ولوجوب المقدمة المستفادة من خطاب مستقل أصلي على الأول وتبعي على الثاني **ثالثها** أن الأصلي ما استفيد من خطاب مستقل وكان مقصودا بالإفادة بحسب فهم العرف من خطاب غيره وهو ظاهر بعض المحققين في الحاشية فإنه بعد أن فسر الأصلي بما تعلق به الخطاب بالأصالة قال والظاهر أن اللوازم المقصودة بالإفادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما هو في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطابات الأصلية لاندراجها في الدلائل اللفظية وإن لم يكن على سبيل المطابقة انتهى فإن ظاهره في كون المدار في الأصلية على أحد الأمرين المذكورين إذ لو كان لم يكن لإلحاق المفاهيم بالأصلي معنا محصلا إذ الإلحاق الموضوعي غير منصور في المقام لأن دلالة الخطاب المستقل دلالة بالمطابقة ودلالة المفاهيم والاقتضاء دلالة الالتزام فكيف تكون داخلة في موضوع ما يستفاد من الخطاب الأصلي وأما الإلحاق الحكمي بأن يكون المفاهيم وما يجري مجراها من الالتزامات العرفية خارجة عن الخطاب المستقل وملحقة به في الحكم فهو وإن كان معقولا إلا أنه مبني على ثبوت حكم شرعي وعرفي وعقلي لمخصوص المطابقة لم يكن لغيرها من الدلالات حتى يلحق به بعض الالتزامات التي بإزائها فهم العرف وهو باطل إذ ليس الأمر كذلك فإن الدلالات الثلاث كلها معتبرة على نسق واحد من غير فرق بين الالتزامات الخفية والجلية حتى ما كان منها غير بين بحاجة إلى ترتيب مقدمات قريبة وبعيدة وقياس البرهنة منتظمة فهي كالمطابقة معتبرة بلا فارق والإلحاق الذي ذكره لا يتم إلا بما قلنا فمن أن الوجوب الأصلي عبارة عما يستفاد من الخطاب المستقل وما يستفاد من الالتزامات العرفية فهو ملحق به في سند الحد وهو الوجوب الأصلي على ما ذكر محصل ما ذكر من الاكتفاء في الوجوب الأصلي بأحد الأمرين من الخطاب اللفظي والالتزام العرفي فالمراد بالإلحاق الإلحاق الحكمي لكن بالنسبة إلى المحدود دون الحد وبينهما من الفرق ما لا يخفى **رابعها** أن الأصلي ما قصده المتكلم من اللفظ سواء كان بخطاب مستقل أو بخطاب غير فالمدار على قصد المتكلم لا على الاستفادة ولا على الظهور العرفي وبه صرح المحقق القمي **خامسها** ما عن أستاذ الكل قدس سره من تفسير التبعي بما كان جامعا لأمور المذكورة فهو ما كان وجوبه واستفادته تابعين لغيره ولم يكن مقصودا بالإفادة أيضا فلو كان الأمر لفظيا إلى المقدمة وقصد وجوبها كان أصليا فضلا عما كان لخطاب وكان مستفادا من الخطاب بفهم العرف وعلى هذا ينحصر التبعي في الوجوب المعلولي الذي لم يكن منظورا بنظر الآمر

وكل من هذه الوجوه وجه لا اختلاف في الحد إذ ما من وجه يكون لاختلاف الانظار في التحديد بعد الاتفاق على حقيقة الحد كاختلافهم في تعريف العلوم أو في تعريف المعدود فإنه ليس كاختلافهم في حقائق الحدود بل كاختلاف نظرهم في التحديد بين صحيح وسقيم من حيث اختلاف الحد طردا وعكسا وحينئذ لا بد للناظر من اختيار بعض الحدود والتمسك لتصحيح طرده وعكسه واختيار حد آخر سليم أداء لوجيبة العلم ومحافظة لطريقة التحقيق وجودة النظر عن شائبة القصور وهذا إنما يكون إذا كان

وهو كاشف الغطاء وسنته الكتب المحقق القاضي وبهما يتقبل المحققون الحي شيده وعرش قلعته وهو غير مبهم حيث يأتي تحقيقه في المسئلة الآتية إن شاء الله تعالى في مرتبة

في تفسير الأصلي والتبعي

للوجوب معنا واحدا عرفيا واصطلاحا واخرى يكون لاختلاف الاعتبار في الحد وانما يكون ذلك اذا لم يكن لمعنا اصطلاحيا مسلما فلكل احد ان يحده بما يراه مناسبا للرد من الواضح عند ثبوت اصطلاح اتفاقي للقوم في الوجوب الاصلي والتبعي وانما نقصد لهذا التقسيم مقدمة لبيان حال وجوب المقدمة فلا ضير في تقسيم الاصلي باحد هذه الوجوه لما فيه من المناسبة الظاهرة الواضحة وان كان بعضها اشد مناسبة واكد اعتبارا من الاخر وعند ان ملاحظة اللب والمعنى في التشهي اولى من ملاحظة اللفظ والقالب فلو فسر الاصلي بما كان وجوبه اصلا غير تابع لوجوب غيره عم سواء استفيد بخطاب مستقل ام كان اولى وانسب غاية الامر بطلان مقابلة هذا التقسيم للتقسيم الى النفسي والغيري وكلا غائلة فيه مع انه غير مسلم لان بعض تناسب النفسي والغيري بغير الاصلي والتبعي بالمعنى المذكور كما ستعرف وكيف كان فالوجوب المقدمي يبتني على جميع التناسبات الآتية ان كان ملحوظا ومنظورا للآمر وان لم نقل باعتباره في بعض التناسبات وبتقسيم الواجب بهذا الاعتبار يبلغ الاقسام الدعاوي والاعتراضات الباحثة عليه الى ثمانية اقسام منها انا نقسمه الى غيري وهو ما كان مطلوبا لغيره اي لغير الواجب واللام هنا للغاية والمراد بالغير ليس هو مطلق الغير بل خصوص الافعال فلا بد ان يكون الغير الذي علق به وجوب الواجب من سنخ الافعال والا لزم ان يحث الواجب الغيري كان ايجاب الشيء لا يكون لغرض فائدة مترتبة في الدنيا والاخرة خصوصا على مذهب العدلية من كون التكليف لطفا من الله تعالى وانما اطلقوا ذلك بذلك تقريرا لوضوح الحال وهذا تعريف صادق على الواجب التهيئي لكونه ايضا واجبا لغيره لكن صريح غير واحد بل عند القوم معدود من الواجب النفسي وبتقدير ان يريد كونه مندرجا في اللب المعنى فهو واضح البطلان ولا يقول به احد وان اريد انه جرى اصطلاحهم على تسميته بالواجب النفسي فهو غير معلوم بل المعلوم على ما يقتضيه ظاهر الحدين خلافه فلا فائدة في ذلك بعد تسليم كونه مساويا في المعنى ثم ان التعريف المذكور لا يتم الا بتقدير كون ماهية الغير لا تصلح غاية لشيء فالمراد انه قابل لحصول غيره ووجوده او للايصال الى الغير وبينهما فرق اذ على الاول يكون معرضا لوجوب الغير بعنوان المقدمة مع قطع النظر عن هذا الايصال وعلى الثاني يكون معروضا لوجوب المقدمة الموصلة خاصة لكان المراد بلام الغاية الحيثية التقييدية ولو كان الحيثية فعلية كان معروضا لوجوب بقاء المقدمة لاخصوص عنوان الموصلة لان العلة لا يمكن ان يكون من شؤون المعلول والصواب هو الاول فالغاية هي حصول الغير ووجوده في الخارج ايجادا للمكلف لا دون الايصال والفرق كما زعم بعض المتاخرين ربانيا في محل شرح المقام صحة وسقما انتهى ثم ههنا مسلك اخر في تفسير التعريف المذكور اولى واظهر وهو ان يجعل اللام سببية بمعنى الباء وعلى هذا فيكون الغيري ما كان وجوبه بالغير اي مسببا من وجوب الغير والنفسي ما كان بنفسه اي غير مسبب عن وجوب غيره سواء كان لاجل نفسه او لاجل غيره فالواجب النفسي حينئذ على احدهما ما كان واجبا بنفسه والنفسي والثاني ما كان واجبا بنفسه لغيره فالتهيئي مندرج حينئذ في النفسي وصادق عليه بعض التعاريف دون بعض فالفرق بين التعريف بهذا التفسير وبينه بالتفسير الاول بامور الاول ان التعريف على هذا تعريف بالحد اذ يعرف بحقيقة النفسي والغيري وعلى الاول تعريف بالرسم لان معرفة غاية الشيء ليست معرفة لكنهه وحقيقته الثاني ان الواجب التهيئي داخل في حد الغيري على الاول وفي حد النفسي على الثاني الثالث ان التعريف بالطرق الاول يطرد في الجاهل بوصف المولى في المقدمة حسبما عرفت من الاحتمالات الثلاثة ولا يطرد على التعريف الثاني كما لا يخفى الرابع ان الوجوب الغيري لا يستفاد من الخطاب المستقل على الثاني بدا فلو ورد خطاب مستقل بوجوب مقدمة فهو ارشادي مؤكد لحكم العقل وكذا على الاول وكيفكان فههنا تنبيهات تنبيه الاول في تاسيس الاصل عند بيان ان الاصل في الواجب بعد ثبوت وجوبه هل هو ان يكون نفسيا او غيريا حتى يكون هو المرجع عند دوران الامر بينهما كصلوة الطواف فان كونها شرط الصحة الطواف واجبا بنفسه اشكال وكوجوبها بعد الاتمام في الجاهل الواجبة فهل هي شرط الصحة الاتمام واجبة مستقلة وقد يعد من امثلة المقام وجوب غسل مس الميت والبحث في محله فان وجوب النفسي ثابت جزما والشك انما هو في وجوب الغيري مما يتم وهو كما لا شك في وجوب الغيري مما ابتداء خارج عن صورة الدوران وكذا غسل الجنابة فان وجوب الغيري ثابت وانما الشك في وجوب النفسي وقد يقال ان وجوب الاتمام ايضا كذلك اذ لا كلام في وجوبه النفسي وانما الشك في توقف بقاء الاتمام عليها وكيفكان فنقطع الكلام في المقام ثانيا في الاصل اللفظي واخرى في الاصل العملي فههنا مقامان المقام الاول في بيان الاصل اللفظي فنقول لا اشكال في ان ظاهر

في تقسيم الواجب الى النفسي والغيري

في تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي

في تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط

يقتضي ان يكون نفسيا وانما الاشكال بل الخلاف في منشأ الظهور فهل هو وضع الصيغة وما يجري مجراها بخصوص الوجوب النفسي او يقتضي اطلاق المادة بمقدمة الحكمة وعدم التقييد نظير ما مر في الوجوب المطلق والمشروط ونعرف حقيقة الحال هنا بالمقايسة الى ما قررناه هناك بحرف من غير زيادة ونقصان الآن ظهور الخطاب في النفسي قد يستند الى شيء آخر غير الوجوه المشار اليها وهو ما ذكره بعض المحققين حيث قال ان ذلك هو المنشأ عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الآمر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب آخر بحيث يرجع ذلك الى الظهور المذكور وانت بالحكم بمقتضى الثاني في الاول وبالوقف بينهما على الثاني انتهى كلامه رفع مقامه وقد يؤيد ذلك بان هذا الظهور مثل ظهور الامر الشرعي دون الارشادي وظهوره في ارادة المامور به دون الابتلاء والامتحان وغير ذلك من الاغراض الخارجة عن غرض الامثال فان جميع ذلك خروج عما يقتضيه الاصل في الخطاب فالاصل في الخطاب ح ان يكون المامور به مطلوبا لنفسه لاجل حصول غيره وتبيان مقايسة المقام بامور المذكورة غير واضحة وفرق واضح بين كون المقصود من الامر هو الارشاد او الامتحان وبين كون الفعل مطلوبا لمصلحة بنفسه او لمصلحة غيره فلا عزو في كون الاقلين مخالفين للاصل في الخطاب دون الغيري بل المتجه استناد الظهور في النفسي الى اصالة الاطلاق لان الوجوب الغيري لما كان حصوله دائرا مدار وجوب الغير فلا جرم يكون مشروطا بشرائط وقد عرفت ان اشتراط الطلب يرجع الى التقييد ويزيد على ذلك ان فهم الوجوب الغيري يحتاج الى بيان زائد عن اصل الخطاب فيحمل الخطاب المجرد عن البيان على الواجب النفسي فتجريد الخطاب عن البيان قرينة على ارادة الوجوب النفسي فتامل جيدا **وكيف كان** فقد نسب الى جماعة من الاعلام كالشهيدين والمحقق الكركي القول بظهور الامر في الواجب الغيري نظرا الى غلبة استعماله فيه بحيث بلغ حد الظهور العرفي وربما قيل انه مجمل لا ظهور له في شيء منهما وقد يوجه دعوى الغلبة بانه ما من واجب الا وله اجزاء وشرائط كلها غيرية ففي كل واجب نفسي واجبات غيرية متكثرة واني لغلبة اجل من ذلك وفيه **اولا** ان الوجه المذكور انما يأتي في الواجبات المخترعة التي لها اجزاء وشرائط شرعية اما غيرها فلا ضرورة لانتفاء الاوامر الغيرية فيها وهو اضعاف من الماهيات المخترعة واجزائها وشرائطها خصوصا اذا كان المدعى ظهور الامر الغيري في العرف العام بقرينة الخصوص عرف الشارع وامره خاصة **وثانيا** ان ذلك انما يجدي اذا كان بيان الاجزاء والشرائط كلها بالاوامر الغيرية وهو ممنوع بل اكثر الاجزاء والشرائط للماهيات المخترعة ثابتة بالجمل الخبرية كقوله لا صلوة الا بطهور وكقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكقوله لا تعيد وتعيد ونحو ذلك وبيان بعضها بالامر الغيري كما نهض حجة على ثبوت الغلبة كما هو واضح **وثالثا** لو سلمنا جميع ذلك فمن الواضح ان غلبة الاستعمال لا توجب الظهور والاجمال على اختلافهم فيما بينها الا مع القرينة المنفصلة اذ يعتبر في المجاز المشكوك بالغالب ان يكون من شخص ومع اتصال القرينة لا شخيص بينه وبين المجرد عنها كما لا يخفى **ورابعا** ان مطلق الغلبة لا توجب الانصراف والظهور بل لها حد معين وشيوع الاستعمال في الغيري الى ذلك الحد مشكل بل ممنوع **وخامسا** ان غلبة الاستعمال انما توجب الحمل والاجمال في الموارد دون الهيئات التي لا منشأ للاستعمال الا ان المتكثر منها الجامع لفظي صالح لعروض النقل والاجمال وسائر صفات الالفاظ عليه وقد سبق تحقق ذلك وقد من زعم ان غلبة استعمال الامر في الندب جعلته من المجازات الراجحة فمن اراده فليطلبه هناك **المقام الثاني** في الاصل العملي والكلام تارة في اصل العدم واخرى في اصل البراءة **اما اصل العدم** فقد صرح الفاضل التوني ان مقتضاه ان يكون غيريا لاصالة العدم وجوبه حال عدم وجوب الغير فان قلت الاصل عدم ملاحظة مصلحة الغير قلنا يعارضه اصالة العدم ملاحظة مصلحة نفسه **فان قلت** ملاحظة مصلحة الغير يحتاج الى ملاحظة الغير والاصل عدمها **قلنا** كذا حيثية النفس مع ان غايته اكثر بمخالفة الاصل في احد الطرفين وهو معتضد بغيره هذا اذا لم يتحقق بعد وجوب الغير واما مع تحققه ولو لم تدخل بعد وقت فعله فمع الاستفادة من المطلق ايضا لا يثبت اصالة النفسي لانها حاكمة اما اصالة العدم فتفيد وجوبه بحال وجوب الغير ومع تحقق وجوبه لا حاجة الى التقييد انتهى كلامه رفع مقامه وفيه **اولا** انا ان اردنا من الوجوب المنفي بالاصل حال عدم وجوب الغير مطلق الوجوب فهو بديهي البطلان اذ المفروض ثبوته في الجملة مرددا بين كونه غيريا او نفسيا وان اردنا منه وجوبه النفسي بقيد انه لا يترتب عليه كونه غيريا الا على الاصل المثبت وهو بمعزل عن الصواب كما حقق في محله ومع ذلك فهو معارض باصالة العدم وجوبه الغيري كما ترى حكم شرعي مسبوق بالعدم ولا فرق في

ذلك بين حال وجوب الغير وحال عدمه وانما الفرق بينهما في تعلق الوجوب الفعلي وعدمه واما اصل الوجوب الشرعي المجعول
عند جعل الاحكام فهي ثابتة قبل وجوب المكلف فضلا عن قبل دخول الوقت فاذا شككنا في شئ من الاحكام نمضيه باصل
العدم اي استصحاب العدم الازلي **فان قلت** انما الوجوب الغيري كان لوجوب الغير حادث بحدوثه فلا عبرة به ولا معنى
لاجراء الاصل فيه بل لابد من ملاحظة حال الملزوم والمتبع هو ما يقتضيه الاصل فيه دون اللازم فلا اصل في طرف الغيري وح يجيء
اصالة العدم الوجوب النفسي سليما عن المعارض ومقتضاه ان يكون غيريا **قلت** نعم لو كان الاصل في طرف الملزوم جاريا
فلا حاجة الى اجراء الاصل في اللازم بل لا مجرى له اصلا لان الاصل الجاري في الملزوم يوجب زوال الشك عن اللازم ايضا وليس
هو مجعولا بجعل مستقل بل بجعل ملزومه تابعا له في الوجود مترتبا عليه نعم وهذا هو السر في تقديم الاصل المزيل
على المزال وانكان لنا في الحاقه بحثا وكلاما ليس هنا محل ذكره واما مع عدم جريان الاصل في الملزوم فلا مانع من اجرائه
في اللازم لان الشك الذي هو موضوع الاصل بان يجري فيه الاصل وح فلا بد من ملاحظة حال الملزوم فان امكن اجراء
الاصل فيه سليما عن المعارض كان هو المتبع وكالبناء في اللازم والا فلا مانع من اجراء الاصل في اللازم وفي المقام لما كان الاصل
في الملزوم وهو الغير معارضا عليه لان اصالة العدم وجوب الغير معتبرا بما يشك اعتباره فيه معارض باصالة العدم وجوب
المطلق مثلا اذا شككنا في ان الوضوء واجب لنفسه او للصلوة فاصالة العدم وجوبها مع الوضوء الذي يلزم من وجوب الوضوء
مطلقا معارض باصالة العدم وجوب مطلق الصلوة للعلم الاجمالي باصل وجوبها وقد مر ان بين التعلق بالمطلق والمقيد ح
فلا مانع من اجراء الاصل في الوجوب الغيري فيعارض اصالة العدم الوجوب النفسي **فان قلت** اصالة العدم الوجوب الغيري
موافق لاصالة العدم الوجوب المقيد وساقط بسقوط فكما يسقط اصالة العدم المقيد بسبب المعارضة فكذلك يسقط ما يوافقها
من الاصول لان تعدد الاصول غير يجدي تعارض الاصول وح فيبقى اصالة العدم الوجوب النفسي سليما عن المعارض **قلت**
اولا ان تعدد الاصول انما لا يجدي اذا كانت الاصول في مرتبة واحدة اما اذا كانت في مرتبتين بان كان مجرى احدهما بعد سقوط
الاخر كما في اللازم والملزوم فليس الاصل الجاري في الملزوم طرفا لمعارضة الاصل الجاري في اللازم فاصالة العدم الوجوب الغيري
لا يسقط بسقوط اصالة العدم وجوب الغير المقيد كما انه لا يجري عند جريانه فلا وجه لما شتهاه في معارضة اصالة العدم المطلق
التي هي مرتبة ملزوم الوجوب الغيري **وثانيا** ان هذا معارض بالمثل لان اصالة العدم الوجوب النفسي ايضا موافق لاحد
الاصلين المذكورين وهو اصالة العدم وجوب المطلق فيسقط بسقوطه الى اخره ما ذكرنا هناك حرفا بحرف **وثالثا** ان مبنى
تعارض الاصول المذكورة على اعتبارها من باب الظن وعليه لا وقع لما ذكره من ان اكثر هذه الاصول غير مفيدة لان من شرائط
تعارض الظنون ولو كان الظن اصلا للتعارض والترجيح بالكثرة والقلة ولعل كلامه هذا مبني على كون اصل العدم عنده
من الاصول الشرعية فيخرج ما ذكره من عدم الفائدة للتعدد الا ان يرد عليه ما قدمنا من بنائه على الاصل المثبت الساقط
كما لا يخفى بادنى تامل **قوله** واما مع الاستفادة من المطلق لاثبت اصالة النفسي الى اخره ما سمعت **اقول** وهذا الكلام
مما لا معنى له لان العلم بوجوب الغير كالصلوة مثلا كيف يمنع التمسك باطلاق الامر بالوضوء اذا شك في كونه نفسيا او
لاجل الصلوة ولو اغمضنا عن غلط النقيض المعرض الوجوه المخللة والزلات الاخرى في كلامه فظوبنا الكلام عنها كشفا لاحتمالها
السقط والتحريف **واما اصل البراءة** فلا مانع من جريانه في المقام قبل دخول وقت الغير لعدم العلم الاجمالي بالوجوب
في الجملة هنا واختصاص احتمال الوجوب بالنفسي فالشك في وجوبه شك في وجوبه النفسي فاصل البراءة نافذ
لكن اجراءها موقوف على الفحص عن الشك والعرض كان الوجوب الموسع والتخييري كما يجري فيهما اصل البراءة واما بعد
دخول الوقت للغير فلا اشكال في اصل وجوبه للقطع بوجوب المقدمة لنفسه ولغيره وانما الاشكال في وجوب الاحتياط بالاتيان
على الغير فقيل بوجوبه ولعل وجهه ان العلم الاجمالي هنا مردد بين امرين مغايرين لانه ان كان واجبا غيريا كان الواجب هو
الغير المقيد به كالصلوة المقيدة بالغسل وان كان واجبا نفسيا كان الواجب هو الغسل مثلا دون الصلوة المقيدة به
فيجب الاحتياط لتردد المكلف به بين المباينين بعد العلم الاجمالي بالتكليف وفيه ان هذا العلم الاجمالي يحل الى معلوم
بالتفصيل ومشكوك كذلك فنرجع في المعلوم ونرفع المشكوك بالاصل لان الفرد المعلوم منه هو وجوب الغسل في
الجملة واما وجوبه قبل الصلوة فهو شك في خصوصية زائدة فيدفع باصل البراءة بناء على جريانها في التعيين والتخيير
العقليين كما هو الشأن في محل الشرائط المشكوكة وبهذا تم الكلام موكولا الى محله واما انقضاء الوقت فمقتضى الاستصحاب بقاء

التكليف بناء على جوازه عند الشك فى المقتضى كما هو الممنوع واما على عدم جوازه فيجرى كما هو الصواب وعليه محققى الاصحاب فالحكم فى المقام هو اصالة البراءة **الثالث** فان الواجب الغيرى هل يترتب عليه الثواب والعقاب امكا فيه وجهان واقوال **احدها** القول بثبوتهما معا وهو ظاهر العبارة المحكية عن المحقق التبريزى فى رسالته المعمولة فى المسئلة والمعزى الى صريح الاشارات وصحيح كلام المشاهل وصرح به المحقق القمى فى القوانين بل واستظهره من عبارة القائلين بوجوب المقدمة ايضا كما يظهر من ملاحظة ما ذكره فى ذيل المقدمة السادسة والمقدمة السابعة من مقدمات المسئلة واكثر الشروط فى ترتبهما عليه كون الوجوب اصليا والعلم بحصول الامتثال فى ترتبهما على الواجب النفسى ايضا بناء على توقفهما على ورود الخطاب من الشارع مطلقا حتى فى المستقلات العقلية فليس هذا من تفصيلات المسئلة بل الواجب النفسى والغيرى عندهم سواء فان ورد هناك خطاب بمعنى استحق به الثواب والعقاب والا فلا كما عليه القائلون بالملازمة بين حكم العقل والشرع كلا او بعضا فى المستقلات العقلية فاثبتوا الحكم الشرعى بالملازمة ونفوا العقاب بادلة البراءة وتحقيق الحال فى محله **ثانيها** القول بعدم ذلك وهو خيرة جماعة من محققى المتاخرين ولعل المتصفح فى كتب القوم يجده فى كلمات الاقدمين ايضا **ثالثها** التفصيل بين الثواب والعقاب بالتزام الاول دون الثانى نقل ذلك عن الفرائد وغيره ويظهر من المحقق القمى الميل اليه بعد ملاحظة ما اختاره فى المقدمة من عدم وجوبها بالوجوب الاصلى وتوقف العقاب على الخطاب الاصلى **رابعها** عكس الثالث اعنى الالتزام بثبوت العقاب دون الثواب وهذا مجرد احتمال لم يقف بقائله الا ان له وجها وجيها والوجه فيما نقل عن المحقق التبريزى فى ترتب العقاب على ترك المقدمة مما استعرف من عدم الثواب عقلا ولا شرعا فى الواجب الغيرى فمقتضى الدليل المنقول منه على اللزوم مع عدم الدليل على الثواب بقاء ان تارك المقدمة يستحق العقاب ولا يستحق عليها الثواب وكيف كان فلنتكلم اولا فى الواجب النفسى ونظر دليل الثواب والعقاب عليه ثم فى الواجب الغيرى **فنقول** ان المعروف بين المتكلمين والاصوليين ان فاعل الواجب يستحق المدح والثواب وتاركه يستحق الذم والعقاب كما يفصح عن ذلك تعريفهم للواجب بما يستحق فاعله المدح والثواب تاركه الذم والعقاب من المولى فيفهم هنا امور الثواب والعقاب والمدح والذم والقرب والبعد فلا شبهة فيه لان العبد العاصى الغير المعتنى بشان مولاه دائما مرتكب لما يستحق المؤاخذة والعقاب عند العقلاء فلو عاقب على الطاعة وترك المعاقبة لم يكن ذلك منه قبيحا ولا مذموما عند العقلاء واما استحقاق الثواب فيه فمما قال بل منع كما ذكره المحقق التبريزى فى رسالته المعمولة فى المسئلة ردا على المحقق السبزوارى من ان فائدة الامر يرجع الى المامور فليس له على الآمر اجر اخروى مضافا الى تلك الفائدة العائدة اليه بالامتثال بل لان نفس العبودية وجوب امتثال امر المولى سواء كان الامر لفائدة عائدة الى المولى او الى العبد او لا لفائدة اصلا من غير مراعاة الفائدة راسا سيما اذا كان المولى منعما عليه بانواع النعم وخصوصا اذا كان منشاء من كتم العدم ومفيضا عليه نفس الوجود وكان عليه دائم الجود بحيث لو انقطع عنه الفيض طرفة عين لهلك وبطل كان لم يكن شيئا مذكورا فهل يرتجى منه اطاعة مثل هذا المولى استحقاق اجر وثواب فوق ذلك كله فاخذا استحقاق الثواب فى تعريف الواجب غير مستقيم ان اراد وابد الاستحقاق العقلى كما هو الظاهر بقرينة مقابلته للعقاب وان اراد وابد الاستحقاق الشرعى الثابت بالايات والاخبار فهو مما لا يقبل الانكار وانما هو ثابت لو لم يمنعه مانع من الحبط او العفو او غيرهما والحاصل ان الاستحقاق فى الشرع الثابت من وعد الله تبارك وتعالى ووعده ثابت ثوابا وعقابا مدحا وذما قربا وبعدا واما العقلى فهو مسلم فى العقاب والذم والمدح والقرب والبعد دون الثواب خاصة واذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا بصدده ولنتكلم اولا فى ثبوت الثواب فى الواجب الغيرى ثم فى ترتب العقاب عليه فنقول **اما الاول** فالاستحقاق العقلى قد ظهر حاله مما مر فى الواجب النفسى فانا لم نحكم العقل فيه باستحقاق فاعله الثواب فمن الواجب الغيرى بطريق اولى ولو سلمنا الى ان حكم العقل باستحقاق الثواب فيه لو سلمناه فانما هو من جهة الاطاعة والانقياد الغير المختفين فيما هو مطلوب للغير فانا لا طاعة هرابيان الفعل المامور به بداعى الامر الواجب الغيرى ليس بما هو عبد اصالة وانكان الامر به كذلك بما للامر بالغير وتابعا له والاطاعة والمعصية انما يلاحظان بالقياس الى الاوامر الاصلية التى يطلب بها اغراض الآمرين فيه لغرض وجوده وعدمه سواء ولو تعلق به امر تبعا لاجل التوصل الى الغرض ومن هنا لا يعد فعل الواجب الموقف على مقدمات عديدة الا اطاعة واحدة ولعلنا نتكلم فى ذلك بعض الكلام حيثما يقتضيه المقام واما الاستحقاق الشرعى فربما يتمسك له بالعمومات الدالة على ان الله يعطى باداء كل عمل اجرا وثوابا كقوله تعالى انه لا يضيع عمل عامل وبعمومات الاطاعة كقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله

وانبعده

على الثواب والعقاب والعقاب ايضا

بدخل جنات تجري من تحتها الانهار وغيره مما دل على ترتب الثواب على الطاعات الشامل للقيام وبالادلة الخاصة الواردة
في ترتب الثواب على المقدمات كما يأتي وسنذكر في الكتاب قوله نعم في سورة النساء ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكقوله نعم في سورة البراءة ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا
عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئا
يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة
ولا كبيرة ولا يقطعون واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون ومن السنة ما ورد في مقدمات الحج والزيارات
وان في كل خطوة كذا وكذا وما ورد في الغسل والوضوء ومقدماتهما من الاجر والثواب ومنه ما ورد ان نية الحسنة حسنة
لان النية اتيان من المقدمات ويرد عليها **اولا** منع الدلالة بمقتضى القواعد اللفظية اما الآيتان الاوليان فلان العمل منصرف
الى ما يتعلق به الامر اصالة فلا يشمل المقدمات الماموربها تبعا وكذا الاطاعة لا تصدق على امتثال الامر المقدمي حسبما
اشرنا اليه سابقا واما الاخيرتان فلانهما لا تدلان على ثبوت هذه المثوبات فمن المحتمل ان يكون هي اجزية المقدمات وزعت على
المقدمات ويؤيده ما دل على ثبوت الاجر في كل خطوة ذهابا وايابا مع ان الخطوة الاياب ليست منها ويدعى انها تدل
على ثبوت هذه الاجور بفعل المقدمات سواء كانت موصلة الى ذي المقدمة ام لا بمعونة ان الطلاقات واردة في مقام بيان
حكم اخر وهو بيان ما يثاب عليه المجاهد والزائر فلا اطلاق لها من هذه الجهة ثم قد يقال ان قوله نعم ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله يدل على ثبوت الاجر بل سبل المقصود لكن للنظر فيه
مجال كما لا يخفى ثم حديث نية الحسنة حسنة صريح في ترتب الثواب على نفس النية بل في بعض الاخبار ولو فعل كان له اجران
لكن النية قد يقال ان لها محبوبية ومزية وحسن بنفسي مضافا الى كونها مقدمة للمشتهر المثوبة فلا غرو في ترتب الثواب عليها
من الجهة المشهورة **واما ثانيا** فلان غاية ما يحصل منها على فرض تسليم دلالتها انما هو الظن اما سندا او دلالة
مما لا يليق الاكتفاء به في المقام ونحوه من المسائل العلمية المحضة التي لا يثبت بمثلها شيء من الاثار العملية ولعمري ان الاستدلال
بالآية الظنية على الثواب والعقاب امر عجاب وبما اجيب عنها بان هذه الاجور والمثوبات الموعودة على المقدمات مبنية على
التفضل دون الاستحقاق وهو حسن وانكان ما ذكرنا اوفق بالنظر الدقيق وقد يستدل على ثبوت الثواب الواجب
الغيري بقاعدة التسامح وهو مبني على مقدمتين **احديهما** ثبوت الاستحباب الشرعي في مجاري هذه القاعدة
كما هو المشهور **والثانية** الاكتفاء في صدق البلوغ بالبلوغ الظني وهو في جانب السند مسلم بل لا يتسند دعاويها
الا الى المستحبات الثابتة من ضعاف الاخبار واما في جانب الدلالة فينبغي الاكتفاء بها ايضا فاذا اقتضى ظاهر العموم والاطلاق
فاستحبابها شيء يدخل تحت عموم من بلغ فمقتضى عموم ان الله لا يضيع عمل عامل استحباب المقدمة لغاية قصد التوصل فاذا ثبت
الاستحباب ترتب عليه الثواب بالادلة القطعية الشاملة للواجبات والمستحبات ولولا ذلك لرجع الى ثبوت
مسئلة علمية بالظن ولو مع المساعدة على صدق بلوغ الثواب بالعام لانا احتمالا ان يكون المراد من العمل المذكور في اخبار
من بلغ خصوص العمل الذي كان مطلوبا بالنفسي قائم ومع هذا الاحتمال لا ينفع صدق البلوغ بالعمومات لان التنجيز تابع
لاحتمال المقدمات فاذا كانا احدى المقدمات ظنية كان التنجيز ظنيا والظن لا يفيد علما ولا عملا في اثبات الثواب بخلاف
ما لو قلنا بثبوت الاستحباب الشرعي اذ بعد تسليم صدق البلوغ بالعموم ثبت استحباب المقدمة بقصد التوصل وبعد ثبوت
الاستحباب يترتب عليه الثواب قطعا فالمقدمات حينئذ كلها قطعية الا اني لم اجد مصرحا بكفاية ظني الدلالة في صدق البلوغ
وللمنع فيه مجال مضافا الى المناقشات في دلالة العمومات بمقتضى القواعد اللفظية الماخوذ عن صدق البلوغ هنا
ولو قلنا بكفاية ظني الدلالة في صدقه لان الظن الشخصي غير حاصل والظن النوعي انما ينهض اذا ساعدته القواعد اللفظية
التي منها السلامة عن توهم الانصراف كل ذلك مع الاشكال في اصل ثبوت الاستحباب بالشرعي باخبار من بلغ فالحكم
بترتب الثواب على المقدمة ولو من باب التسامح مشكل بل ممنوع وربما يؤدي عليه بلزوم تشابه الاحكام او تشابهها كما في
حواشي الفوائد وليس في محله كما لا يخفى بالتامل **بقي الكلام** في المدح والذم بمقتضى بعض الافاضل بنى بهما على المقدمة
مدعيا القطع بذلك قال فمن ترك الامر الاتي دعي المدح مما لا ريب فيه لشهادة العقل والعادة به لانه مع ان المولى اذا امر عبده
بامر واخذ يسعى في تحصيل مقدماته ويرتكب المكاره في تمهيد اسبابه الموصلة اليه مطلوبا ان العقلاء يمدحونه معللين

حسن مدحه بفعل ذلك المتوصل اليه مطلوب عوكاه وطلبه فيه مكابرة لا يعبأ بها وكذا الامر الثانى على ما يشهد الفطرة السليمة
اذ لا يبالى فعل المقدمة على الوجه المذكور اطاعة وانقيادا ومن البين انهما يتلازمان القرب الى المطاع انتهى **اقول** اما
المدح فهو مسلم ان اراد بالمدح الثناء على وان اراد المدح لفعل المقدمة فهو منع واضح لان حال المقدمة كحال المباحات
من هذه الحيثية ويقابل الوجوب الغيرى التبعى المعلولى لا يفيد مدحا راجعا الى نفس الفعل بل المدح هنا راجع الى فاعلها من
حيث كونه فى سدد اطاعة المولى بفعلها اولم يفعلها اما القرب فلان سبب القرب مفقود حتى من حيث النية لان قاصد
الاطاعة لم يتقرب من المولى حال وجود القصد وحال عدمه وما ابعد بين الحكم بحصول القرب بفعل المقدمة وبين
القول بانه غير معقول وان قصد القربة بها ممتنع فلو ثبت اشتراط المقدمة بنية القربة كما فى الغسل والوضوء والتيمم لزم
ان يدل الى ما لا نهاية له فى حكم العقل وبالجملة فى انتهى **توضيح الحال** فى المقال واما ترتب العقاب على ترك المقدمة فالكلام فى ثبوته
شرعا ما تقدم فى استحقاق الثواب حرفا بحرف من ان فحوى ما يحصل من الايات والاخبار الواردة فى الوعيد على التجاهر
والمعصية بعد الغض عما فيه من المناقشات المذكورة هو الظن الذى لا يغنى ولا يجدى فى المسائل العلمية المحضة واما ثبوته
عقلا فالكلام فيه انه فى ترتبه على ترك المقدمة المصادف لترك ذيها واخرى على تركها الغير المصادف لترك ذيها فهيهنا مقامان
اما الاول فقد يدعى فيه الخلاف بين الاصحاب فظاهر القوانين وصريح المحكى عن بعض استحقاق العقاب فى ترك المقدمة
وربما جعل هذا ثمرة لوجوب المقدمة وهذا كالصريح فى الخلاف وانكار التحقيق بطلان الثمرة **وكيف كان** فان
ارجع من ترتب العقاب على ترك المقدمة عقاب مستقل فوق العقاب المترتب على ترك ذيها فهو معزل عن الصواب بل لا
يحوم حوله عاقل وكيف يقول عاقل بان تارك الواجب يستحق العقاب عدد المقدمات ولو خص الكلام بالمقدمة التى ليست
ترك الواجب الى تركه فلا عقاب الا على ترك الواجب بترك هذه المقدمة لفعل المحرم وهما متلازمان والشناعة الا انه ايضا
كلام لا ينبغى الالتفات اليه بل لا اظن احدا يلتزم به وكلما بضاعة عند العقلاء فانهم لا يرتابون فى عدم تعدد العقاب كما
لا يخفى على من له ذوق سليم وجدان مستقيم نعم عزى الى السبزوارى من انه قائل بترتب العقاب على ترك المقدمة لا ينبغى
الرجوع اليه فى تعدد العقاب فان سبيل ذلك العقاب الذى هو فى ترك الواجب انما هو فى ترك المقدمة لا ترك ذى المقدمة كما
هو ظاهر المحكى عنه فلا يبعد تعدد العقاب لا وقائلا ان من ترك المقدمة قبل بلوغ وقت الواجب كمن ترك المحرج
مع القافلة الى الحج وصار الواجب بعد ذلك ممتنعا فانه ان عاقب هناك وعلى الاول فانما يعاقب على ترك الواجب او على ترك
المقدمة لا سبيل الى نفى العقاب راسا لانه تارك للواجب باختياره وكاد وجد لعدم استحقاق العقاب وكالفرق بينه
وبين حاضرى مكة اذا تركوا الحج وكالعقاب على ترك الواجب كلا نه بعد لم يتحقق وانما يتحقق بانقضاء زمان
الحج نعم كالقصاص قبل الجناية فتعين العقاب على ترك المقدمة لكونه سببا لترك ذيها فهناك عقاب واحد وهو
العقاب على ترك الواجب اكتفى مستندا الى ترك المقدمة لا الى ترك الواجب **ومن الواضح** ان ترك غير الواجب لا
يصير سببا لاستحقاق العقاب فاذا ثبت ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق العقاب الموعود على ترك الواجب ثبت وجوبها لان
كل ما ليس بواجب لا يكون سببا لاستحقاق العقاب هذه خلاصة ما نقل عنى والمقام على اختلاف عبارات الناقلين مع
توضيح وبيان ومجموع المحصل منه امران **احدهما** استناد العقاب الذى يستحق على ترك الواجب الى ترك المقدمة
وثانيهما الملازمة بينه وبين وجوبها **اما الامر الثانى** فلسنا بصدده هنا فسيجئ **واما الامر الاول**
فقد اورد عليه تارة بان العقاب فى زمان ترك المقدمة انما يستند الى ترك الواجب لان ترك الواجب فى زمان حقيقى وهو وقته
على بلوغ زمان الواجب وانقضائه حكمى وهو ما لا يتوقف على ذلك بل على صيرورة الواجب ممتنعا بسوء اختياره وكانه يرجع
اليه ما فى رسالة المحقق المحرر الذى اجاب عن هذا الدليل على وجوب المقدمة حيث قال انه يعاقب على ترك الحج لان الممتنع
بالاختيار كالممكن فى الاختيار وانت خبير بانه لا مساس له بمقالة السبزوارى حتى يكون معنى بان العقاب على ترك الحج وان
الممتنع بالاختيار كالممكن فى الاختيار وانما يدعى استناد العقاب عليه الى ترك المقدمة المفضى الى تركه فثبت بذلك وجوبها
واخرى بان سبب العقاب قد يكون ترك الواجب وقد يكون ايجاد سبب ترك الواجب فالعقاب هنا ليس على ترك الواجب
حتى يكون مثل القصاص قبل الجناية بل على ايجاد سبب تركه ثم تعلق الوجوب انما هو لذلك بناء العقلاء وحكمهم باستحقاق
موجد السبب للعقاب وفيه ما عرفت بل الاولى ان يجاب بانا نمنع استناد ترك الواجب الى ترك المقدمة فالعقاب انما

هو على ترك الواجب من غير استناده الى ترك المقدمة لان ترك الواجب وترك المقدمة كلاهما مستندان الى الصارف اما من
اثبات وجوب الخروج مع الغافل وان ترك الخروج هو الذى صار سببا لاستحقاق العقاب فيكون الخروج واجبا غير مسلم اذ
لا سبيل في المقام ولا استناد بل ترك الواجب مستند الى الصارف **فان قلت** نقل الكلام الى الصارف فان تركه مستند
سببه فيكون واجبا لان ترك الواجب مستند الى عدم تركه فيتم المدعى **قلت اولا** ان الكلام في المقام انما هو في المقدمات
الخارجية مثل الخروج مع الغافل في المثال المذكور وتحصيل الماء للصلوة ونحوهما دون الارادة والاشتياق **وثانيا** ان
البحث المذكور ان تم فانما يتم سببية الصارف لترك الواجب ونقول ان ترك الواجب كلاهما مستندان الى شئ واحد
وهو عدم وجود المقتضى للطاعة في نفس العاصي فيعاقب على ترك الواجب لكون المراد اختياريا من غير ان نلتزم باستناده الى
ترك شئ من المقدمات حتى الارادة بل مستند الى خبث ذات العاصي وسوء سريرته **فان قلت** انه يلزم الجبر **قلنا** قد خرجت
عن مسئلة مقدمة الواجب الى مسئلة اخرى غامضة ليس هنا محل الخوض فيها وقد ذكرنا بعض ما فيه من التحقيقات فراجع اللهم
الا ان يقال ان الارادة او غيرها **فان قلت** حين ترك الخروج مع الغافل لم يتحقق منه بعد ترك الواجب فكيف يعاقب على **قلت**
ترك الواجب عبارة عن عدم اتيان الواجب وعدم الاتيان مستمر من الازل الى الابد فيعاقب عليه بعد تحقق الطلب وتحقق العدم
استمراره لا محالة فان عدم الواجب بعد تحقق التكليف ليس سببا للعقاب مطلقا بل السبب هو العدم الذى يمتنع الوجود بعده
وهذا حاصل في محل الفرض اذ التكليف متعلق بالمكلف والقدرة على الامتثال بعد حاصلة وعدم الامتثال بعد مستمر
ثابت فيعاقب عليه ولا حاجز في تصحيح العقاب على ترك الواجب الا ان كاب التكليفات المردود على المكلف كما عرفت ثم ان المثال
الذى مثلنا محل هنا فتدبر لانا لا نلتزم بتحقق الخطاب بالحج قبل وقت حال خروج الغافل بل نقول ان وجوب الخروج وجوب
تهيأتي على التحقيق الذى قدمنا في اتقانه وانما يقول به من قال بالواجب **وان شئت** مثلنا الموافق للتحقيق فلنفرض
ترك المقدمة المنحصرة في اقل وقت الواجب الموسع بعد دخول اذا الدليل العقلي المذكور لو تم يجرى فيه كما لا يخفى فلو ترك الوضوء
متعمدا في اول وقت الفريضة مع العلم بعدم امكانه بعد ذلك فانما يعاقب على ترك الوضوء وترك الصلوة فعلى الاول يثبت
المدعى وعلى الثاني فانما يعاقب عاجلا او ينتظر الى خروج الوقت الى اخر ما ذكره في الدليل المذكور وخلاصة الجواب انه يعاقب
على ترك الصلوة عاجلا من غير استناد الى ترك الوضوء ولا يمنع عن تعجيل العقاب سعة وقته لان سبب العقاب عدم الامتثال
المستمر وهو يتحقق عند ترك الوضوء وليس سبب العقاب هو ترك الوضوء حتى يعاقب بسببه بل سببه ترك الصلوة
الحاصل بترك الوضوء على الوجه الذى قررناه فافهم وتدبر **واما المقام الثاني** ففي ثبوت العقاب على ترك المقدمة
الغير المستقلة لترك ذيها وهو متفرع على مسئلة البحرى كما انا البحرى قد يكون على فعل الحرام وقد يكون على ترك الواجب فلنتكلم
في البحرى على فعل الحرام ولا حاجة بنا الى تنقيح الحال في المقام **فنقول** ان المشهور على ما نقل هو حرمة البحرى واستدل عليه
بعض بدليل العقل قال ما نقل عن شيخنا العلامة بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون مايعا معينا خمرا
وقطع الاخر يكون مايعا اخر خمرا فشربا معا فانتفى معا ذا احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا
يستحقاه او يستحق من عداه قطع الواقع دون الاخر والعكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لانا لم
استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو منافيا يقتضيه العدل فتعين الاول وتوضيحه باحسن بيان
ان المعصية قبيح عقلا وان لم يكن حراما شرعا للزوم التسلسل والمغايرة بينهما وبين البحرى ليس الا امرا غير اختياري وهو
اصابة المقدمات للواقع في المعصية وعدمها في البحرى والقبح العقلي موضوعه الفعل الاختياري الخالص لان ما هو خارج
عن الاختيار والقدرة فهو حركة البهائم لا يتصف بشئ من الحسن والقبح العقليين ولا يدخل فيهما والمتصف بالقبح
الفعلي في المعصية بعينه موجود في البحرى وهو الاقدام على مخالفة المولى وهو القدر المشترك بينهما فيكون قبيحا عقلا
ومقتضى الملازمة بين القبح العقلي والحرمة ان يكون حراما **والحاصل** ان مناط الذم والعقاب العقليين وكذا المدح والثواب
وملاكهما انما هو الحسن والقبح العقليان فما لم يتصف الفعل بحسن عقلي او قبح كذلك لم يحكم العقل بترتب العقاب على تركه
او ترتب الثواب على فعله وقد اطبق اهل التحسين والتقبيح على ان الفعل لا يتصف بالحسن ولا بالقبح الا اذا كان مقدورا
للمكلف وجودا وعدما فما كان خارجا عن اختياره كلا او بعضا لا يكون حسنا ولا قبيحا حتى انه لو اشتمل على اجزاء وشرائط
عليه فلا يلزم ان يكون كلها مقدورة ضرورة ان خروج بعض الاجزاء او الشرائط عن تحت القدرة موجب لانتفاء قدرة

المكلف عليه المجموع لان التبعيض تابع للاجزاء المقتضيات فلا يمكن اناطة العقاب على الاضابير التى هى غير مقتضية وكذلك الافعال التوليدية فان الاحكام العقلية انما يترتب عليها المقتضيات الاختيارية خاصة وكلا مدخلية لما يترتب عليها فهذا من العجائب فيها راسا وح فلا فرق فى ترتب العقاب العقلى بين المقتضى **فان قلت** ان الامر الغير الاختيارى وان لم يكن مؤثرا فى الحسن والقبح لكن لا مانع من كون عدمه سببا لاستحقاق العقاب فلا مانع من كون عدم الاضابير الواقع سببا لاستحقاق العقاب **قلت** ليس الكلام فى استحقاق العقاب وعدمه بل فى القبح العقلى والحرمة الشرعية والاقدام على مخالفة المولى اما ان يكون كافيا فى الذم والقبح ام لا فان كان كافيا ثبت كونه قبيحا عقلا فيترتب عليه القبح الشرعى بقاعدة الملازمة وان لم يكن كافيا بل يتوقف على امر غير اختيارى وهو الاضابير الواقع لزم مدخلية شئ غير اختيارى فى الحكم العقلى وبطلانه ضرورى ثم انا نقول **فان قلت** القبح انما هو فى قتل النفس الاختيارى مثلا وغيره ليس بقبيح ويكفى فى كونه اختياريا كون مقدماته المولدة له اختيارية فان الالقاء على القتل وشهر السيف وقتل نفسا نفسا وكلها اختيارية لان كونه اختياريا لا يتوقف على كون جميع الاضافات اختيارية بل يكفى فى كونه اختياريا تولده وصدوره من الفعل الاختيارى بخلاف البحرى فانه ليس فيه حتى يكون قبيحا ومجرد المقدمات الاختيارية لا دليل على قبحه **قلت** اذا لم يكن المقدمة الاختيارية قبيحة امتنع ان يكون المتبجح الغير الاختيارية قبيحة باعتبار تولدها منها لانها بنفسها امر غير اختيارى لا يمكن ان يتصف بالحسن والقبح العقليين ومنشأ انها امر غير قبيح ولو كان اختياريا حسبما اعترفت والمركب من شيئين الغير القبيحين كيف يتصف بالقبح فلا مناص الا عن الالتزام بقبح المقدمات المتبجح بنفسها وهو موجود فى البحرى بعينها وملخص المقام ان الاقدام على مخالفة المولى والتعرض للهلاك نوامیسهوا الذى يحكم العقلاء بقبحه وهو سبب تمام للقبح العقلى بعد تحققه حيثما يوجد فلا محيص عن القول بقبح البحرى عقلا وفاعلا واما فاعلا فلانه يكشف عن شقاوة البحرى وسوء سريرته وهذا مما لا اشكال فيه بل لا خلاف فيه واما فعلا فلان البحرى اقدام على هتك ناموس المولى وطغيان عليه وهو فى نفسه امر قبيح عقلا فلو اقدم عبد على قتل مولاه وسعى فى مقدماته وتمت العقلاء على ما سعى عليه من الافعال الصادرة عنه بالاختيار ويقبحون ما صدر منه من المقدمات فى اهلاك المولى وان لم يترتب عليها ما اراده من الفعل فلو عاقبه على ذلك فلا يلومونه قطعا فاذا ثبت قبحه كان حراما بالملازمة مذموما استحقا فى العقاب باللوم والذم فهو رابط لا ينفك عن القبح نعم عقاب المعصية لا يحكم باستحقاق البحرى اياه لانه نظر الحكم الوضعى التوقيفى تابع للموضوع الشرعى والبحرى ليس منه فلا يحكم بترتبه عليه **فتلخص** ان العقاب الذى وعده المولى غير مترتب على البحرى لانه مجعول ومقرر من جانبه بقبح العنوان الذى يترتب عليه ولا يتعدى الى غيره ولو كان حراما قبيحا مثله واما اصل استحقاق العقاب عقلا الثابت فى كل معصية فوجهان مبنيان على توقفه على خطاب السمع فان قلنا ان العقاب لا يتوقف على الخطاب الشرعى وان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعم الرسول الباطن الذى هو العقل فالبحرى ايضا يعاقب لكن عقابا اخر غير عقاب المعصية التى يقصدها وان قلنا انه يتوقف على خطاب السمع على حمل الرسول فى الآية على الرسول الظاهر كما هو احد الاقوال فى مسئلة الملازمة وليس ببعيد وان قيل ان العفو الحتمى قبيح من الشارع لانه تسبيب للوقوع فى المعصية ومخالف للطف الواجب فوجهان ايضا فان قيل بعدم توقفه على الخطاب مطلقا الوارد يثبت العقاب ايضا لان الخطاب الوارد فى الحرام الذى يقصده المتجرى يكفى ردعا لانه لا يزعم انه المتجرى بل يرى نفسه مقدما على الحرام الذى نهاه المولى فالنهى الوارد فى المعصية التى يقصدها رادع عن التجرى ايضا فهو كاف فى قيام التجرى عليه شرعا كما اذا كان الفعل محرما عن جهتين لا يعلم المكلف الا بجهة منهما فان علمه بحرمته من جهة واحدة يصح عقابه عليه من جهتين كما لا يخفى نظرا الى قيام التجرى عليه ولو من جهة خاصة وان قيل بعدم توقفه على الخطاب فى مورد الحكم العقلى لم يكن عليه عقاب لان عنوان التجرى ليس فى بلا النظر الى الوضع ان التجرى من حيث هو بعنوانه الخاص مما لا يمكن تعلق النهى عليه لانا المتجرى حال كونه متجريا لا يعلم انه متجر به ومن حيث عنوانه العام اى الاقدام الذى هو الفرد الجامع بين التجرى والمعصية فهو وان كان قابلا للنهى الا ان النهى كذلك ليس بموجود مانع لوجود المعصية فمع كونها ارشادية فلا يشمل التجرى وليس سواها هنا اخر يتعلق به العنوان المشترك اى الاقدام على المعصية فالتجرى حرام ومعصية شرعا الا انه لا عقاب عليه نظير الظهار على هذا المحمل المقول فى ذلك واما التفصيل فهو موكول الى محل اخر **تتمة** ان فى حصول الغنى بالتجرى وعدمه وجهين مبنيين على ان حصول الغنى بالمعصية هل هو لكشفها عن عدم

الملكة وعد المبالاة بالدين ولكونها سببا لحصول النفس بنفسها الامن حيث الكشف فعلى الاول قد يقال ان التجري بالكبيرة مثلها في كونه سببا للنفس لكشفه عما يكشف عنه المعصية وعلى الثاني فلا **والتحقيق** العدول عن الوجه الاول لان المعصية قد يصدر بوسوسة الشيطان مع الغفلة الاهوية النفسانية مع وجود الملكة النفسانية الراسخة فلا يدل صدور المعصية عن عدم الملكة فضلا عن استناد النفس الى نفس المعصية استناد الاحكام الوضعية الى اسبابها والتجري ليس منها فلا يكون سببا للنفس وطريا على القول بالملكة فضلا عن القول بحسن الظاهر وانت بعد العثور بما شرحنا لك تقدر على نقد ما افاده في المقام شيخنا العلامة قدس سره فانه جوابا عن الدليل العقلي المذكور بما لفظه انا نلتزم باستحقاقي من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا وتجرى ومن لم يصادف فوق الشان المتفاوتان بالاستحقاق والعدل لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لا مر لا يرجع الى الاختيار فهو غير معلوم ثم قال فالظاهر ان العقل انما يحكم بثبوتهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد في انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلية من حيث ان زيادة العقاب من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى انتهى وانت خبير بما في هذا الكلام اما اولا فلان عدم العقاب لو كان مستندا الى عدم الاصابة فاستحقاق الذم في صورة الاصابة ايضا مستند الى الاصابة اذ لا تفاوت بين المصيب والمخطئ الا بالاصابة وعدمها حسبما عرفت فيما شرحناه فيلزم انا طرد العقاب على غير معقود ونعم لو اراد من استحقاق العقاب الاستحقاق الشرعي كما يومي اليه استشهاده بالاخبار صح ما ذكره ازكما انه من عدد الامر بالعقاب على امر اختياري بشرط حصول امر غير اختياري كان الامر والمجعول اثرا بعد تجعل الجاعل ومحل جعله صقع حيث بناء وهو غير مقام الاستحقاق العقلي ولكنه كما ترى لا مساس للجواب المذكور بما ذكره المستدل لانه في مقام ثبوت الاستحقاق العقلي كما لا يخفى هذا كله في التجري في الحرام واما التجري في الواجب فقبح الفاعل فيه مما لا اشكال فيه بل لا خلاف انما واما الفعلي فلا لانتفاء موضوعه هنا ضرورة ان التجري في الواجب ليس الا ترك ما به تقدد وجوبه وهو امر عدمي غير قابل بالحسن او القبح العقليين الذين موضوعهما الافعال الاختيارية فليس في التجري على ترك الواجب سوى الكشف عن خبث الذات وسوء السريرة وهذا واضح لمن تدبر في تامل **التنبيه الثالث** ان الواجب الغيري المقدمي ينقسم الى توصلي وتعبدي كالواجب النفسي حسبما بانى تفصيل الكلام فيه انشاء نعم التوصلي منه ما لا يتوقف معلمه شرعا على قصد القربة بخلاف التعبدي فيتوقف معلمه شرعا على قصد القربة وقد يشكل في ذلك بما ذكره شيخنا العلامة قدس سره في كتاب الطهارة في مسئلة اعتبار قصد القربة في الوضوء بما حاصله ان معلمية الوضوء لو كانت موقوفة على كونه عبادة لزم الدور لان كون الامر الغيري به موقوفا على كونه معلميا فلو كانت معلميته موقوفة على كونه عبادة لزم الدور لان كون الشيء عبادة يتوقف على الامر به لان التعبد عبارة عن الاتيان بالشيء امتثالا لامر المولى فلو توقف كونه معلميا على كونه عبادة لزم توقف الشيء على ما يتوقف عليه وهذا هو الدور وقد يجري هذا الاشكال في سائر المقدمات التعبدية بل وجميع التعبديات وانه الواجب الغيري ما كان مطلوبا لاجل غيره فالداعي للامر بالواجب الغيري انما هو التوصل به الى غيره المامور به والواجب التعبدي ما كان الداعي للامر هو الامتثال الموقوف على قصد القربة مثلا نصب السلم ان كان واجبا غيريا فالداعي للغرض من الامر به انما هو الكون على السطح مثلا ولو فرض كونه تعبديا كان الداعي للامر به هو التعبد بالنصب لا شيء اخر فاذا فرض كونه تعبديا وغيريا معا لزم تعلق الامر لاجل فاعلين متضادين وبطلانه واضح واجيب عن الاول بوجهين **احدهما** بمنع توقف معلمية الوضوء على الامر به بل الذي يتوقف عليه هو قصد العنوان الذي تعلق الامر به فان قصد عنوان الواجب كاف في تحققه في الخارج وما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن قصده مفصلا وجب قصده على سبيل الاجمال وقصده على نحو الامتثال هو ان ياتي به بعنوانه انه ما مور به وهو محقق قبل الامر لانه يحدث بحدث ثم يقصد امتثال الامر لا بامر كونه كذلك فانه مساوق للدور وفيه **اولا** انا نختار قصد عنوان المامور به في تحققه محل نظر فانه ليس بواضح وسيتضح الكلام

في تقسيم الواجب الى التوصلي والتعبدي

هذا ان سلم وثانيا لو سلمنا ذلك فليس العنوان الا ما تعلق به الامر فى ظاهر الخطاب بعنوان الوضوء هو الذى تعلق به الامر وقد عرفت تعلق الامر بالافعال المعهودة لكونها محصلة لعنوان اخر لا نعلم به كما علل به اعتبار ما يقوله المتكلمون من الوجوه الوجوب والندب غير واضح اللهم الا ان يستدل عليه بالاجماع ويجعل ذلك قرينة بين التعبدى والتوصلى وان التوصلى ما كان العنوان المقصود بالامر هو مصب الخطاب والتعبدى ما كان العنوان غير خارجا عما هو مصب الخطاب ظاهرا ولذا اعتبر فى حصول امتثاله بعنوان كونه مأمورا به حتى يتحقق قصد العنوان المقصود على سبيل الاجمال وثالثا ان قصد العنوان على تقدير اعتباره فى تحقق المأمور به لا يغنى عن قصد القربة الذى يعتبر فى العبادات فلو امر المولى بالضرب وعلم ان المقصود منه هو التاديب فغاير ما يترتب على اعتبار قصد العنوان اعتبار قصد التاديب فى الضرب المأمور به وهذا وان كان كافيا فى تحقق الواجب الا انه لا يكفى فى وجوده على وجه العبادة بل لا بد ان ينضم الى القصد المذكور قصد الامتثال والضرب بعنوان التاديب لامتثال الامر الآمر فهو مع الخلو عن قصد الامتثال لم يتحقق به التعبد والقربة المعتبرتان فى العبادات كما هو واضح ومن الواضح ان الوضوء وغيره من العبادات مشروط بقصد بها عن قصد امتثال الامر وان هذا من ايجادها بعنوان الذى كان هو المقصود بالخطاب بين الامرين بون بعيد كما لا يخفى على من عرف التعبدى والتوصلى وثانيهما ما ذكره ايضا فى الكفاية المذكور بقوله ان الفعل فى نفسه ليست مقدمته مقربة ولا مبعدة وانما يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد فى الاوامر انما فهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر يحقق لقصد به مغنى عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التامل انتهى كلامه وثوضيحه على وجه ينفع به عباد الاشكال عن وجه المقالتان لزوم التعدد انما اذا توقف كون الوضوء عبادة على الامر الذى تعلق به وهو ممنوع لان الوضوء العبادى يتوقف على الوضوء وقصد القربة معا فلا بد هنا من امرين احدهما يكون متعلقا بذات الوضوء والثانى يكون متعلقا به مقيدا بقصد القربة اى قصد امتثال الامر به والامر الاول المتعلق بالوضوء متعلق به من غير اعتبار قصد القربة فى متعلقه للزوم التعدد وهنا امر اخر من الخارج ثبت بالاجماع او غيره متعلق به مقيدا بقصد القربة اى امتثال الامر الذى تعلق به اولا فالامر الاول المتعلق بالوضوء توصلى محض اى لم يرد منه سوى ايجادها فعالا فى الخارج والامر الاخر تعلق بالتعبد وقصد القربة فيه لا بد منه لا يكفى فى تحقق الصلوة نفس الوضوء والتعبد بكلها مقدمتان وشرطان للصلوة لا تصح الا بهما فلا بد للمصلى من الوضوء ومن قصد القربة فيه فى حال الشارع اوكلا بذات الوضوء من غير اعتبار شئ يمكن من قصد القربة فيه ثم امر به متقربا الى الله وان شئت قلت ان الامر الاول متعلق بالوضوء والامر الثانى متعلق بالتعبد به فيهما امران مقدميان يتحقق منهما حقيقة الحال وهو ايجاد الوضوء قربة الى الله فان قلت هذا خلاف الفرض اذ الكلام بعد الفراغ عن كون الامر المقدمى المتعلق بالوضوء عباديا وعلى ما فرضت ليس الامر به تعبديا اذ التعبدى كما كان الغرض منه التعبد بالمأمور به فاذا كان الغرض من الامر بالوضوء نفس الفعل خرج عن كونه تعبديا وهو خلف قلت الفرق بين الوضوء وغسل الثوب مثلا هو ان غسل الثوب محرز عن القربة بكفى والوضوء محرز عن القربة لا يكفى وهذا اصطلاح منهم يسمون ما لا يكفى فى الصحة الا مع القربة بالتعبدى وللشان نقول ان الامر المقدمى التعبدى هو الامر الثانى الذى تعلق به مقيدا بالقربة الا ان هذا لا ينطبق على ظاهر تعريف التعبدى بانه ما كان الغرض منه التعبد اذ الغرض من هذا الامر المتعلق بالمجموع اى التعبد بالوضوء هو الصلوة دون التعبد به لان التعبد داخل فى موضوع هذا الامر ومتعلقه وليس غرضا لهذا الامر المتعلق بالمركب بل الغرض منه هو الصلوة والحاصل ان ما ذكرنا هو حقيقة الحال ينطبق على تعريف التعبدى والتوصلى ولم ينطبق وبما يتوهم ان مرجع الجواب المذكور الى كون الامر الاول صوريا جيئ به توصلا الى الامر الثانى اذ لولاه لم يمكن الامر بالتعبد بالوضوء فالامر بالوضوء ليس امرا مقدميا حقيقة حتى يلزم منه التعدد حسبما فرد بل الامر المقدمى الحقيقى هو ذلك الامر الاخر الذى تعلق بهذا الامر الصورى وهذا توهم واضح الفساد اما اولا لان الامر بالوضوء امر حقيقى لان الامر الحقيقى هو ما كان الغرض منه هو حصول المأمور به والصورى ما كان الغرض منه حصول غير المأمور به كالامر الامتحانى والصادر عن تقية ونحوه والامر بالوضوء بهذا المعنى امر فعلى لا يكفى بكون صوريا وثانيا ان الامر الصورى لا يحدث فى هذا العالم بالحال وانما يحدث

وشان المجهال بجهته فيعود اشكال التدور والخلف بحيثية فتدبر ولعل امره فتدبر بالتامل اشارة الى بعض ما ذكرنا من الايراد والجواب والله الهادى الى الصواب وبما ذكرنا ظهر الجواب عن الاشكال الثانى وهو لزوم اجتماع الغايتين المتضادتين ايضا ضرورة كون الغاية لكل من الامرين هو الغير واما التغاير فقد اعتبر فى موضوع احدهما ولم يعتبر فى غاية الاخر اذ الغاية هو الغير عن الصلوة مثلا وهو واضح بادنى تامل وقد يجاب عن اشكال التدور بوجهين اخرين **احدهما** انا نمنع لزوم كون المامور به مقدما قبل الامر بل يكفى القدرة عليه عند الامتثال اذ صحة التكليف كان العقل لا يحكم بازيد من ذلك فلو كان المكلف عاجزا عن الامتثال قبل الامر ولكن يحدث له القدرة بحدوث الامر فلا مانع من الامر بغير المقدور وبهذا يدفع الدور ويبطلان المقدمة الاولى وهى توقف الامر على كون المامور به مقدورا قبل الامر فغير مما لا يخفى لان التدور انما جاء من توقف المقدمة الموقتة على الامر الموقوف على كونها مقدمة وكما مر سابقا ان المقدمة يرتفع عنها بذلك **وثانيهما** ان قصد القربة من وجوه الامتثال وكيفيات الاطاعة التى ليست الا بيد العقل من غير تصرف من الشارع فيها فلا يكون داخلا فى متعلق الامر حتى يلزم شئ من المحذورين المذكورين وفيه ان الكلام ليس فى ان كيفية الاطاعة بيد العقل او بيد الشارع بل فى ان الاتيان وقصد القربة كيف يكون معتبرا فى متعلق الامر مع توقفه على الامر ولزوم التدور على تقدير الاعتبار عقلا وشرعا والله الهادى **التنبيه الرابع** فى انه هل يعتبر فى وقوع الواجب الغيرى على صفة الوجوب قصد التوصل الى الغير بحيث لو لم يقصد بفعله ذلك لم يقع على صفة الوجوب ام لا **فنقول** اما المقدمات الموصلة فلا اشكال فى اعتبار قصد التوصل الى الغير فيها فان المطلوب منها ليس الا ايقاعها فى الخارج وبه يتوصل الى الغير سواء اتى به قاصدا الامتثال الغيرى ام لا فان غصبا تسلم مثلا باتى عرض كان يحتمل العنوان المقصود منه فيتصف بالوجوب اذا وقع ولو كان بغير قاصد للمقصود على التسطح واما المقدمات الشرعية التعبدية كالطهارات الثلاث ونحوها فيعتبر قصد التوصل الى الغير لان المقدمة العبادية ليست مما يحصل بفعلها التوصل به الى المقرب بل المفروض انه يعتبر فيها قصد القربة الموقوف على اتيانها بداعوى الامر الذى يتعلق بها والامر الذى يتعلق بها امر غيرى مقصود به التوصل الى الغير وامتثال الامر الغيرى كما يتحقق الابعد اتيان الواجب الغيرى بداعوى امره المتعلق به على الوجه الذى يتعلق به فلو قصد فى اتيان الواجب الغيرى امتثال امره ولكن لم يقصد التوصل الى الغير لم يقع ممتثلا مطيعا عند العقلاء والمحاصل ان الواجبات الغيرية التعبدية انما تعتبر فى صحتها قصد القربة الموقوف حصوله فى الخارج على قصد التوصل الى الغير لان قصد القربة موقوف على امتثال الامر على صفته وجهته لا على غير الوجه المقرر له فاذا قصد امتثال الامر المتعلق بها او مع ذلك لم يكن فى قصده القربة فهذا لا يكفى فى القربة لانه فى الحقيقة ليس الا لامر الولى بل الهواء نفسا فى الحر بل لا عبار المولى غير معتنى بها امر حيث انه امر بالوضوء لاجل الصلوة وهو الوضوء لغيرها ومع ذلك يدعى انه امتثل امره المتعلق بالوضوء وهذا بخلاف الغيرى التوصلى فان صحته لما لم يكن موقوفة على قصد القربة لم يتوقف عليه وجوده فى الخارج وهل حيثية قصد التوصل الى الغير حيثية تقييدية فمرجعه الى نوعين من الوضوء الواقع للتوصل الى الصلوة مغاير للوضوء الواقع لغاية اخرى كالتلاوة كتغاير الاغسال باختلاف اسبابها وغاياتها او تعليلية فمرجعه الى وجوب تكثير موضوع واحد فى الخارج بل الموضوع الواقع لغاية هو عين الوضوء الواقع لغاية اخرى ومتحدان نوعا وشخصا وبظهر الثمرة فى جواز الوضوء المستحبى بعد دخول وقت الفريضة فعلى الاول يجوز لمن لا يريد الصلوة الوضوء للتلاوة القرآنية المفروض كون الوضوء بقصد التلاوة غير الوضوء بقصد الصلوة فلا مانع من تعلق الامر به كالصلوة المندوبة بل لمن كان عليه الفريضة على القول بالصحة المستحبة لمن كان عليه صلوة واجبة وعلى الثانى لا يجوز اذ المفروض كون الوضوء شيئا واحدا لا يختلفه هيئة باختلاف الغايات كما لا يختلف باختلاف الاسباب وبعد دخول وقت الفريضة واشتغال الذمة بالقضاء تعلق به الامر الوجوبى ومع تعلقه لا يجوز تعلق الامر الاستحبابى ايضا ضرورة تضاد الاحكام واستحالة اجتماع الضدين فى شئ واحد شخصى وهذا هو الاصح لان قصد الغاية لا يصلح ان يكون منوعا للفعل المترتب عليه تلك الغاية لان التنويع انما يحصل بالعوارض والصفات المقارنة مع الفعل فى الوجود وغاية الشئ كما يحلو بالنسبة الى الشرب والاسهال بالنسبة الى المسهل والتوصل الى ذى المقدمة بالنسبة الى المقدمة متاخرة عنه فى الوجود فكيف يصلح ان يكون منوعا له بل هو من تقديم المعلول على العلة مما لا يخفى وكذا قصد الغاية ايضا لا يصلح ان يكون منوعا للفعل لاستلزام المنوع فى الوجود وقصد الغاية وجوده ذهنى ووجود الفعل خارجى فكيف يكون للمنوع والكثير

النافع فى محل الاوامر المتعددة نعم قد يكون قصد الغاية منوعا وهو ما اذا كان الغاية المقصودة ايضا من الافعال الخارجية بان يكون من العناوين الثانوية العارضة للعنوان الاول مثل الشاذ هب بالظلم والايذاء والاهانة والاكرام والاطاعة والمعصية ونحوها مما هو داخل فى الافعال الا ان مصداقها الخارجية افعال خاصة خارجية كالضرب فان الفعل المحصل لذلك العنوان لا يصير مصداقا للايذاء بقصد الضرب بل يصير مصداقا للشاذ هب الذى هو الغاية المقصودة منه الا بالقصد فالغاية المقصودة اذا كانت مقارنة فى الوجود مع الفعل الذى يترتب عليها ومتحدة معه فى الوجود كان قصد الغاية حينئذ منوعا ومكثرا فالضرب المقصود به الشاذ هب غير الضرب المقصود به الايذاء ولذا صار احدهما حراما والاخر واجبا او مستحبا وان كانت وجودها واحد تحققها فى الخارج بعد انقضاء الفعل وانعدامه كالجلوس لصنع التسرية والاسهال الشرب المسهل والتوصل الى ذى المقدمة فى فعل المقدمة كان قصدها داعيا محضا ولا يصلح ان يكون قيدا وصفة للفعل المترتب عليه وهذا واضح لمن اجاد التامل وانصف ففى هذا يشكل الوضوء المستحبى لمن عليه الفريضة بل لا يجوز كما عزى الى المشهور الا انه قد يقال بل قيل بالجواز سواء قلنا بان قصد غاية الفعل منوعا له كالفعل او لا اذ يكفى فى صحة الغاية المقصودة رجحانها ولا يحتاج الى تعلق الامر الاستحبابى بها لاجلها ولا خفاء فى عروض الوجوب لغاية اخرى لا بنافى بقاء اصل الرجحان وان كان مانعا عن الامر الاستحبابى لان الوضوء مطلوب راجح للتلاوة القرآن سواء عرض عليه ما يقتضى الوجوب ام لا لان مقتضى الوجوب هو جبران بادة رجحان الفعل المتقدم او لغيره لا نقصان فى الرجحان الذى يكشف عنه الامر كما ان فى قصد القربة لا يتوقف على قصد وامر وهذا احسن الادلة مبنى على التوسعة فى القربة المعتبرة فى العبادة فعلى المشهور من توقفها على كون الداعى هو امتثال امر المولى لا الخوف من العقاب او الطمع فى الثواب ولا شئ اخر غير امتثال الامر او رجحانها يرجحان الفعل فى قصد القربة المعتبرة فى العبادة وتمام الكلام فى المقام موكول الى مقام اخر والذى ينبغى هنا عدم النظر ان بقال لا نسلم امتناع اجتماع الامر الاستحبابى والوجوبى فى شئ واحد بعد تعدد الجهة وقد عوى انهما ضدان فكيف يجتمعان كلام ظاهرى لا حقيقة له لان تضاد الاحكام ليس تضادا حقيقيا بل حكميا بمعنى انها محكم الاضداد فى استحالة الاجتماع فكما ان اجتماع السواد والبياض او اجتماع المثلين فى جسم واحد او اجتماع المتحيزين فى حيز واحد محال فكذا اجتماع الاحكام فى محل واحد لتنافى كل منها مع الاخر والا لفعل ولا فعل لفعل ليس جمعا بين عارضين فى موضوع واحد فى المناط فى الاحكام المتخالفة على تنافيها بالنفى والاثبات انما فى مقتضاها كذلك والا فلا مانع من تعلق حكمين بفعل واحد اذا لم يكن فى احدهما المحذور بن اما التنافى فى نفسهما او فى مقتضاهما فلا مانع من تعلق الامر الاستحبابى بشئ لجهة وتعلق الامر الوجوبى به لجهة اخرى لان مفادهما ليس متنافيين بالايجاب والسلب فى مقتضاهما ايضا كذلك لان مقتضى الاستحباب مقدار من الرجحان ومقتضى الوجوب مقدار مشتمل عليه وزيادة فما وجد استحالة ان يقول الامر افعل لكذا وانا راض بتركه من جهة وافعل لكذا وانا غير راض بالترك من هذه الجهة بل لا فرق بين الخطابين وبين مقتضاهما من الرجحان فكما لا منافاة بين المقتضيين فكذا بين نفس الخطابين لان صدور الخطابين امر ممكن وامتثالهما ايضا كذلك ومقتضاهما ايضا لا تنافى بينهما فلما ذا يمتنع اجتماع الوجوب والاستحباب فى شئ من جهتين الا ترى ان نذر الواجب فعل صحيح وهل هذا الا اجتماع المثلين اى الوجوبين فى شئ واحد وقد عوى ان النذر يوجب تاكد الوجوب لا يفيد وجوبا اخر لاستحالة تحصيل الحاصل فالتى الاستحباب والوجوب ايضا بمثل ذلك ان عروض الوجوب كاشف عن تاكد الرجحان الموجود قبل العروض فان كان تاكده مصلحة الوجوب بحيث يوجبا سمحنا تاكده مصلحة الاستحباب كذلك ايضا وجوبا والا فكذلك فى المقامين وحاصل ان عروض مقتضى الطلب وجوبا او استحبابا او مختلفا لا يفيد سوى تاكد الطلب ولكل مرتبة من الطلب لازم من حيث الرضاء وعدم الرضاء ومن حيث مراتب الرضاء شدة وضعفا فان كان الشئ مستحبا لجهة خاصة وعرض عليها ما يقتضى عدم الرضاء بالترك فقد اجتمع فيه الوجوب حقيقة من حيث الكاشف والمكشف ولعمرى انك لو تاملت فيما حققنا لك المقام حق التامل علمت جواز اجتماع الامر والنهى الماموى لان التنافى بين فعل وكف لا بفعل مرتفع بتغاير المحل والامتثال الخطابين ايضا مقدور للمكلف على الوجه الذى بانى بيانه انشاء الله فيبقى دعوى اعتبار كون الامتثال بغير مادة الاجتماع كما يقول المانعون للاجتماع محتاج الى دليل ممنوع وتمام الكلام بانى فى محله انشاء الله ثم انه بناء على جواز الوضوء الاستحبابى فى الغاية المستحبة يسقط الوضوء الواجب فيجوز معه الدخول فى الصلوة لان الوضوء رافع للحدث وبعد الارتفاع يحصل ما هو مقدمة للصلوة فهذا الوضوء مع كونه مستحبا مصداقا للواجب ويسقط الامر به كما يخرج

الى البعض بعد لاجل هذا كان في غايات الوضوء واما غايات الغسل فالمعروف انها منوطة فالغسل لكل غاية غير الغاية الاخرى فلا يجزى احدها عن الباقي لكن التحقيق ان التنويع بالغايات المترتبة على الشيء بعد وجوده غير معقول والمسئلة عقلية فالغسل حقيقة واحدة اجتمعت عليها اوامر متعددة باختلاف الاسباب والغايات الا انها كانت قابلة للتكرار وعدمه في نفسها فيبحث تداخل الاسباب فان هذا البحث معقول بيان حالها وامر متعددة اجتمعت على طبيعة واحدة كثيرة قابلة للتكرار ولم يقم دليل على تعدد الامتثال فهل مقتضى القاعدة حصول الامتثال بالكل في ضمن فرد واحد كما يقوله القائلون بالتداخل والتعدد وانقضاء امتثال الكل بامتثال فرد ما بالاخر **فالتحقيق** غير مرتبط بما في البحث المذكور وعلى القول بعدم التداخل لا يجزي غسل واحد عن الكل ولو قصد الجميع بعد اجزاء غسل واحد عن الاخر لا يتوقف على الالتزام بان اسباب الغسل وغاياته منوطة بل لو قلنا بعدم التنويع وان الغسل حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الغايات وقصدها كان مقتضى الاصل والقاعدة ايضا لزوم تعدد الامتثال وعدم سقوط بعض بالبعض وهذا الكلام بان في الوضوء ايضا بناء على تعلق الامر بنفس الافعال بنفسها لا بكونها سببا لارتفاع الحدث وانما قلنا غير بكفاية الوضوء التصحيحي لبعض الغايات عن الاخر لان المطلوب بر عندنا هو رفع الحدث على ما هو التحقيق ورفع الحدث لا يقبل التكرار حتى ينتهي الكلام غير على مسئلة التداخل وهذا اختصار في الكلام لما في المقامين من اختلاف الاحكام ولكل مسئلة محل ومقام **التنبيه الخامس** قد عرفت بما تحقق الواجب الغيري يترتب الغير عليه فلم يترتب عليه لم يتصف بالوجوب الغيري المتقدمي اما لا على الاقل فهل هو شرط لوجوده او شرط لوجوبه فيهما مقامان **الاول** في اعتبار قصد في وجوب الواجب الغيري بمعنى ان وقوعه على الوجه المطلوب منوط بحصول الغير يترتب عليه المعروف هو عدم اعتباره وذلك في موضوع الوجوب الغيري وقد ذهب بعض الاعلام من المتاخرين الى اعتباره ونسبه بعض المحققين الى صاحب المعالم في مسئلة الضد حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يقتضي دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل متوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر انتهى وقال المحقق المذكور بعد نقل هذا الكلام وكانه انما خص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا لانه لا يتوصل بها حينئذ الى فعل **اقول** ويحتمل لهذا الكلام معنى اخر وهو ان يكون ارادة الواجب شرطا لوجوب مقدمته لا لوجوده كما يقوله البعض المذكور وكيف كان فقد استدل بوجوه ثلاثة **احدها** ما لفظه حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا امتنع عنه وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شيء اخر لا يريده اذا وضع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى وقد يتصور له ثمرة اذا اكرم زيدا لانه عالم اذا كان اكل الرمان لانه حامض او لا شرب الخمر لانه مسكر ونحو ذلك مما يشتمل على علة الحكم كان متعلق الامر العنوان المتصف بالعلة فعلى الاول يتعلق الوجوب باكرام العالم وفي الثاني باكل الحامض وفي الثالث بشرب المسكر فاذا كان وجوب الوضوء مثلا لاجل التوصل الى الصلوة لزم ان يكون مفاد قوله توضأ للصلوة وجوب الوضوء الموصل اليها من افراد الوضوء لا مطلقا حسب الامثلة المذكورة وكان هذا مسلم عند العرف بل العقلاء فيجعلون العلة من المخصصات سواء كانت متصلة او منفصلة **وثانيها** ما لفظه ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه دلالة على القدر المذكور **وثالثها** ما لفظه انه لا باب العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الحج لا دون ما لا يتوصل به اليه وان كان من شانه ان يتوصل به اليه بل المصروف انه اذا شرع بجوازا التصريح بمثل ذلك كما انها فاضت بقبح التصريح بعدم مطلوبية المقدمة او على تقدير التوصل بها اليه وذلك ايضا عند الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها اليه ثم انه ذكر للمسئلة ثمرات **منها** انه لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه فدخل لغير ذلك قصد التوصل فانقذه وكذا الحال فيما لو نذر ان لا يدخل ثم انعقد نذره لانقاذ او حلف او عاهد عليه ففعل ما حققناه ليس عليه معصية العصيان والحنث وانما عليه معصية الغير وبيان ذلك ان التصرف في الغير المذكور يقع تارة واجبا وهو ما اذا توقف عليه الانقاذ واخرى حراما وهو ما اذا لم يترتب عليه ذلك فاذا علم من نفسه ان التذكير من نوع الواجب صادف الانقاذ فلا اشكال وان علم انه من نوع الحرام حرم عليه الاقدام فان اقدم والحال هذه وان لم ينكشف الخلاف بان لم يترتب عليه الانقاذ كان ما اتى به حراما والا كان

واجبا وعصى بالتجرى فقط كمن تصرف فى ماله على انه مال غيره **ومنها** انه من نذر ان يغتسل غسل الزيارة فاغتسل لها ثم بدا له فلم يزر او منعه مانع منها لم يبرء ذمته وذلك لان مطلوبية الغسل انما هى للزيارة وعلى تقدير عدم حصولها يكشف عدم المطلوبية فلا يفى المنذور **ومنها** مسئلة التيمم فى سعة وقت الفريضة لغاية غيرها بناء على مراعاة المضيق و الاقتضاء وجهان المتقدمان فانه اذا لم يرتب عليها الغاية كشف عن بطلان الفريضة ان صلاها بدلا وفى اخر وقتها وكذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها فانه **ومنها** ما فرعه فى مسئلة الضد على المقام وعلى اصله الذى فرغنا من تزييفه سابقا وحاصل ما ذكره هناك ان اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق صحيح ولا يلزم منه اجتماع الوجوب و التحريم ولا محذور اخر فان وجوب الضد حسبما ذكرنا مشروط بتقدير وقوع ترك الواجب على وجه يكون وقوع ترك الواجب كاشفا عن تعلق الوجوب بالضد لامتثاله فوجوب الضد ثابت على تقدير عدم حصول الواجب ولا ريب فى ان التكليف كذلك مما لا اعتبار عليه يندفع لزوم اجتماع الامر والنهى بان حرمة ترك الضد انما هى على تقدير التوصل به الى الواجب لا مطلقا لان المطلوب بالنهى الغيرى المتعلق بالضد عندنا الترك المقيد بالتوصل به الى الواجب لا المطلق وان الامر انما يتعلق بفعل على تقدير عدم التوصل بتركه اليه فمقتضى مطلوبية ترك الضد الموصل به مبغوضية تركه دون الفعل ومقتضى مطلوبية ضده على تقدير عدم التوصل مبغوضية تركه الغير الموصل به فلا منافاة فى اجتماع الحكمين لعدم استلزام اجتماع وصفى المطلوبية والمبغوضية فى الشئ الواحد **ومنها** ما ذكره فى الحاشية من انه يصح اداء وضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يات بذلك الغاية بل الغاية مندوبة على الثانى بخلاف الاول بنوع من اعتبار مقدمة التوصل فى الواجب الغيرى اذ لا يجوز حينئذ قصد الوجوب الا اذا اتى ببقية اداء الغاية الواجبة **ومنها** ما ذكره ايضا من جواز اخذ الاجرة على فعل المقدمة فى الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق فى ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية كما مر الاشارة اليه **اقول** والكلام تارة فى الادلة التى استدل بها على مراده واخرى فى الثمرات اما الادلة ففى الكل نظر **اما الاول** فلان العلة اذا كانت من الفوائد المترتبة على الفعل بعد وجوده امتنع ان يلاحظ قيدا للامر به والامثلة المذكورة ليس شئ منها من هذا القبيل فان ذكر فى الدلك من كون العلة سببا الا ان يكون متعلق الحكم هو الفعل المشتمل على العلة انما يتجه فى غير العلة الغائية واما هى مثل الجلوس للاستراحة والتوصل الى المقدمة لايجاد ذى المقدمة فغير معقول فيها الا ان غاية الشئ لا يعقل ان تكون من قيوده و مشخصاته فى الخارج كما بينا عليه انفا **واما الثانى** فلان المسئلة عقلية والمسئلة العقلية منوطة بمناط ممنوع عند العقل فلا بد من النظر فى مناط حكم العقل وانه ماذا يقتضى فما ذكره من عدم حكم العقل بوجوب غير الموصلة من غير ان يبين مناط حكم العقل خروج عن باب المعقولين اذ المشاجرة فى المقام تنتهى الى ان مناط حكم العقل هل هو موجود فى المقدمة مطلقا او مختص بالموصلة وبانى فى ادلة المختار بيان المناط المذكور وانه موجود فى ذات المقدمة سواء اقترنت بالتوصل اولا **واما الثالث** فلان ما ذكره لا يناسب الوجدان السليم على القول بوجوب المقدمة لان تصريح الامر بانى لا اريد المقدمة الغير الموصلة بل اريد خصوص الموصلة ان رجع الى ان المقدمة من حيث هى لا فائدة فيها ولا غرض له بها فهو غير صحيح لكنه ليس بصريح بعد الوجوب بل هو بيان حال المقدمة وانها مطلوبة للغير وان رجع الى ان ذات المقدمة ليس فيها شئ يقتضى الوجوب فهذا نفى لوجوبها مطلقا لا الوجوب خصوص غير الموصلة اذ لا فرق بين الموصلة وغيرها فى المقتضيات الذاتية والفرق الخارجى لا يصلح ان يكون سببا لاختلاف حكمها نفيا واثباتا فحرر الكلام فى المختار بما وجوه **الاول** ان التوصل الملحوظ فى متعلق الواجب الغيرى اما ان يراد به التوصل الثانى او التوصل الفعلى فان كان الاول فليس فى المقدمة التوصل الثانى الا السبب المقتضى فانه مما تقتضى ذاتها الوصول الى ذيها وما عداه لا يقتضيه بدلالة ترتب الوصول على غير السبب من المقارنات الاتفاقية وليس من مقتضيات ذاتها فهى كغيرها من الامور التى ليست مقدمة من هذه الجهة وليس مراده ايضا والا كان مفصلا بين السبب وغيره لا بين الموصلة وغيرها الا ان يقال باعتبار التوصل فى الشرط والسبب كليهما فالسبب الغير الموصل عنده ايضا ليس بواجب وهذا يدل على ان التوصل الذى اعتبره فى المقام ليس هو التوصل الثانى الذى يقتضيه ذات المقدمة وان كان الثانى فاما ان يراد بالتوصل التوصل المقارن او التوصل المتاخر فان كان الاول لزم ايجاب الشئ بعد وجوده لان الواجب هى المقدمة

التى نحن فيها صفة التوصل ومن البين انها لا تتصف بهذه الصفة الا بعد وجودها ووجود الواجب بعدها فاذا اعتبرنا
فى معانى الوجوب مقارنة التوصل لزم الامر بشئ حاصل وهو قبيح لا يقول به عاقل ولا من هو دونه وهذا ايضا ليس بمراده
قطعا وان كان الثانى فالتوصل يصير شرطا متاخرا على قياس سائر الشرط المتاخرة فيكون وجود الواجب بعدها كاشفا
عن وجودها بصفة الوجوب قبل وان خبرنا بان الشرط المتاخر على فرض صحته انما يتصور فى الحكم لا فى موضوعه لان
محذور الشرط المتاخر يرجع الى انتزاع صفة اعتبارية منتزعة من وجوده المتاخر والصفات الاعتبارية يمكن ان يكون معتبرة
فى حكم شرعى تنجيزا اما فى موضوع الحكم فلا لان صرف الاعتبار لا وجود له فى الخارج والموضوع لا بد ان يكون موجودا خارجا
هذا وجه اجمالى لعدم تعقل الشرط المتاخر فى الموضوعات مطلقا اما فى خصوص المقام فاوضح منشأ لان الموصلية صفة تنتزع
من تعقب وجود الواجب وهذه الصفة ليست مما يتوقف عليها حصول ركن وقد انتزعت من فرض وجوده فكيف تكون معتبرة
لوجوده واذا لم يكن لها دخل فى تحقق الواجب كان حالها كحال غير المقدمة بل اسوئ لتاخرها عنه فان اعتبرت فى موضوع الوجوب
فلا جرم يكون بعضها اخرى غير متصفة بالاعتبار واعتبار شئ مطلوب لغيره جمع بين المتنافيين ومن مضحكات الشيخ
ولهذا قلنا ان اعتبار الموصلية فى موضوع الواجب الغيرى واضح فساده **الثانى** انا نمنع حكم العقل بوجوب مقدمة
الواجب ليس الا حيثية معنونة بها وهى كونها بحيث يمكن اثباتها من الموصول الى الواجب فان العقل انما يحكم بوجوبها
لحصول التهيؤ والقدرة على الاتيان بالواجب بكل ما هو شرط لتمكن المكلف من الواجب من الامور الاختيارية وجودا او عدما
يجب الاتيان بها عقلا تحصيلا للتهيؤ والقدرة الموقوف عليها الامتثال وان شئت عبرت عن الحيثية المذكورة بما ذكرته فى
تعريفها المقدمة ونتصور بذلك على مناط حكم العقل بوجوبها **وقلت** ان مناط حكم العقل هو كون الشئ بحيث يلزم من
عدمه عدم الواجب واما حيثية التوصل وكونها موصلة اليه فهى صفة غير موجودة فى المقدمة حسبما عرفت فكيف يكون مناط
حكم العقل بوجوبها شئ غير موجود فيها ومن ذلك يظهر ان تغيير بعض المحققين لمناط حكم العقل بحيث الايصال ليس على ما ينبغى
فليس بظاهره بل المراد ما ذكرنا من التهيؤ للايصال لا نفس الايصال **الثالث** ان حيثية التوصل لو كانت معتبرة فى تحقق
الواجب لزم ان لا يحصل امتثال الامر الغيرى بايجاد المقدمة قبل ترتب ذيها عليها وبقاء الامر المقدمى بعد بحالة مع ان الامتثال
حاصل بالوجدان والعيان اذ لو لاه لم يكن فرق بين المقدمة السابق بها والمقدمة المقارن بها فى بقاء الامر المقدمى وعدم حصول
الامتثال بهما ويكونان على حد سواء والوجدان السليم والعقل المستقيم كما يريانك الفرق بينهما من حيث الامتثال وجودا وعدما
الرابع لو سلمنا اعتبار قيد التوصل فى المقدمة وان الواجب هى المقدمة الموصلة لا غير لزم ايضا وجوب ذاتها وان وجب
اضافة التوصل اليها لان وجوب الكل قاض بوجوب الجزء ذهنيا او خارجيا فاذا وجب عنق المؤمنة فقد وجب ما هية العنق
وشئ ما بد وكذا المحال هنا فاذا وجب المقدمة الموصلة فقد وجب ماهيتها وشئ ما ندعيه استدل على مراده من الادلة على
تقدير تمامها على خلاف مقصوده ادل هذا ان اراد من الموصلة سبب الوجوب عن ذات المقدمة واثباتها للموصلة فان الادلة
المذكورة غير ناهضة بذلك وان اراد منها اخراج الغير الموصلة فالادلة على فرض تمامها ناهضة بهذا كله ما يتعلق بمجال الاستدلال
اصلا ورد لها لا بقى الكلام فى الثمرات المتفرعة على هذا الاصل بزعم معظمها مسئلة الضد اذ عدة ما ادعاه الى اساس هذا
الاصل هو دفع اشكال لزوم اجتماع الامر والنهى فى فعل المضد الموسع فى وقت المضيق والبناء على صحته على الوجه الذى يعتمده
انفا **وتوضيح** الثمرة ان مقتضى مطلوبية ترك الضد الموصل الى الواجب مبغوضية ترك هذا الترك المقيد خاصة دون
مطلق الترك فكل ترك فانما الاتيان الى الواجب فهو الذى يعرضه الوجوب الغيرى واما الترك الغير الموصل فلا يعرضه شئ بناء
على الاصل المذكور فلو ترك المضيق واشتغل بهذا الموسع لم يلزم فى الموسع اجتماع الامر والنهى فى الضد اذ المفروض عدم
كون ترك الموسع مع وجود الصارف عن المضيق موصلا فلا يكون واجبا حتى يكون تركه وهو الفعل حراما فاسد الاجتماع الامر
والنهى فهو واما اسلمنا الكونه واجبا لكون مقدمة ضده وهى ترك المضيق حراما فمن شبهة اخرى تقتضى عندنا بناء
اخرى هو الوجوب التعليقى حسبما مر الكلام فيه فى محله مفصلا ورد عليها بان فعل الموسع كالصلوة مثلا مما الاشكال
فى كونه نقيضا للمقدمة المامور بها وهى ترك الضد الموصل الى الواجب فلا جرم يكون حراما اذ لا شبهة فى انه ترك لذلك
الترك المامور به فان ترك الترك الموصل لا بد ان يكون بنقيض صفة الايصال كما اذا ترك الموسع والمضيق معا فانه ترك ايضا
للمقدمة الموصلة الا ان تركه متعلق بصفة الايصال لا باصل الترك واخرى باعدام اصل الترك ووجوده كما لو ترك فعل

فى ان وجوب الشئ هل يقتضى ايجاب ما لا يتم به الا هو او لا

للوسع فانه ترك ايضا للترك الواجب وهو الترك الموصل لكن باعدام اصل الترك واختيار الفعل عليه لا باعدام صفة الايصال فان المامور به المقيد كالمامور به المطلق تارة يعصى بترك اصل العتق واخرى بترك عتق المؤمنة بعتق الكافرة وعلى التقديرين فهو تارك للمقيد المامور به كما انه فى الاول تارك للمطلق اى العتق والمقيد اى عتق المؤمنة ايضا وهنا ايضا نقول اذا فعل الصلوة مثلا فى وقت الازالة فقد ترك المقدمة الموصلة اى تركها الموصل الى فعل الازالة كما لو ترك الصلوة والازالة معا من غير فرق الا ان الاول ترك للموصل بترك جنسها والثانى ترك لها بترك صفة الايصال ففعل الصلوة مصداق للتركين ترك الضد المطلق وترك ترك الضد المقيد بالايصال ولا مانع من اجتماع حصول التركين فان ترك المطلق ترك للمقيد حسبما عرفت **واجيب عنه** بان المكلف اذا كان بصدد صارف عن الواجب فهو تارك للواجب لمقدمة الموصلة من حين وجود الصارف سواء اريد بضده اعم او الوارد بكبر كان من مقارنات ترك المقدمة الموصلة لا من محققاته ومصاديقه وبعبارة اوضح ان محصل الترك الموصل هو مجرد وجود الصارف عن الواجب لا فعل ضده فمع وجوده لا يكون فعل الصلوة مثلا محصلا للترك الموصل بل مقارنا له فكيف يكون حراما وغير ان ترك الترك الموصل حال وجود الصارف من الواجب مثل الاشتغال بالضد انما هو بتفويت صفة الايصال دون ترك ذات المقدمة اى الترك واما حال الاشتغال بالضد فهو بفعله لا بترك الترك الواجب وبفعل الواجب حرام كما ان بغض الحرام واجب فكما ان العصيان بامر واجب وجودى يحصل بتركه فكل عصيان فالواجب العدمى يحصل بفعله فكيف يكون فعل الضد الذى يجب تركه الموصل من المقارنات وح فما نقلناه فى ابطال الثمرة المذكورة فى غاية الجودة ويرد عليه ما ذكرنا فى رده هذا عمدة ما اورد على الاصل المذكور وقد عرفت ما فيه واما سائر الثمرات فبعضها عليه لا فائدة مهمة فى التعرض لها والبعض الاخر لا اشكال فى بعضها وامكان قدح فى بعض آخر بعضها الآخر بالاعراض عند جدير **المقام الثانى** فى ان الواجب الغيرى هل يشترط فى وجوبه علم الآمر باحتمال الترتب المغير عليه ام لا ظاهر الاصحاب هو الاخير ولكن مقتضى الاحتمال الذى ابديناه فى كلام صاحب المعالم هو الاول فنقول قد ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها واما مع وجود الصارف عن الفعل فلا وجوب لمقدمة انتهى واورد عليه بانه لا يحصل لها ضرورة انه لا يصح ان يحكم بوجوب الفعل وعدم وجوب مقدماته فى ما اذا كان للمكلف صارف عن الواجب لان وجوب المقدمة من لوازم وجوبه بها فلا يصح التفكيك بينهما ويمكن ان يوجه ما ذكره قدس سره بانه اذا كان المكلف صارفا عن ايجاب الواجب كان الامر من الآمر المطلع على السر اوامر تسجيلية صادرة منه على سبيل التسجيل لكن يتم على المجد ويقوم على البيتة فليس غرضه من التكليف ح بعث المكلف على ايجاد المامور به واتيانه فى الخارج لعلمه بعدم حصوله فاذا لم يكن الغرض من التكليف بعث المكلف على ايجاد المكلف به بل محض التسجيل فلا يلزم منه وجوب مقدمته اذ ح اذا لان يحكم العقل بانه مادام غير ملتفت فى حصول غرض الآمر دون ما لا مدخل له فيه واذا لم يكن غرض الآمر حصول الفعل المامور به فلا يلزم من الامر به الامر بما يتوقف عليه لغيره لانه امر اجنبى عما تعلق به غرض الآمر وهو التسجيل مثلا **والحاصل** انه متى اجتمعت شرائط التكليف من المصلحة الموجبة وقدرة المكلف على الامتثال مع من الآمر التكليف سواء كان عالما بعصيانه ام لا لكونه فى صورة العلم بالعصيان بمنزلة الجاهل حيث ان الغرض فيه التسجيل لتصحيح العقاب دون البعث على الفعل ولذلك حكموا بان الكفار مكلفون بالفروع ومعاقبون عليها الا ان مثل هذا الامر لا يتعلق بالمقدمات التى لا مدخل لها فى حصول الغرض **وان قلت** ان التكليف بالفعل انما كان تسجيليا فالتكليف بالمقدمة ايضا كذلك كما فى الارشاد والامتحان وغيرهما فان التكليف بالمقدمة انما هو على حسب التكليف بذيها الا انه لا وجوب لها اصلا **قلت** المقدمة مدخلة فى الغرض فى الارشاد والامتحان ونحوهما وكل ما يتوقف عليه الغرض يجب ايضا مقدمة وكلما لا يتوقف عليه لا يتعلق به الوجوب المقدمى والامر التسجيلى لما كان لاجل تصحيح العقاب والمؤاخذة فلا معنى لكون هذا الامر امرا بالمقدمة ما تابعة فافهم فانه دقيق **فذكرنا** سابقا ان للواجب اعتبار الداعى الداعية البعد والاغراض الباعثة عليه وقسمنا عديدة وقد ظهر جملة منها مما سبق وبقى جملة منها ومن جملتها انه ينقسم بالاعتبار المذكور الى تعبدى وتوصلى **فالاول** ما كان الامر به لاجل التعبد والامتثال **والثانى** ما كان لاجل التوصل الى حصول المامور به فى الخارج ولازم ذلك اعتبار قصد القربة فى صحة الاول دون الثانى وان شئت قلت ان التعبدى ما كان صحة متوقفة على قصد القربة والتوصلى ما لم يكن كذلك بل يصح ويحصل الامتثال بصدور الفعل اختيارا من

عفى عنه

غير قريبة بل للمدعى النفسانية ايضا الا انه تقريب بالرسم والاول بالحد كما لا يخفى وهنا تعاريف وحدود اخر ذكرناها في باب الالفاظ مع ما فيها من الرد والقبول فليراجع اليها من يهوى تحقيق الحال في هذا المقال واما الخبر لما يقتضيه الاصل لفظا وعملا عند الخبر والمدر وان تقدم ان الاصل في المقامين هو البناء على كون الواجب نفسيا خلافا لبعض الاوهام حيث ذهب الى ان اطلاق الخطاب بالقياس الى شرط القربة غير ناهض واصل البراءة ايضا على فرض جريانها في الشرط لا يجري في مقام يكون الشك فيه شكا في شرائط الاطاعة وصدقها عند العقلاء لا في شرائط المامور به فلا يحص عن الاحتياط فعليك بالرجوع اليها فتتناد اجادة الناظر في ما حققناه بمجدد ا ساما من الهرب الكواعب وعريا من اثواب الاطاعب ثم بعد ما عرفت انه لا يعتبر في تحقق الواجب قصد القربة فهل يعتبر قصد عنوان المامور به فلو اتى المكلف الفعل المامور به بعنوان اخر غير عنوان المامور به بان يكون غافلا عنه غير ملتفت اليه لكنه في الواقع من مصاديقه فهل يحصل به البراءة فلا يجب الاعادة مع بقاء المحل والموضوع لا كان ساقطا عن الواجب لا مصداقا للمامور به لا بل يكفي انطباقه معه واقعا وان لم يكن المكلف الاتي به ملتفتا اليه رأسا وجهان بل قولان اقويهما الاخير واستدل للاول بوجوه **احدها** ما ذكره بعض المحققين حيث قال في حاشيته المعالم ان متعلق الطلب وان كان مطلق الطبيعة من غير تقييدها بشئ بمقتضى ظاهر الامر لكن تعلق الطلب انما يكون مع تعلق الفاعل به وبعد غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المامور عنه هو لذلك الفعل وح نقول بتعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل مع القصد اليه فلا يكون الصادر منه حال الغفلة مندرجا تحته وان بعد الاندراج ما لو كان معتقدا للخلاف **ثانيها** ما ذكره ايضا من ان ظاهر الامر يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق به الطلب هو ما يكون صادرا على وجه العمد والالتفات دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة عنه في حال الغفلة او اعتقاد الخلاف وان شملها اطلاق المتعلق **ثالثها** ما عزي الى الفاضل النراقي قده وهو ان المكلف بالفعل انما هو النفس الناطقة الانسانية والجوارح الآلية لها في ايجاد ما تعلق به الارادة فحقيقة التكليف راجعة الى مطالبة النفس بارسال الجوارح الى ايجاد المامور به كارسال الانسان الخدام الى ما يريده من الاعراض والجوارح فيكون المامور به حينئذ هو بعث النفس الناطقة الجوارح المتفاوتة لها الى ايجاد ما تعلق به الطلب وغير خفي ان البعث الى الشئ لا يتصور الا بعد الالتفات اليه فكيف يتعقل ذلك في حال الغفلة والذهول فالفعل الصادر منه في تلك الحالة وان كان من مصاديق ما تعلق به الطلب الا انه غير مقرون بالبعث على الوجه المذكور الذي هو الواجب حقيقة وهذه الوجوه كلها مخدوشة مدخولة **اما الاول** فلان متعلق الخطاب بحسب اللغة والعرف صادق على الفعل الغير الاختياري ايضا اذا الضرب والاكل والمقعود والقيام وغير ذلك لم يعتبر في حقايقها لغة وعرفا صفة الاختيار وصدورها عن اختيار ولذا حكموا بضمان النائم اخذا باطلاق من الافعال الغير فهو له منا من وهذا مما لا ريب فيه ولا خلاف ولو كان فليس مما يلتفت اليه من الضعف والسقوط والذي اقتضاه الدليل المذكور عدم تعلق الطلب به في حال كونه مغفولا عنه وهو ايضا مسلم لا يسع عاقلا المناقشة فيه لكنا نقول ان هذا انما هو لقصور الطلب واستحالة تعلقه بالمغفول عنه حتى لو اراد الامر التعميم في ذلك عد سفيها وذمه العقلاء حيث يطلق بما صريح العقل فاين هذا من استحالة الخصوصية بين افراد ما تعلق به الطلب فاذا فرضنا عدم كون الغرض من القربة والتعبد مبنيا على اندراجه تحت المتعلق من حيث القصد والعزم كشف ذلك كشفا قطعيا عن مساواة جميع مصاديقه في غرضه فكل فرد وجد منه في الخارج فهو محصل لغرض الامر كما لا يخفى بعد تحقق الواجب في نفس المغفول عنه الامر مساواته مع الملتفت اليه في حصول الغرض وليس هذا من باب الاسقاط عن الواجب اذ المسقط ما كان خارجا عن غرض الامر وربما كان حراما او مباحا او مستحبا عن التكليف فالمسقط عبارة عما يكون عدمه شرطا للتكليف حدوثا وبقاء فلو وجد بعد تحقق التكليف كان رافعا مسقطا اما لو كان وجوده مشتملا لغرض التكليف والمصلحة الباعثة عليه فهذا داخل في المراد ايضا وان كان الحكم قاصرا عن التعلق به وهذا عكس التعبدي فان المتعلق فيه اعم من المقصود الذي هو الفعل بقصد القربة والتعبد به ضرورة استحالة تقيد المادة بالقربة قبل الطلب فالتغاير بين المراد ومتعلق الطلب عموم من وجه فقد يكون شئ داخلا في المراد والغرض الباعث على الطلب الا ان الطلب لا يتعلق به لعدم القابلية فيكون خارجا عن المطلوب وداخلا في المقصود وقد يكون خارجا عن المراد مع كونه هو المقصود من الطلب والاول هو التوصلي والثاني هو التعبدي ثم لا يذهب ان يكون الفعل اختياريا ولو من بعض العناوين والجهات لان غير الاختياري كما بمنصف بحسن ولا قبح فلا يصلح متعلقا للتكليف الموظف بالحسن والقبح العقليين

فعل الناسي ليس مطلوبا ولا مقصودا واما فعل الغافل فمن عنوان المطلوب الصادر منه بالاختيار من جهة اخرى فينبغي
القطع بحصول الواجب في حقه لان ملاحظة الامرين المذكورين اعني عموم المتعلق لغة وعرفا وقصور الطلب عن الاحاطة
بالفرد المغفول عنه تفيد العلم بذلك وقد ذكرنا اندفاع ما توهم في المقام من ان الخارج عما تعلق به الطلب لا يكون الا سقطا
من المطلوب فكيف يمكن للمكلف الامتثال في حصول الواجب بلا دليل خارجي اذ الاصل عدم السقوط وكون الشيء مسقطا
يحتاج الى الدليل بلا اشكال ووجه الاندفاع ان الخارج للاصل ما كان خارجا عن متعلق الطلب عن المراد والمقصود بالقوة
الذي يقتضي الاصل بعدم سقوطه حتى يثبت بالدليل واما الخارج عن المتعلق الداخل في المراد والمقصود فلا يكون ارتفاع التكليف
وحصول الواجب به محتاجا الى الدليل **فان قلت** مع قصور الطلب كيف يكون المطلوب مطلقا ولا نعقل بقصد العنوان
بل هو من التقييد العقلي الذي هو داخل في عدم الاطلاق والعموم من التقييد فلا جرم يكون غير مقصود العنوان من الفعل
خارجا عن الاطلاق فخرج عما هو موضوع عما بعد هذا العقل فكيف يكون داخلا في مراد الآمر والغرض الباعث على امره **قلنا** ليس كل
تقييد مقتضيا لاختصاص المراد بالمقيد لان التقييد والتقيد العقلي انكان لتقيد قصور راجعا الى الطبيعة ولو احضا لا بان يكون
منشأ التقييد والتقيد اختصاص صلاحية الطلب بالمقيد علما او احضا لا لم يكشف اطلاق المطلوب عن مساواته في الدخل
مع واجده في غرض الآمر واما اذا كان المنشأ عدم قابلية الطلب عن التعلق بالفاقد فلا مانع من استكشاف عموم الغرض للفاقد
من عموم المطلوب اطلاقا عرفا وقد ظهر كون محل الكلام من قبيل الثاني دون الاول فتدبر جيدا لا يذهب عليك كشف هذا الفصل
الرشيق والتفصيل الدقيق فتكون ممن كان فاصلا وكان رفيقا وادى من ذاق حق بالقبول ان هذا الاطلاق ليس كسائر الاطلاقات
التي يتمسك بها عند احتمال التقييد فيقيد والبناء على ما ذكرنا من حصول الواجب مع عدم الالتفات الى عنوانه مدار المقامات
مع وجود المقام عما يورث الشك في مدخلية قصد العنوان بنى على عدمها اما مع الشك واحتمال المدخلية بملاحظة شيء اخر
فاطلاق المادة هنا لا ينهض حجة على قصر بخلاف ما لو كان الحكم قابلا للتعلق بالمشكوك فان عدم التقييد حينئذ يكفي في الاخذ بالاطلاق
والبناء على عدم دخل المشكوك بل مطلقا فالفرق هو ان الظهور العرفي المعتبر في المحاورات موجود مع عدم قصور الحكم وقابليته
للعموم للمشكوك نظرا الى كون المتكلم في مقام البيان فلو كان للقيد دخل في مراده لكان عليه البيان فحيث لم يتبين كشف ذلك
عن العموم بخلاف ما مع عدم قابلية الحكم للعموم بحيث لو اراد المتكلم لم يسعه ذلك فان الظهور العرفي المعتبر في الالفاظ مفقود حينئذ
فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي ومقتضاه البناء على عدم السقوط بالفعل مع قصد العنوان للاصل بل الاصول كما قرر في محله
لكن قد يقال ان الشبهة اذا كانت حكمية لا موضوعية كما في المقام جرى اصل البراءة وسائر الاصول العدمية مثبتة غير نافعة
فتدبر جيدا وقد ذكرنا ظهور الدليل الثاني ايضا فقد عرفت مما بيناه ان اختصاص الطلب بالفرد المشهور به ليس لاجل
ظهوره فيه بل انما هو لقصوره عن التعلق بما سواه فهذا الظهور اطلاقي بدوي لا يلتفت اليه **واما الثالث** فلان
توقف صدور الافعال من الجوارح على تحريك النفس الناطقة وبعثها لها على ايجادها بان يكون النفس الناطقة مأمورة
ببعث الجوارح فيكون هناك امران احدهما من الآمر وهو الامر والآخر من النفس الناطقة وهو البعث ممنوع ضرورة ان الجوارح
مسخرات للنفس الناطقة الفعالة المجبولة لاطاعتها في ايجادها ارادة ولا يحتاج صدورها منها بعد ارادة النفس الى بعث
وتحريك مع ان الالتفات الى الفعل في الجملة والبعث اليه ولو من حيث عنوان اخر موجود وهو يكفي في انتساب الفعل اليها فلا
يحتاج بعد الى قصد اخر بخصوص ذلك العنوان وفعل المستدل زعم ان هناك امرين وماموريين وان مرجع الامر بشيء الى امر
النفس بامر الجوارح فعنوان فعل اليها النفس امر الجوارح بكذا فالفاعل الجوارح وهم المأمورون للنفس المأمور بالامر الآمر كما يخفى
ما فيه من البشاعة والشناعة هذا كله في اعتبار قصد العنوان في الواجبات واما اعتبار المباشرة فيها فالظاهر انه مما لا اشكال
فيه فان ظاهر الخطاب طلب فعل المخاطب لا فعل غيره فالاصل بمعنى الظاهر اعتبار المباشرة وعدم قيام فعل الغير
مقام فعله الا بملاحظة ادلة الوكالة فان ثبت بدليل الوكالة او قلنا بان الاصل في الواجبات والمعاملات القبول الا
ان يثبت الخلاف كما اختاره بعض خلافا للاخر وهو المختار فهو المتبع والا لزم المباشرة **الامر الرابع** في بيان الوجوه
المتنازع فيه **فنقول** لا نزاع في وجوب المقدمة بمعنى اللابدية العقلية التي تسمى بالوجوب العقلي احيانا بل هو عبارة
عن كونه مقدمة فلا يصح لاحد انكاره حيث ان انكاره انكار لكونه مقدمة وقد يعبر عنه بالوجوب الشرطي وعنه قولهم يجب
الوضوء للصلاة الفلانية ويجب الغسل على الجنب لدخول المسجد والوضوء لمس كتابة القرآن في وجه وعنه ايضا يجب الغسل

في باب الوجوب المشروط والواجب المعلق

في بيع الصرف ونحو ذلك مما اطلق فيه الوجوب على اللزوم والا لابد منه ومن ذلك قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد ولا في وجوبها بالوجوب المعقلي الارشادي بمعنى حكم العقل بوجوبه دفعا للضرر الناشئ عن ترك الواجب وحكم الشارع انه كذلك ولا في وجوبها بالوجوب العرضي الثابت للوازم الواجبات فان انكاره لا ينبغي صدوره من ذي شعور كانكار سائر البديهيات وما عزي الى المحقق المحدث الاسترابادي قدس سره من اثبات هذا الوجوب لغيره فهو ناش من عدم الاصابة الى مراده وعلى فرض تسليم ذلك فليس هذا المقام محل النزاع بل هو انكار للمتنازع فيه والتزام بشئ اخر لا يعتد ولا ينفع ولا في عدم وجوبها بالوجوب الاصلي دال زعم المحقق المذكور سواء فسر بما كان لمرخطاب مستقل او بما كان مقصودا بالافادة او بما كان مستفادا من اللفظ بالالتزام البين فان ثبوت مثل هذا الوجوب للمقدمات لا يخفى حوله عاقل فيكفي من عالم منصف وانا نستشهد عليه بشواهد فاسدة لا جدوى في التعرض لها ولما فيها فطوينا الكلام عنها وكفانا دليلا على ما فيها من الفضائح ولا في وجوبها الشرعي بمعنى ترتب الثواب والعقاب عليه كما عزي الى شريف العلماء قدس سره وصرح به في القوانين مراده الا ان العقل والانصاف قاضيان على انه لا عقاب على ترك المقدمة بمعنى انه لا عقاب في ترك المقدمة بما انها كذلك وكيف يقول العاقل بتعدد العقاب بتعدد المقدمات **فبقي هنا** ما سبق بعض الكلام فيه من ان العقاب الثابت في ترك ذي المقدمة هل هو مستند الى تركها او الى ترك المقدمة وقد سبق تحقيق الحال في المقال وغير خفي ان هذا النزاع العظيم المقرر لكثير من الثمرات لا ينطبق على ذلك لان محصل النزاع حينئذ ان مستند العقاب هل هو ترك الواجب او ترك مقدمته ولا في وجوبها ولا في شئ اخر يشبه بالوجوب كاللابد ونحوها ومن البعيد بما نقل من الاصرار والاكثار الادلة على تنزيل كلماتهم تقيدا واثباتا على ذلك الا ان الجواب قد يكون فلا يجب كما عرفت ولا في وجوبها بالوجوب العقلي بمعنى الحكم الملزم كما يقال الواجبات العقلية لان وجوب المقدمة على القول به من الاستلزامات العقلية لا من مستقلات العقل كما لا يخفى فالوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي الغيري المتوصل اليه والمراد بالشرعي هو كون الامر به للمقدمة مترتبا اجمالا وبالغيري توصيفه على حد الاول وهو عطفا على الحاكم بالعقل فاذا امر بشئ فلم اراده ان احدهما متعلق بالواجب مستفاد من الخطاب بعطايته وهو ارادة تفصيلية متعلقة به على نحو التفصيل والاخرى ارادة اجمالية تابعة للمقدمة يدركها العقل بواسطة ذلك الخطاب واما سائر تقسيمات الواجب كالعينية والكفائية والتعيينية والتخييرية والمطلقية والمشروطية فلا مجال لوجوب المقدمة حال ذيها حسبما عرفت الا في الاشتراط والاطلاق على الخلاف العظيم والاشكال الجسيم الذي حسمناه على خلاف ما زعمه جملة من الاعلام فراجع

الامر الخامس في ثمرات المسئلة

وهي امور **منها** انه لو نذر ان يأتي بواجب حصل البر بالاتيان بالمقدمة على القول بوجوبها ولا يحصل على القول بالعدم ويرد عليه ان الواجب عند الاطلاق ينصرف الى الواجب النفسي كما سبق فلا يحصل الوفاء بالمقدمة **وان قلنا** بوجوبها وكذا بالواجب الكفائي والتخييري وكلها هو خلاف منصرف لفظ الواجب وما يراد فرضه لو صرح بالتعميم حصل البر بقصد ما صرح به لكنها ثمرة فقهية لا اصولية وكفى بها سببا للغوص في وجوبها ولو خص النذر بالغيري ففي مقتضى النذر اشكال بل الظاهر العفو كما لو نذر الاتيان بالفريضة والتالف المعتاد في زمان او مكان مكروهين لتعلق النذر حينئذ باختيار الفرد المرجوح وهو مرجوح فينعقد لاعتبار الرجحان في متعلقه وهذا هو الضابط ودعوى ان الراجح للغير وان كان مرجوحا بالقياس الى غيره لكنه راجح في نفسه وهو كاف في صحة النذر مدفوعة بان وجه الفساد ليس هو كون الواجب الغيري مرجوحا بالقياس الى الواجب النفسي بل الوجه هو ان تخصيص متعلق النذر بالفرد المرجوح هنا يرجع الى ترجيح المرجوح على الراجح وهو مرجوح فالنذر للفرد المرجوح يتصور على وجهين **احدهما** ان يكون متعلق النذر نفس الفرد لا اختياره على الفرد الاخر وهذا صحيح على الاصح فلو نذر في الاوقات المكروهة ان يصلي في هذه الساعة صلوة صح النذر ووجب الوفاء كما صرح به المحقق القمي في القوانين لان متعلق النذر هنا هو هذا الفرد من الصلوة وهو راجح وان كان قليلا من غيره **والثاني** ان يكون متعلق النذر اختيار الفرد المرجوح على الفرد الراجح وهذا فاسد فلو نذر ايقاع الفريضة او النافلة التي هي بها تذر او لم يتذكر الوقت في زمان او مكان مرجوح فسد النذر لتعلقه بترجيح المرجوح على الراجح وهو مرجوح وما نحن فيه كذلك لان العدول عن نذر مطلق الواجب الى خصوص الغيري نذر والتزام لاختيار المرجوح على الراجح فيكون فاسدا فلينتبه جيدا **ومنها** استحقاق الثواب والعقاب عليها فلا ذكا بناء على وجوبها وعدم الاستحقاق بناء على العدم ويرد عليها مضافا الى ما عرفت سابقا من انا لو اوجبنا الغيرية لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب لا شرعا ولا عقلا انها لا تعدو ثمرة اذ لا ربط لها

بالاستنباط حتى يكون اصوليا وكما فعال المكلفين حتى يكون فقهيا بل انما هو ثمرة علمية بحتة خارجة عن العلمين مترتبة على الدليل فهى ثمرة للعلم بالوجوب لا لاصل الوجوب فافهم **ومنها** حرمة اخذ الاجرة عليها على القول بوجوبها اما على القول بالعدم فلا مانع من اخذ الاجرة عليها فالمستطيع لو اجر نفسه لقطع المسافة عن الغير الى الميقات لم يصح عند القائلين بالوجوب ويصح عند القائلين بالعدم وقد استدل على حرمة اخذ الاجرة عليها بوجوه **احدها** ما ذكره بعض المحققين قدس سره من انا نقطع بان الدليل الذى دل على وجوبها هو الذى دل على حرمة اخذ الاجرة على الواجبات النفسية دون غيرها **وثانيها** ما ذكره ايضا من انها ثمرة فقهية لا تعد ثمرة لمسئلة الفن **وثالثها** ما حكى عن بعض مشايخنا قدس سره من ان ما لا يجوز اخذ الاجرة عليه من الواجبات هو ما كان مطلوبا من المكلف مجانا كالواجبات المتعلقة بالاموال على ما استظهره غير واحد وتعليم المسائل الدينية كما ورد فى بعض الروايات فلا ياخذ الميقاتى من العالم بل ان يجب العلم على الجاهل الظاهر فى اثبات حق التعليم على العلماء وغير ذلك مما يستفاد من دليل لزوم تسليم العمل مجانا فما لم يثبت وجوب الشروع بالعمل لا باس باخذ الاجرة عليه مع محافظته سائر شروط الاجارة ولذا استقر سيرة المتشرعة على اخذ الاجرة على الصناعات الكفائية هذا وفى الكل نظر **اما الاول** فيظهر ضعفه من ملاحظة كلمات المانعين فانها صريحة فى حرمة اخذ الاجرة على الواجبات الغيرية كقطع المسافة الواجب على المستطيع للحج مع انا قد اقمنا الدليل الذى استدل به على المنع شاملا للواجب الغيرى ايضا كما لا يخفى **واما الثانى** فقد ظهر ضعفه مما مر من ان بثبوت ثمرة ولو كانت فقهية كاف فى عد الخلو النزاع عن المسئلة **واما الثالث** فيرجع الى انكار التنافى بين وجوب الشئ واخذ الاجرة عليه وان الواجب والمستحب سواء فى ذلك فان دل الدليل الخارجى على عدم قابلية الشرع فى الواجب والمستحب والا فلا مانع من اخذ الاجرة مع مراعاة سائر الشروط وان تخصيص بان هذا على تقدير صحته غير نافع اذ لا يلزم فى الثمرة كونها اثارية بعد المشهور المدعى عليه الاجماع نظير الثمرة يمكن توجيه الجواب بما قال به بعض الاعلام وهو ان اخذ الاجرة على المقدمة كقطع المسافة ليس اخذا لها على الواجب بل الواجب الغيرى هو ما يتوقف عليه الواجب النفسى واخذها على قطع المسافة بعنوان انه يتوقف عليه الحج حرام لكن يتوقف وذاته وهو قطع المسافة ليس اخذا لها على الواجب حتى يحرم بل على شئ اخر مصادف مع الواجب الخارج وبذلك يجاب عن الصناعات فان الواجب انما هو حفظ النظام والاجرة ليست عليه بل على نفس الصنعة بعنوانها الخاصة وهذا وان تم ابطل الثمرة لكنه غير صحيح لان مصداق الواجب كحفظ النظام واجب فاخذ الاجرة على مصادف مع شئ اخر فرع الاخصية كانا اخذا لها على الواجب العينى التخييرى ومع عدمها كانا على الكفائى التخييرى وعلى التقديرين تتم الثمرة على القول بعدم الجواز مطلقا كما هو المشهور وعلى القول بالجواز فى التخييرى تتم الثمرة فى صورة الاخصية هذا هو الكلام فى الثمرة واما الاصل المتفرع عليه ذلك اعنى اخذ الاجرة على الواجبات فلا مقام اخر فلا اذكر المنافشة فى الثمرة بحرمة اخذ الاجرة على المقدمة مطلقا حتى على القول بعدم وجوبها ايضا لان دليل عدم جوازها على الواجبات بانواعها دليل القول بالوجوب نوشيحا لم يرد نقض فى الباب وانما حرموها نظرا الى بطلان التنافى بين سقوط الوجوب واخذ الاجرة اذ مقتضى وجوب العمل وهو تعهد على المكلف بحيث لا يكون له اختيار الترك زوال حضوره وانقطاع سلطنته عنه فيخرج عن قابلية التملك والمعاوضة اذ المعتبر فيها كون العوض مملوكا قابلا للنقل والانتقال والمعتبر بنظرها عن بعض الاعاظم من ان المملوك المستحق لا يملك ثانيا وهذا الوجه بعينه جار فى المقدمة ولو لم نقل بوجوبها لان تعهدها على المكلف بدنيها بحكم اللابدية العقلية يقتضى زوال سلطنته عنه فيكون كالمملوك المستحق للغير الذى لا يملك ثانيا فتدبر معه لو اعتمد فى الباب على الاجماعات المنقولة بعد تسليم ان وقوع حرمة اخذ الاجرة عليها على القول بالوجوب الا انه مدخول مزيف فى محله كما لا يخفى على من راجع المسئلة فى بابها **ومنها** لزوم ترتب العقاب على ترك المقدمة اذا بلغ حد الاصرار على القول بوجوبها لان ترك المقدمة على القول المذكور معصية فتركها مع تعدده الاصرار بالمعصية وهو سبب للفسق بخلاف ما لو قيل بعدم الوجوب اذ لا معصية الا بترك ذى المقدمة وهو معصية واحدة لا توجب فسقا اذا لم يكن كبيرة ودعوى ان مقتضاه حصول الفسق بترك كل واجب ولو لم يكن تركه معصية كبيرة كرد السلام مثلا لتعدد المقدمات مع ان الفقهاء والفتوى متفقان على اشتراط الاصرار فى الصغيرة فهذا اجتهاد فى مقابل النص والشهرة واختصاص الاشتراط بالمحرمات فلا يأتى فى الواجبات بحكم لا شاهد عليه مع ان حصول الفسق بالاصرار انما هو لتعدد العصيان الذى هو بمفوض المولى وترك المقدمة وان كان معصية فهو ليس بمفوض اخر المغاير لها فى العصيان الحاصل بترك ذى المقدمة وان شئت قلت ان الاصرار بالمعصية يكشف عن مرتبة من عدم المبالاة بمعصية المولى وهذه المعصية غير كاشفة عن عدم المبالاة ولو بلغ من الكثرة ما بلغ **ومنها**

مقدمة المقدمة اذا كانت عبادة على القول بالوجوب وعدم الصحة على القول بالعدم لفقدان الامر الذي يتوقف عليه قصد القربة المعتبرة في العبادة وبيان المقدمة ان كان لها رجحان ذاتي يقتضي تعلق الامر الاستحبابي به فهو يكفي في صحتها ولو لم يتعلق به الامر الوجوبي والا فالامر المقدمي حيثية لا يكفي في صحتها كما مر مفصلا ومحل الاشكالة المقدمة العبادية مثل الطهارات الثلاث

ومنها عدم اجتماع المقدمة مع الحرام على القول بالوجوب والاجتماع على القول بالعدم وقد عزى هذا الى المولى الوحيد البهبهاني وهو ظاهر بين الفساد لا ينبغي صدوره من ادنى تلامذة لان التوصل الى المقدمة كما يحصل بالحلال كذلك يحصل بالحرام مثل ركوب الدابة المغصوبة بالنسبة الى الوصول الى مكان فكيف لا يجتمع اصل المقدمة مع الحرام فلا بد له من توجيه يليق به

ومنها ما ذكره المحقق القمي من ان القول بوجوب المقدمة وعدمه يثمران فيما اذا قلنا بواجب على الوجه المنهي عنه بناء على كون متعلق الاوامر هي الطبيعة وكون الفرد مقدمة للكل كما اذا اغتسل ارتماسا في نهار رمضان فانه على القول بوجوب المقدمة يجب الفرد بقيد الوجوب المقدمي المذكور فلزم اجتماع الامر والنهي فيكون صحيحا وعلى عدمه وقلنا على القول بعدم الوجوب فلا يلزم اجتماع الامر والنهي لان متعلق الامر هي الطبيعة ومتعلق النهي هو الفرد ويبطل ان لزوم اجتماع الامر والنهي في المقام مبني على سراية حكم الكلي الى الفرد **فان قلنا** بلزوم اجتماع الامر والنهي وان لم يكن الفرد مقدمة للكلي انه اذا كان ولم تكن المقدمة واجبة والا فلا يلزم الاجتماع وان قلنا بوجوب المقدمة لان القول بجواز الاجتماع مبني على عدم سراية حكم الكلي الى الفرد فالفرد على هذا المبنى غير واجب بالوجوب النفسي الثابت للطبيعة الواجبة ولا بالوجوب المقدمي لانه انما تتعلق بالطبيعة المقدمة وهو نصب السلم او قطع المسافة مثلا واما الفرد وهو المقدمة المخصوصة المنهي عنها فليست بما مورية بها بل يمكن دعوى انها ليست بمقدمة اذ المقدمة ما يلزم من عدمه عدم الواجب والفرد المخصوص المنهي عنه ليس مما يلزم من عدمه عدم الواجب بل هو فرد من افراد ما هو مقدمة فوجوب الفرد انما هو لكونه مقدمة فليس بل فرد من المقدمة ومنطبق معها وانما الاجل سراية حكم الكلي الى الفرد فرض هذه السراية فيصح على القولين اي القول بوجوب المقدمة وعدمه فتدبر جيدا

ومنها ما ذكره العلامة رحمه الله في التهذيب حيث عد من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعتبر امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص وقال السيد المدقق في شرح هذا الموضع ان الصلوة مهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما هيئتان مشتركتان في شئ وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد في اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من مهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة ماموريا بها لكان ذلك الشغل ماموريا به لان الامر بالشئ يلزم للامر بما لا يتم ذلك الشئ الا به على ما تقدم فيكون الشئ الواحد ماموريا به منهيا عنه في حالة واحدة وانه محال انتهى ما اردناه ونقول اولا منع كون الجزء مقدمة للكل وان حصل بانضمام الاجزاء هيئة اجتماعية لان تلك الهيئة الحاصلة من مجموع الاجزاء امر اعتباري وان امكن لحاظ حال الاجزاء وان تفردت بالاسم والعنوان ومتعلق الامر النفسي بنفسها ضرورة ان تمام الغرض الباعث على طلبها بالاجزاء المرتبة على كيفيات خاصة وليس حالها كحال التسريح والدار ونحوهما من المركبات الخارجية التي يتعلق الغرض بالهيئة الحاصلة من ضم اجزائها بعضها ببعض بل كحال الصاجين المركبة الامر اخرى فان نحو اتصالها قائم بنفس الاجزاء المجتمعة لا الهيئة الحاصلة منها بعد التركيب وبهذه الملاحظة يحكم بوجوب الكل بعين وجوب الاجزاء اذ ليس الكل الا عبارة عن عدة اجزاء فاذا امر بالكل فهو امر بالاجزاء وقد مر تفصيل ذلك في الامر الثاني فيما لا امر به عليه

وثانيا ان لزوم اجتماع الامر والنهي في الجزء ليس مبنيا على وجوب المقدمة لان الجزء يجب بالوجوب الضمني الثابت بقيد لحاظ الجزئية مع قطع النظر عن كونه مقدمة لحصول الكل وهو كاف في لزوم اجتماع الامر والنهي في الشاق حاصل سواء قلنا بان الجزء مقدمة للكل ام لا وسواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا فتدبر جيدا

ومنها نقض الضد الواجب المضيق كالصلوة في زمان وجوبها بالضد المساوي عن المسجد على القول بوجوب المقدمة لان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله منهيا عنه والنهي يقتضي الفساد بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها فلا مانع من الصحة اذ ليس فعله حينئذ منهيا عنه حتى يوجب الفساد وقد رد عليه بعض المحققين قده بان النهي المتعلق بفعل الضد غيري وهو لا يقتضي الفساد والحال تحقيق الحال في المسئلة الضد وقد بنى تحقيق ذلك هناك على الواجب المعلق والشرط المتاخر الذي قد فرغنا عن تنقيحهما بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى ابطال الثمرة بعد المساعدة على كون ترك الضد مقدمة مع اثر معركة الاراء ان يقال ان الضد انما كان من العبادات

فهو فاسد ولو سلم يقال بوجوب المقدمة لان لا بد منها العقلية ما نعن من تعلق الامر بالمقيد كما فعل الضد اذا كان تركه مما لا بد منه فى تحصيل الواجب فلا يصلح ان يكون مرخصا فيه فضلا عن ان يكون مامورا به فيفسد من جهته عند الامامية ولو لم يكن حراما فافهم قلت الامر المتعلق بكل الضد كالصلوة يكفى فى صحته ولا يحتاج التصحيح الى الامر بخصوص الفرد الذى تركه مقدمة للواجب قلت ان كان ذلك الامر المتعلق بالطبيعة كافيا فى صحة الفرد الذى لا يصلح مورد الامر لزم الحكم بالتصحيح على فرض حرمة ذلك الفرد والا فعند الامامية كان فى فساده وسيجئ مزيد تحقيق لهذا الكلام فانتصلت من بعض الاعلام فى ابطال الضد ولو سلم بقال بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده وان كان من المعاملات فهو صحيح على القولين لان النهى فيها لا يقتضى الفساد مطلقا ولو كان نفسيا كما سيتبين القول فيه فى محله ان شاء الله تعالى ومنها ما ذكره بعض فى التفر الموجب لفوت الواجب من انه على القول بوجوب المقدمة يكون التفر محرما لان ترك التفر مقدمة للواجب فيكون فعله حراما فيترتب عليه احكام سفر المعصية من لزوم الاتمام فى الصلوة وعدم سقوط الصوم وكذا على القول بعدم وجوبها وفيه ان سفر الحرام الذى يتم فيه الصلوة هو ما كان لاجل غاية محرمة كالتفر للتفرج ونهب الاموال ونحوه ومن ذلك تشييع الجائر فان هذا هو الفرد المسلم من سفر الحرام واما التفر الذى كان نفسه حراما بالذات كالتفر فى ملك المغصوب وسفر المرتجل المضر بحاله والتفر المنهى عنه كاطاعة الوالدين والوفاء بالنذر ونحو ذلك من المحرمات النفسية اذا كان حراما بالعرض كالتفر المفوت للواجب فبينه خلاف وعلى القول بالتمام فيه كما يتبين فيما بعد بين القول بالوجوب والقول بالعدم بل كون التفر سببا للحرام يكفى فى التمام ولو لم يكن بنفسه محرما الان غاية امره ان ذلك الواجب محرم فيندرج فى القسم الاول وهو ما كان غايته محرمة ولو لم يكن نفس التفر محرما والحاصل ان الحكم بالتمام فى التفر المفوت للواجب غير مبنى على القول بوجوب المقدمة بل القائل بها يقول بها ولو لم يقل بالوجوب نظرا الى حرمة ما يترتب عليه من الحرام

الامر السادس فى تاسيس الاصل فى المقام فنقول اما اما اسالة البراءة فلا مسرح لها هنا الان الاصل الاولى سواء كان مدركه العقل او الشرع انما يستقل به فى دفع المؤاخذة والعقاب وبعد ما عرفت من انفاق العلماء بل العقلاء على عدم ترتب العقاب فى ترك المقدمة مع الالتفات الى ترتب ذيها فلا وجه لجريان هذا واجراء عند الشك فى الاجزاء والشرائط مع كونها مقدمة لا ينافى ذلك لان الشك فى المسئلتين شك فى كون الشئ مقدمة شرطيا او فى كونه جزءا للمامور به لا فى وجوبها بعد احراز الشرطية والجزئية واما اصل العدم فان كان اعتباره من باب الاستصحاب بان يكون مدركه اخبار لا تنقض فهو مما لا يهضم جحده فى نفى الوجوب مطلقا ولو كان نفسيا الماتفر فى محله وليس هنا محل ذكره وان كان اعتباره من باب الظن فهو امارة ظنية معتبرة لو ترتب عليها بعض الفوائد كما قيل او يقال بترجيح احد المتعارضين بها الا ان هذه الفائدة مفقودة ايضا فى الوجوب الغيرى لان اصالة عدم وجوب المقدمة لا يجرى مع اصالة عدم وجوب ذى المقدمة لما تقرر فى محله من ان الشك فى اللازم مسبب عن الشك فى الملزوم وكلا يجرى الاصل فى المسبب مع جريانه فى السبب بل فى المقام لو فرض كان معارضا فلا يبقى فائدة هنا حتى يتصور كون هذا الاصل اى اصالة عدم وجوبها مجديا اذ كلما لا يفيد علما ولا عملا لا معنى لكونه مجديا كما لا يخفى عند المتدربة فان قلت يرد عليه بان اصل العدم لا بد فيه من تعيين سابق حتى يحكم ببقاء حكمه عند الشك والمقدمة بعنوان كونها مقدمة الواجب ليست مسبوقة بعدم الوجوب حتى يستصحب المتيقن حال الشك فى وجوبها من حين الامر بذى المقدمة كان وجوبها مشكوكا واما عدم وجوبها قبل الامر بذيها فغير نافع لتغير الموضوع وتغير حدث الحوادث وتغير الاحوال لا يوجب تغيرا فى موضوع الاستصحاب العدمى لان المستصحب هناك العدم الازلى قبل تكون الكائنات وهو لم يكن ثابتا بموضوع حتى يتغير او يتبدل بالحوادث والذاهل بها فشئ احدثناه اعتبارا اصالة العدم واستصحاب العدم بهذه المثابة وان منعه من منعه بسبب اخر مذكور فى بابه هذا كله اذا لاحظنا الاصل فى ثبوت اللازم اى وجوب المقدمة وان لاحظناه فى الملازمة العقلية بينه وبين وجوب ذى المقدمة فلا اصل فى البين كما هو واضح وان لاحظناه فى الدلالة اللفظية فان اريد بها الالتزام العقلى فكذلك لا اصل هنا وان اريد بها الالتزام اللغوى والعرفى بان يكون البحث فى ان الفاظ الوجوب هل اعتبر الواضع فيها التقييد بوجوب المقدمة بمعنى انه حين وضع افعل مثلا للوجوب قيده بوجوب مقدماته ذلك الفعل او لم يقيد داخلا والقيد هو وجوب المقدمة خارجا ولا نعقل ان تتصور الاصل عند الاعتبار كما عن الفوائد والفصول فى نظائر المسئلة حيث يشتكون بالاصل فى نفى اعتبار الخصوصية اذا دار الامر بين كون الموضوع له مطلقا او مقيدا الا ان التحقيق عندنا التفصيل فى المقامات بين ما علم ملاحظة القدر المشترك منفصلا وشك فى ملاحظة الخصوصية والتقييد بها معنا فى ملاحظة القدر المشترك وبين غيره مما شك فى كون الموضوع

لكلها او فرد منه والظاهر ان المقام من موارد الجريان كما يظهر بالتامل ومن الاحاطة بما شرحنا في ناسبين جريان الاصل نفي النظر في ما ذكره بعض المحققين وغيره من كون مقتضى الاصل هو قول الثاني فانه فاسد في جميع الوجوه المغيرة لمحل النزاع الا الوجه الاخير **تنبيهان الاول** ان كلام المثبت والنافي في المسئلة يحتاج الى الدليل لان عدم احتياج النافي الى الدليل انما هو لموافقة قوله للاصل فحيث لا اصل في المسئلة كما عرفت كان عليه ايضا اقامة الدليل على النفي وكذا قولهم عدم الدليل على الوجود دليل العدم انما يتم اذا كان العدم مطابقا للاصل وقد عرفت انه لا اصل في المسئلة الا ببعض الوجوه الخارج عن محل النزاع وادلة المسئلة عليه فلا بد لكل من يدعي شيئا اقامة الدليل القاطع المفيد بنحو يكون القائل بعدم وجوب المقدمة واقفا قاطعا مستغنيا عن التدليل **الثاني** ان الفاضل التوني قد بعد نقل ادلة الوجوب وردها قال وهذه المسئلة بادلتها من المطولات مذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره والمتتبع منظهر من الجانبين الان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والايات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل الظن قوي بوجوب مقدمة الواجب ملخص انتهى وهذا الكلام بمعزل عن الصواب والتحقيق **اما اولا** فلان التعبد بالظن انما يعقل اذا ترتب عليه ثمرة عليه لما عرفت في بناء هذه المسئلة من ان ما لا يفيد علما ولا عملا لا يعقل كونه معتبرا ومجرد معان هذا الظن المستفاد من ادلة المسئلة ليس من الظنون المعتبرة عند غيره فضلا من ان يكون معتبرا عنده من لا يقول في الاحكام على الدليل الا الزامية القطعية وينحصر عليه من الاخبار ويقتصر على متون الاخبار دون شروحها من شروح الاخباريين **واما ثانيا** فلان الادلة المتمسك بها لو كانت قطعية لا تنهض حجة في اثبات الملازمة العقلية اذ غاية ما يحصل منها ثبوت وجوب المقدمات الشرعية وهذا لا يجدي فيما يصدده القوم من اثبات الملازمة العقلية او العرفية بين وجوب شيء ووجوب مقدماته فلو ورد من الشرع ما يدل على وجوبها وجب حمله على الارشاد الكاشف عن كونه مقدمة دون الوجوب الشرعي المتنازع فيه وان صعب على القوم وكبر عليهم هذه المقالة حيث انهم جازمون بان قولهم فاغسلوا وجوهكم مثلا يدل على الوجوب الشرعي للمقدمة مع الاعتراف بانضاف بل بخلاف التحقيق لان الوجوب الغيري لا فائدة فيه اصلا سوى ما ذكر من الكشف عن كونه مقدمة وهذه الفائدة تحصل بكونه ارشاديا الا شرعيا ومن هنا يظهر ان التمسك بالاوامر الشرعية المتعلقة بالمقدمات في ابواب المقدمات على اثبات الوجوب المتنازع فيه كلام ناش من عدم امعان النظر في هذا النزاع والمناقشة في المسئلة **ثم** بعد التنزل وتسليم كونها دالة على الوجوب الشرعي الغيري كما ينفع ايضا اذ لا يثبت به الملازمة العقلية ولا العرفية واللازم وهو وجوب الشيء المعلول للمقدمة محال ان يصرح الآمر بوجوب المقدمة من قبل لاستحالة ان لا يكون دليلا على ما ذكر بل دليلا على امر اخر وهو الوجوب النفسي التهيائي الذي قد يطلق عليه الوجوب الغيري ايضا كالوجوب الاصلي المستقل وابن هذا من الوجوب المقدمي المعلول الناشي من الملازمة الواقعية فتشبث في المقام فانه من مزال الاقدام واذا تمهد لك هذه فلنشرع الآن في المقصود **فنقول** اختلفوا في وجوب المقدمة على اقوال **الاول** وهو المشهور المدعى عليه الاجماع وجوبها مطلقا **الثاني** عدمه على ما ذكره صاحب المناهج وهو ظاهر المعالم وصريح الاشارات وغيره **الثالث** التفصيل بين السبب والشرط بوجوب الاول دون الثاني نسب الى علم الهدى وان كان التنبيه في غير محلها على ما صرح به صاحب المعالم ويستفاد من كلام المحكي عن المنية بعد والثاني **الرابع** التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فيجب الاول دون الثاني ذهب اليه ابن الحاجب امام الحرمين على ما عزي اليهما **اما القول الاول** فقد احتج عليه بوجوه **الاول** ما ادعاه جمع من الاجلاء كالمحقق القمي والمحقق الطوسي ونظم من كلام سيد الحكماء والمشاهير الميرمحمد باقر الداماد في بعض تحقيقاته وتلقاه بالقبول مشايخنا العظام واساتيذنا الكرام وسائر المتاخرين الفحام وهو قولي الادلة الاربعة التي استدل بها في المقام واستمها وهو قضاء ضرورة الوجدان بذلك فان من راجع الى وجدانه حال ارادة شيء وانصف من نفسه ولم يخالطه بالشكوك والشبهات وجد نفسه مريدا لما يتوقف عليه ذلك الشيء وان لم يكن ملتفتا اليه وان منشأ ليس الا ارادة ذلك الشيء بحيث لو بني على عدم ارادته كان ذلك مجوزا فرضا لا حقيقة لرد بساعده ايضا الاعتبار الصحيح ويشهد على ذلك انه لو سئل الآمر عن حاله لما اجاب الا بالارادة التبعية الناشئة عن ارادة المطلوب ودعوى ان ارادة الشيء يستدعي الشعور به والالتفات اليه لوضوح استحالة تعلق الارادة بالفعل الغير المشعور به لانها متبعثة من تصور الشيء وتصور ما فيه من المصلحة والشوق اليه فمع كونه غافلا عنه غير شاعر به يمتنع ان يكون مريدا له ح فلا يجدي دعوى تعلق الارادة بها على نحو الاطلاق بل لا بد من التفصيل بين حال الغفلة وحال الالتفات مدفوعة **اولا** بان الارادة المتعلقة بالفعل انما تكون على وجه التفصيل

الكلام في مقدمة الواجب المطلق والمشروط والمعلق والمنجز

واخرى على وجه الاجمال والذى يمنع حين الغفلة والذهول هو الاول وما ادعينا ثبوته فى المقدمة حال الغفلة وعدم الشعور والشاهد لضرورة الوجدان هو الثانى وذلك لان حصول الفعل المامور به لا يكون الا بتقديم ما يتوقف عليه وجوده اولا ثم بايجاد ذلك الفعل ثانيا فلا جرم تكون ارادة حصول الارادة لذلك التقديم ولذلك الفعل وتكون ذلك الارادة بالقياس الى ذلك الفعل المستلزم نفسية بالقياس الى ما يتوقف عليه وجوده منبعثة اجمالية الا ترى ان ارادة الكل ارادة للاجزاء ولو لم يكن الآمر شاعرا بها وانما تتعلق بها ولو كان غافلا عنها بل انما تفضل الى ارادة عديدة بعدها **وثانيا** ان الغرض الاصلى من هذا البحث معرفة حال المقدمات الواجبات الشرعية والعقلية غير منصورة عن مقدماتها فبحكم الوجدان ينبغى البناء على وجوبها **فان قلت** ان الايجاب هو الانشاء النفسانى القائم بنفس الامر والارادة ولو كانت نفسية ليست من الانشاء **قلت** يرجع البحث حينئذ الى ان الطلب هل هو عين الارادة او غيرها ونحن اجرينا الكلام على مذاقنا ومذاق القائلين بالاتحاد فتدبر سلك هذا المسلك المحقق السبزوارى فى ذخيرته فى اثبات وجوب المقدمة واجاب عنه المحقق الخونسارى وبعض من تبعه عن الحقيقين بان الارادة غير الطلب المبحوث عنه وكل على شاكلته **فان قلت** سلمنا ان الطلب غير الارادة لكن الارادة الاجمالية الثابتة فى نفس الامر المنكشفة بعد السؤال والالتفات حسبما ذكرت فى اثباتها ليس من الوجوب بالمصطلح كما لا يخفى **قلت** ان اردت ان الاصطلاح لابتنائه على نفيها وجودا فلا نتاشى منه وما علينا التعرض لتصحيح وتغليط وان اردت ان الثواب والعقاب وغيرهما من آثار الوجوب لا يترتب عليها فممنوع جدا الا ترى ان العبد لو رأى ولده فى المهلكة وكان قادرا على انقاذه ولم ينقذه معتذرا بان المولى لم يامرنى بذلك وكان هو عالما بعدم التفات المولى فلا ضرورة على الاقدام بانقاذه ذمة العقلاء واستحقاق عقاب المولى بعد الاطلاع وقد تحقق فى باب اثبات حجية العقل ان المصلحة الملزمة التى يدركها العقل تكفى فى اثبات الوجوب والذم واللوم واستحقاق عقوبة الشارع ولو لم يرد فيه نص منه ولا امر ولا خطاب نعم هذه شبهة الاخباريين ومن يقرب من مشربهم مشربهم من الاصوليين فزعموا ان الثواب والعقاب والمدح والذم منوط بامر الشارع ولا يكفى العلم بكون الفعل مرضيا عنده نعم اما معاشر الاصوليين فلا اشكال عندهم ان الارادة الاجمالية والارادة النفسية المتعلقة بالمصلحة الملزمة على حد سواء نعم قد يقال بعدم تمامية هذا الدليل اى دعوى ضرورة الوجدان على كون طالب الشئ طالبا لما يتوقف عليه مسلم لكن بالطلب الارشادى وهو ليس بمحل النزاع ولعلهم نظروا الى هذه الدعوى البداهة تارة والضرورة اخرى فان زعم مدعى الضرورة والوجدان ان ههنا طلبان طلب ارشادى وطلب اخر غير ارشادى وهو المتنازع فيه فهو مكابرة وان ادعى ثبوت الطلب المقدمى فى الجملة غير صفة الالزامية فهو مسلم لكن زعم من المدعى وظن وان كان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الطلب الارشادى عندهم ليس من الانشاء بل من الاخبار فزعموا ان الطلب المتحقق هنا طلب شرعى حيث وجدوه بالحس والعيان لكن الانصاف بعد التامل ان المقدمة لما كانت مشتملة مع ذى المقدمة على مصلحتين مصلحة راجعة الى المامور به وهو نفع ضرر المعصية ومصلحة راجعة الى الآمر لتوقف المامور به عليه وكونها موصلا الى مطلوبه تتعلق بها من حيث كل مصلحة طلب فمن حيث انها مصلحة للمامور به تتعلق بها طلب الارشاد الحتمى ومن انها مصلحة للامر ايضا لكونها موصلة الى مراده يتعلق بها الطلب المولوى الآمرى فافهم وتدبر فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام **الثانى** اجماع العلماء وانفاقهم على وجوب المقدمة اذ قد عرفت ان القول بعدم الوجوب مطلقا وان كان نادرا فهو شاذ لا يلتفت اليه واجيب عنه بان المسئلة عقلية والاجماع فى المسائل العقلية ليس بحجة اقول ان كان مراد المجيب بانكار كون الاجماع هنا حجة بانكار اتفاق العلماء هنا على ان يكون اتفاقهم دليلا على المدعى من حيث كونه اجماعا عمليا فالجواب المذكور فى محله لان شرط حجية الاجماع بجميع طرقها ان يكون فى المسائل الشرعية التعبدية كما تقرر فى بابه وفى المسائل العقلية لا مسرح للتمسك بها بداهة انه لا يمكن بناء على اتفاق العقلاء على امر عقلى يكشف عن كونه حقا لامتناع اتفاقهم على امر باطل عادة ولذا حكموا بحدوث العالم مع اتفاقهم فى الازمان والاديان على خلافه وجميع الاديان عليه مع كونه من المسائل العقلية المحضة بينها العقول التى ضلت فيها اكثر من الفحول فلا وجه لدعوى الاجماع على اطلاقه غير مسلم لان اتفاق العقلاء كالاستقراء قد يفيد العلم للناظر فى المسئلة وقد لا يفيد بل لا يورث الوهم بل ربما يضل عن العلم او الظن فتختلف المقامات باختلاف المجمعين قلة وكثرة واختلاف المسئلة وضوحا وخفاء وكونها من البرهانيات او من الوجدانيات فلو فرض اتفاق العقلاء المتعرضين للمسئلة فى ثلثمائة او عشرة او اقل او اكثر فليس اتفاقهم سببا للعلم فى حق الناظر بالماهر الناظر فى المسئلة بل كم من المسائل الاتفاقية اطبق خلافه وناهيك عن ذلك

الثالث في الواجب بالوجوب

تعارض الشهرة بين القدماء والشهرة بين المتاخرين في المسائل الفقهية النظرية المبنية على فهم مدالیل الکتاب والسنة الالتزام به ولاجل ذلك يمكن منع حصول العلم هنا باتفاق العلماء لان مستند حكمهم بوجوب المقدمة لو كان هو الوجدان فكيف يحصل العلم باتفاقهم لمن راجع الى نفسه حال ارادة شئ ولم يجده مريدا ما يتوقف عليه ذلك الشئ وكذا لو كان المستند هي الادلة والبراهين الفاسدة التي اعتمد عليها افاضل العقلاء فمع ما سنعرف ان شاء الله من لا جوب حلا ونقضا لا تفيد ذلك علما ولا اطمئنانا وهو الثالث ما حكي عن ابي الحسين البصري وفخر الرازي واسنده العلامة قده في التهذيب وحكى النهاية وقرره في المعالم بقوله احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب لجاز للزوم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ارتفع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ تركها فان بقي ذلك واجبا لزم تكليف ما لا يطاق لحصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي الاول ظاهر واجاب عنه بقوله بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدمة كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وقد اثبت الايجاب في المقدمة غير معقول انتهى كلامه رفع مقامه اقول قوله قده بعد القطع ببقاء الوجوب الظاهر ان مراده من بقاء الوجوب هو بقاء اثر الوجوب بعني استحقاق العقاب على تركه لوضوح ان بقاء نفس الوجوب لا يستلزم التكليف بما لا يطاق لانه ممتنع بعد ترك مقدمته وجودا ممكنة الذاتي لا يكون مصححا للتكليف به بعد عروض الامتناع سواء كان السبب هو المكلف او غيره اذ الغرض من التكليف هو بعث المكلف الى ايجاد المكلف به وفي حال كونه ممتنعا لا يترتب على هذا الغرض فكيف يصح صدوره من العاقل فضلا عن الحكيم العادل ثم قد يصح التكليف مع عدم علم الآمر بعدم حصول المامور به لغيره من التسجيل والامتحان كما في تكليف الكفار والعصاة وهذا ايضا غير منصوص في المقام اذ التسجيل والامتحان فاعلا بالتكليف حال القدرة اذ يشترط في صحة التكليف تحقق القدرة على الفعل المامور به في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف ولا شك ان القدرة بالفعل حاصلة قبل ترك المقدمة اذ يصدق على المكلف حينئذ انه يمكن صدور الفعل عنه وانه اذا شاء فعله وسقوطها بعد باختياره غير ضائر ولولاه لم يحصل التكليف حال التجرئ وهو واضح فبقاء التكليف بمعنى بقاء الخطاب بعد صيرورة الفعل ممتنعا واضح البطلان لا يجوم حوله عاقل وقد عرفت بان الخطاب اذا لم يكن لفائدة لا يصدر من الشارع لكونه عبثا فكيف يعول ببقاء الخطاب بعد عروض الامتناع اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة فمعنى ان يكون مراده ببقاء التكليف بقائه عقابا اي استحقاق المؤاخذة والذم لا بقائه خطابا فما ذكره المدقق الشيرواني من تجويز التكليف بعد الامتناع ايضا لغرض الابتلاء بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاحلام الصغيرة كتكليف الكفار والعصاة فهو من العجائب ولعله اراد به التنبيه على ما ذكرنا لصحة التكليف بعد الامتناع وان كان بعيدا عن سياق كلامه وتما ذكرنا ظهر ايضا ان ما ذكره سلطان العلماء قده ومن وافقه من الافاضل الاعلام في توجيه بقاء التكليف بما هو المعروف من ان المنع من الاختيار لا ينافي الاختيار ليس على ما ينبغي ان اراد به استمرار الخطاب بالتكليف لان هذه القضية نظير قولهم الايجاب الاختياري لا ينافي الاختيار انما قال به من قال بورود الاشاعرة المجبرة القائلين بان العبد مجبور في افعاله حيث انهم استدلوا على جواز التكليف بالممتنع بان كلا من طرفي الممكن لا يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب لان كلا منهما محتاج الى المؤثر عند تحققه يجب في وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده فلا يصدر عن العبد فعل الا بعد وجوبه في حضر بوجود علته التامة ولا ترك الا بعد امتناع الفعل في حضر بسبب عدم العلة فالتكليف الشرعية كلها تكليف بالممتنع لان متعلقها اما الفعل او تركه وهما خارجان عن قدرة الانسان فاجاب عنهم العدلية بان الايجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان كلا من طرفي الممكن وان كان خارجا عن الاختيار بعد الايجاب والامتناع الآن كلا من الايجاب والامتناع لما كان باختيار العبد في مشيته بحيث لو شاء ايجاب شئ اوجد علة وجوده ولو شاء امتناعه لم يوجدها كان كل من طرفي الممكن اختياريا لرجوعه الى هذه الملاحظة ولذلك يجوز تعلق التكليف به لانه حين يتعلق التكليف قادر على اختيار كل من الايجاب والامتناع وابن هذا من الامتناع الحاصل من علة سابقة على زمان التكليف فهو خارج عن اختياره حال التكليف وان شاء من اختياره السابق لان الاختيار المفقود من كلامهم هذا هو الاختيار الحاصل في زمن التكليف فان لوح اختيار الايجاب وهو ايجاد علة الوجود او اختيار الامتناع وهو عدم ايجاد علة الوجود ولا كذا اذا كان الاختيار المذكور سابقا على زمن التكليف فليس لوح اختيار ايجابه او امتناعه فيكون كالممتنع الذاتي وبما في فهم ما ذكرنا في فتح التكليف به من السفه العقلي وانتفاء غرض

التكليف ونحوهما سواء بسواء والحاصل ان القول ببقاء التكليف بمعنى استمرار الخطاب للتائب وعدم انقطاع بفسر بعدم رفض الامتثال باختيار المكلف وامتنع الفساد فقولهم الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ليس مصححا لذلك ولا مسوغا لدى حسبما عرفت وبمعنى اخر من الذم والعقاب وغيرهما مما هو من لوازم المعصية لا مانع منه وعليه يحمل كلما تم قدس الله اسرارهم قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا الظاهر ان مراده ان الفعل الذى كان مقدورا فى زمان التكليف قبل ترك المقدور كيف ينقلب ممتنعا فى ذلك الزمان وصحة العقاب بعد ترك المقدور عليه فى ذلك الوقت فالمقدورية شرط لصحة التكليف حدوثا لا بقاء ابتداء لا استدامة وما الفعل بعد سلب القدرة عنه بترك المقدور فهو خارج عن متعلق الخطاب ولا يترتب عليه العقاب ولعله اشار السيد بقوله والبحث انما هو فى امتثال المقدور وعلى هذا يكون هذا الكلام تتمة الجواب المذكور فتدبر فكيف كان فملخص الجواب ان المستدل ان اراد من بقاء التكليف بعد ترك المقدور بقائه عقابا بمعنى صحة المؤاخذة على ترك الواجب بعد عروض الامتناع فنحن نختار الشق الاول وهو البقاء ولا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ولا يترتب العقاب على الترك الخارج عن الاختيار وان اراد منه بقاء التكليف خطابا بمعنى استمرار خطاب الفعل وتوجهه الى حال عروض الامتناع فنحن نختار الشق الثانى ولا يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا ثم يلزم انقطاع خطاب الفعل مع بقاء الغرض المخالف والعصيان وهذا لا ضير فيه لان انقطاع الخطاب كما يتحقق بالعصيان الحقيقى الحكمى وهو اختيار المكلف الى ما يضاد الفعل كذلك يتحقق بالعصيان الحكمى وهو اختيار المكلف الى ما لا يضاد الفعل على الامتثال فى تلك الحالة فان المتبع عند حصر المأمور به مع تحقق القدرة عليه فى جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف والعلم بعدم موجود فى الصورتين مع امكان ان يجعل ترك المقدور عين العصيان ببعض الوجوه التى لا يخفى على اهل النظر هذا واجاب سلطان العلماء قدس سره بعد ما سمعت بجواب اخر وهو انه لا مانع من تعلق التكليف الشرعى بالممتنع العرضى كان التكاليف الشرعية كلها مسوقة للاعلام بما فى الافعال من المصالح والمفاسد ولا مانع من استمرار هذا الاخبار الى حال ترك المقدور بل الا بد ليس فيها جهة امتثال وبعث كما فى الاوامر العرفية حتى يكون قبيحا حال عروض الامتناع بترك المقدور وفيه اولا انه منقوض بالممتنع الذاتى اذ لا مانع من طلبه بالطلب الارشادى بالمعنى المذكور مع تمام الضرورة والوفاق العدلية على عدم وجوبه فتامل وثانيا ان فى الاوامر الشرعية جهة امتثال وطلب ايضا مثل ما هو فى الاوامر العرفية والا لم يستحق العاصى الذم والعقاب بالعصيان اذ الاقدام على المفسدة وان كان قبيحا عقلا الا انه ليس فيه قبح المعصية والذم المترتب على مخالفة المولى كما ان العبد العاصى عن امر مولاه مذموما معاقب فكذا اوامر الواجبات الشرعية فانه يعاقب بعقاب العصيان ولولا اشتمال الاوامر الشرعية المولوية ايضا لم يستحق الذم والعقاب كما لا يخفى انه ما يترتب على ترك الواجب ليس سوى المضرة والمفسدة والاقدام على المضرة ظلم على النفس لا على الغير حتى يستحق عقابه وثالثا ان الارشاد الى المصلحة التى لا يعد والمرشد كذلك على ادراكها عبث صرف ولغو بحت لا يصدر من عاقل فكيف عن الحكيم ورابعا ان النزاع اعم من الاوامر الشرعية وهذا الوجه ان تم فانما يأتى فى الاوامر الشرعية خاصة اذ الاوامر العرفية ليس فيها جهة ارشاد بل المقصود منها الاطاعة وتحصيل الغرض به فالجواب المذكور عن الدليل حينئذ غير نافع فالجواب ما ذكرنا وهو جواب حلى وبقيت هنا جواب نقضى سيتم شأنكم ان شاء الله تعالى فنقول بطلب الدليل وجعل قول صاحب المعالم وتأثير الايجاب فى القدرة غير معقول اشارة الى ما ذكره المستدل بقوله على القول بوجوب المقدمة ايضا فان وجوبها لا يستلزم وقوعها فى الخارج فهما للمكلف مع وجوبها ان لا يفعل فعلى تقدير تركها يلزم احد الامرين المذكورين من ازدم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا فالاشكال المذكور وارد على الفريقين فعليهما التعاون فى دفعه وقد يقال كما سمع لغير واحد من الافاضل منهم بعض المحققين فى حاشيته انه غير وارد على القائلين بوجوب المقدمة لان العصيان انما يكون سببا لجواز التكليف بما لا يطاق وعليه سوى التكليف الكفار بالقضاء مع كونه مشروطا بالاسلام ومحبوبا به لانه تكليف بالممتنع وكذا تكليف المرتد الفطرى بالعبادات مع عدم قبولها بعد حيث ان الكافر بسبب عدم الايمان وعصيانه صار مستحقا لان يكلف بالقضاء الممتنع فى حقه وكذا المرتد الفطرى فالقائل بوجوب المقدمة الملتزم ببقاء التكليف اذا ترك المقدمة مع كونه تكليفا بما لا يطاق وبضعف بان العصيان بسبب ترك واجبا يعقل ان يكون مصححا للتكليف بما لم يمتنع اخر فانه قبيح جدا وسفاهة قطعا فكيف يعقل ان يكلف بالطيران فى السماء بسبب ترك واجب من الواجبات واشكال تكليف الكفار بالقضاء والمرتد الفطرى بالاداء دفعناه بوجوه كانت شائعة فيما بيننا من تحقيقاتنا فى هذه المسئلة وفى غيرها مما سنشرف عليه فى محل مناسب اذ ثم نحن فالنقض وارد على الفريقين لا دافع

لا دافع

لزان اريد به بقائه خطابا وان اراد به البقاء من حيث استحقاق العقاب المؤاخذة على النمط الذى عرفته فهو صحيح سواء قلنا بوجوب المقدمة مطلقا او لا وههنا وجه اخر ذكره الفاضل التوانى وهو ان مقتضى التقابل المذكور توقف وجوب الفعل على وجوب مقدمته لان وجوب الفعل موقوف على العقدة به موقوفة على وجوب مقدمته الموقوف وجوبها على وجوبه ضرورة وهو ودواضح **والرابع** ما فى الفصول من ان صريح العقل قاض بان انتفاء الامر المقدمى بالرجحان النفسى المانع من النقيض يوجب انتفاء ما يتوقف عليه من مقدماته بالرجحان الغيرى وقضيته ما تقرر عند اهل التحسين والتقبيح من ان اطلاق الاحكام الشرعية بالمصالح النفس الامرية بان يكون الراجح النفسى مطلوبا بالنفسى والراجح الغيرى مطلوبا بالغيرى انتهى وقد استدل بهذا الوجه بعض المحققين فى حاشية المعالم حيث قال ومنها اى من الادلة ان قد تقرر عند العدلية ان الوجوب والتحريم تابعان للمصالح والمفاسد الى اخر ما قال اذ الظاهر رجوعه الى الوجه المذكور كما لا يخفى على من امعن النظر فى كلامه ويقرب من هذا الوجه ايضا او هو عينه ما نقل المحقق الخوانسارى قدس سره عن السيد الفاضل البحرانى حيث قال ناه ان الاحكام منوطة بالمصالح لزوما عند العدلية وعادة عند غيرهم والمقدمة لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة يعنيها فيجب بتعلق الوجوب بها وهذا الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق بكون وجوبها مفهوما منه تبعا واخرى بان ترك المقدمة يشتمل على وجه قبيح لاقتضاء ترك الواجب وهو قبيح ومقتضى القبيح قبيح فيحرم فيجب الفعل وهو مفهوم من الامر فالامر يدل على وجوبها انتهى والعمدة فى اثبات وجوب المقدمة من هذا الطريق الراجع الى قاعدة التحسين والتقبيح او هو شئ فى المقام وابعد مما سبق المرام لان النافع فى اثبات الحكم الشرعى انما هى قاعدة التلازم بين الحكم العقلى والحكم الشرعى التى قد يعبر عنها بقاعدة التطابق واما قولهم ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية فليس بمفيد فى اثبات حكم من الاحكام الذى ليس عليه دليل من الشرع وان كان مفيدا فى اثبات القاعدة المذكورة وتلك القاعدة المذكورة غير جارية ههنا فلا يثبت به الوجوب الغيرى اذ المباح لا يصير طبيعيا ولا حسنا بسبب كونه مقدمة للقبيح او حسن لان جميع المباحات مقدمات للواجب والحرام ولا يقول به عبد عاقل ومكلف بل عبد العالم التحرير ولعل الامر اشتبه عليهم فى التحسين والتقبيح المتابعين للحكم الشرعى فزعموا ان كل ذا مصلحة حسن وكل ذا مفسدة قبيح بعدما راوا مصلحة الايصال الى الواجب فى المقدمة ومفسدة الوقوع فى تركها فاجروا القاعدة المذكورة فى المقام والسبب المشترك بينهما ان الحسن المبحوث عنه فى بابه ليس بمعنى المصلحة ولا بمعنى ملايم الطبع ولا بمعنى النفع والضر اذ ليس لما قال انكار الحسن العقلى باحد المعانى المذكورة فكيف ينكره الاشاعرة بل هو المدح والذم العقليان من غير مراعاة جلب نفع او دفع ضرر او فائدة من الفوائد الدنيوية والاخروية فان هذا هو الذى اختلف فيه العقلاء بين مثبت ذاتى والمثبت بين قائل بالملازمة ومنكر لها وغير خفى ان بحث المقدمة ليس لاجل ما ليس بممدوح ممدوحا ولو بالاعتبار كممدوحية الكذب القبيح بل بحث بعض الجهات المحسنة وما ليس بقبيح قبيحا وهذا هو التحقيق فى المقام على وجه الاختصار وكفى به بيانا لاهل العبرة والاعتبار والالم يغن اطالة الكلام واكثار الاسطار ثم ايضا لا ينبغى انكار ان العقل يقبح ترك المقدمة لكونه ذاما عليه على العقاب وبمقتضى قاعدة التلازم ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع ايضا بعد جواز ان لا يكون حكم هذا حكم ارشادى خارج عن محل الكلام كما ظهر فى تحرير معانى الوجوب وبيان ما هو فى بل لكونه محل القلاة **الخامس** ما عن ابى الحسين البصرى من انها لو لم تجب لجاز تقبيح الامر بتركها والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجوب يقتضى المنع من الترك فاذا ارتفع الوجوب وثبت نقيضه الذى هو الجواز واذا جاز الترك جاز التقبيح بل بعد المانع من التقبيح بالامر الجائز وهو منع الملازمة لان عدم جواز ترك شئ قد يكون بسبب كونه واجبا وقد يكون بسبب كونه ملازما لواجب اخر وان لم يكن هو واجبا الا ترى ان لوازم الواجب المطلق معرفة الوجود لا يجوز تركها بداهة مع انها ليست بواجبة قطعا كما مر فالمانع من الترك قد يكون هو الوجوب وقد يكون شيئا اخر وهو وجوب غيره فاذا وجب احد المتلازمين كان مانعا عن ترك الاخر ايضا بعد الوجوب لا يستلزم جواز الترك فالجواب عن الدليل المذكور منع الملازمة بين عدم الوجوب والتقبيح بجواز الترك لانا اذا فرض وجود مانع اخر عن الترك كيف يجوز للآمر التصريح بجوازه ومن التعريض بها فى المعالم ردا على الدليل المذكور على ما صرح به سلطان العلماء وجواز الترك هنا عقلى لا شرعى لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم والتفكيك بين الحكمين يظهر بالتامل **اما ثانيا** فلان

فى ان وجوب الشئ هل يجامع ما لا يتم به الا به

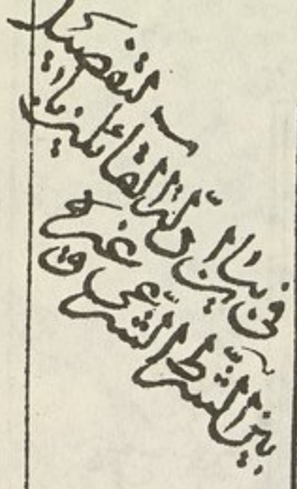
فلا تقل فيما نقدم انه يجوز الامر بالتضحية بعد الوجوب فكيف يقول هنا بعد جواز التضحية يجوز الترك لكونه عبثا واما ثانيا فلان التفكيك بين الحكم العقلى والحكم الشرعى كيف يمكن ولذا قال المحقق الفمى بان كلما تاملنا ما ظهر لنا وجه التفكيك وقال بعض المحققين فى رده توجيها الكلام صاحب المعالم ان الترك كما يجوز عقلا كذلك يجوز شرعا لكن الجواز عقلا بعيث فلم يمكن تفكيك بين الحكم العقلى والشرعى بل بين الجواز والخطاب انتهى ملخصا وهو وان كان مجديا فى دفع ايراد التفكيك لكنه خال عن التحصيل لما عرفت من عدم الجواز عقلا وشرعا فضلا عن الخطاء ويمكن توجيهه بوجه اخر بدفع التدافع والتناقض بين ما هنا وما ذكره سابقا بانه يظهر وجه التفكيك **اما الاول** فلان المذكور سابقا جواز التضحية بعد الوجوب لا التضحية بجواز الترك فلا تناقض **واما الثانى** فلانا لو سلمنا الجواز اذا اضيف الى العقل فلا معنى الا عدم الوجوب اذ ليس للعقل خطاب بل انما يدرك الاشياء على حقائقها فمجواز الترك عقلى بمعنى ان العقل يدرك عدم الوجوب واذا اضيف الى الشرع فلا معنى له سوى الترخيص من الاطلاق الاول بمعنى فضل وقد والاطلاق الثانى اسم للمصدر كالطلان بمعنى الطلاق فهو مشترك بين المصدر واسم كلفظ الطلاق والكلام والسلام ونظائرها فلا تفكيك بين حكم العقل والشرع فليتدبر جيدا وقد ذكر للقول بالوجوب ادلة اخر كلها مخدوشة مدخولة فلا نطول بذكرها جملة منها تمسك بما ذكرناه سابقا فى بعض شبهات الواجب المخيرى حيث تكلمنا فى ترتب الثواب والعقاب عليه لان جعلها على تقدير عصيانها فاضيه باستحقاق تارك العقاب فلا طوينا الكلام عنها كشفا بعد الملازمة بين استحقاق العقاب وبين الوجوب المتنازع فيه **واما القول الثانى** وهو عدم الوجوب مطلقا فقد احتج عليه بوجوه **الاول** الاصل الذى ظهر حاله فيما سبق كما ظهر لا يخفى على المتامل علما كان او علما والعجب من بعض اهل النظر حيث اعترض بحجيته واجاب بعد معارضته لادلة الوجوب **الثانى** الوجدان والبداهة فى المعالجات قال فانا لا نكاد نصبر الامر على ذلك بواحدة من الكلمات الثلث وفيه ان اراد عدم الكلمة الوضعية فسلم ولكنا نضع وان اراد عدم الكلمة الالتزامية العقلية فالادلة المذكورة من الوجدان وغيره حجة عليهم **الثالث** ما ذكره فى المعالم من انتهاء الوجوب لامتناع التضحية بعد الوجوب للملازمة وبطلان التالى واضحان وفيه ان مصادرة فان القائل بالوجوب يدعى امتناع التضحية بعد الوجوب فكيف يدعى وضوح بطلان التالى فى رسائل المسلمات واجاب عنه سلطان العلماء قده بان صحة التضحية بعد الوجوب كما فى الظهور فى الوجوب عند عدم التضحية فانه يجوز التضحية بخلاف الظاهر والظاهر انه حمل كلام المصنف على الكلمة الوضعية فان التضحية بعد وجوب المقدمة مما لا مانع منه ولا باس فى دعوى ظهور الامر فى الوجوب وضعا عند عدم التضحية وقد عرفنا ان الامر ليس كذلك فان المدعى هو الكلمة الالتزامية العقلية القطعية ومنع التفكيك بين الخطاب بشئ والالتزام فكيف يمكن الامر بينهما الان برفع اليد عن وجوب ذى المقدمة يخرج المقدمة عن كونها مقدمة للواجب ثم ان التضحية بعد وجوبها قد يتصور فى بعض المقامات الان مرجعه الى التخصيص فى وجوبه ذى المقدمة او النسخ كالامر بالكون على السطح فى كل يوم ثم ضحى بعد وجوب نصب السلم فى يوم الجمعة مثلا فانه نسخ لوجوبه فى يوم الجمعة او امر بشراء ما فى الاسواق من اللحم ثم ضحى بعد وجوب المدخول فى السوق الكذائى فانه تخصيص لهو ما دل على وجوب شراء ما بجميع الاسواق ويمكن تنزيل ما قال سلطان العلماء على احد الموضعين على بعد ما عن ساحة فضله **واما القول الثالث** وهو التفصيل بين السبب وغيره فقد احتج على عدم وجوب الثانى بما مر من ادلة النافين وعلى الاول بوجوه مذكورة فى المعالم **الاول** الاجماع وحكى نقله عن السيد المرتضى قده والقشانى والبيضاوى وبعض شراح المختصر وقد مر ما عرفت من انا لا اجماع محصلا لا بنفسه فى المسائل العقلية فكيف عن منقول وارد عليه بعض المحققين بان حكاية القشانى لا بعض حجة عندنا وان خبر بها اثنان وثافر الناقل كاثنى الفضل كالربيع وثافر القشانى فالجواب هو منع حجية الاجماع هنا لا منع وثافر الناقل فيه **الثانى** ان القدرة غير حاصلة على السبب فبعد تعلق التكليف بها وحدها وتوضيحه ان السبب لما امتنع تعلق القدرة بها وحدها الا فى حال انضمام اسبابها اليها فلا جرم يكون الاسباب ملحوظة حال التكليف بالمسببات وح فبعد اختصاص التكليف بنفس المسبب اذ الظاهر تعلق امر على حسب القدرة فيكون التكليف متعلقا بالمسببات واسبابها معا وان تخير بينها لان تصرف الاسباب المدعى كما يصلح دليلا على تعلق التكليف بالاسباب ايضا مع ان الاسباب المذكور مما لا بد منها اذ لا يعقل تعلق التكليف ان يكون الفعل المامور به مقدورا وهو فى حال الانضمام الى سببه مقدور وفيه تعلق التكليف به من دون ملاحظة الاسباب كون الشئ واسطة فى القدرة لا يقتضى تعلق التكليف بها والا فيجب ذلك فى الشروط بالضرورة فان القدرة على الفعل غير حاصلة الا مع تحقق شرائطه فيبعد تعلق التكليف بوحده فيكون الدليل المذكور قائما بوجوب المقدمة مطلقا دون السبب خاصة **الثالث** انا لو وجوب الحفظة لا يتعلق المسببات بعد تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلسقوط واجبة لا يمكن تركها بحيث يرد ما يتعلق الامر بالمسبب فهو الحفظة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو السبب فيكون الظاهر متعلقا بالسبب والفرق بين هذا وسابقه مع قطع النظر عن كون هذا قطعيا والاول ظنيا ان هذا

بدل على عدم تعلق التكليف بالمسبب اصلا لا منفردا ولا منضما مع الاسباب وان متعلق التكليف هو الاسباب وحدها والاول يقتضي عدم تعلق التكليف بالمسببات وحدها واما المامور به هو السبب والمسبب معا دون احدهما منفردا واجيب عنه بوجوه احدها وهو الوجه ما ذكره صاحب المعالم وغيره من ان المسببات وان كان القدرة لا تتعلق بها بواسطة الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها لان المقدور بالواسطة مقدور وثانيها ان الدليل المذكور لو تم يجري ايضا في الجزء الاخير من الشرط كما لا يخفى وثالثها ان مقتضى ذلك وجوب السبب بالوجوب النفسي الاصلي وهو خروج عن النزاع مبنى على وجوب المقدمة المبنى وعلى ما ذكرنا يلزم انتفاء التكليف راسا لان السبب لا يتصف بالوجوب عند تحقق مجيب في وجوده وعند عدم تمنع وجوده وعلى كذا الى ان ينتهي الى واجب الوجود ويمكن المناقشة فيه بان محل الكلام هو المسبب الذي كان له واسطة مقدورة ولو كانت هي الارادة فالمسبب الذي ليس له ذلك كفعل الارادة فلا تقول بخروجه بالتكليف راجع الى التكليف بالسبب والظاهر ان مراد السلطان ذلك وان كان عباراته قاصرة ثم اورد بانه كيف يمكن التكليف مع عدم الواسطة المقدورة فاجاب بان هذا البحث راجع الى مسئلة الجبر والتفويض وتحقيقه في مقام اخر ونحن نعرضنا هذه المسئلة في البحث عن الارادة ونقلنا هناك خلاصة تحقيقات المحققين المستقاة من كلمات الائمة المعصومين فلا نعيد من اراجعها وتامل فيما ذكره وذكرنا في حل الاشكال ثم ان صاحب المعالم بعد ان اجاب عن الدليل المذكور بما سمعت قال ثم ان انضمام الاسباب الى ما يتم الاسباب المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه عن بعض انتهى كلامه رفع مقامه اقول وهذا الكلام غير واضح المرام فضمان يكون منشا لرد القول بالتفصيل فتربعد ان رد الدليل المعقلي على وجوب السبب المفيد للقطع لو تم اراد ابطال الدليل الظني الاول الذي عبر عنه بالاستقراء قال ان التكليف بالمسببات وان كان بعيدا الا ان التكليف بها ملحوظا مع الاسباب لا بعيد فيه ولذا فرع عليه قول المبحر بعدم وجوب المقدمة مطلقا حيث قال ومن ثم حكى بعض الخ ويحتمل ان يكون ناظرا كما عساه توهم من رد الدليل المذكور واثبات الدلالة الظنية الحاصلة من الاستقراء المذكور وعلى هذا ان رفع الاستبعاد بانضمام الاسباب انما يكون بوجوبها لا بعدم كيف ومبنى الدليل الاول على كون الاسباب المذكورة سببا للمصير الى وجوب الاسباب فكيف يكون قوله هذا منافيا لرد القول بالتفصيل الا ان هذا الاحتمال كما ترى لا يلائم التفريع الذي ذكره بعد ذلك بقوله ومن ثم حكى الخ كما لا يخفى فلا بد من ارجاع التفريع حينئذ الى رد الدليل القطعي المذكور وجعل قوله ثم ان انضمام الاسباب مع الاستبعاد جملة معترضة بين رد الدليل المذكور وما يتفرع عليه من نفي وجوب المقدمة مطلقا وكيف كان فاضطراب الكلام المذكور والاشكال الوارد عليه ايضا مع المحشين في كلمات التوجيه فراجع الحواشي وتامل فالذي اراه ان البحث في السبب للدليل المجدي كان تعلق الامر بالمسبب فاورد عليه بوجوه منها ما اورد عليه بوجوه الاول ان كل سبب مسبب كما مر الا ان ثمة لا يوجد الا باسبابها فكيف يكون تعلق التكليف بالمسبب فاردا الثاني ان اغلب التكاليف الشرعية متعلقة بالمسببات كالصلوة والصوم والحج واما قبلها تعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل للصلوة الطهارة التي هي شرط للصلوة افلا قبل تحصيلها فان السنة المذهبة في المقام وبعد ما تقدم من ان محل الكلام ما كان له مقدمة مقدورة لا كلما كان سببا بسبب ما كان خبر مقدور وكلا ما ليس له مقدمة سببية ودعوى بعدم تعلق الامر بالمسبب في محل الكلام غير بعيد الثالث ان الارادة هي السبب في كل فعل اختياري وهي واسطة مقدورة ومقدمة سببية مع عدم تعلق الامر بها في شئ من الواجبات فكيف يدعى غلبة الامر بالاسباب ويدفع اولا بان المقدمة المبحوث عنها في هذه المسئلة هي الافعال الخارجية لانها التي تنقسم الى الشرط والسبب والافعال القلبية فهي وان كانت مقدمة للواجب لكن نظر القوم الى غير هذا التقسيم الملحوظ في خصوص المقدمات الخارجية لا مطلقا وثانيا ان الارادة عند المحققين ليست من قبيل الفعل بل هي عبارة عن العلم بالمصلحة واعتقاد النفع فهي من قبيل الكيف لا الانفعال على الخلاف في علم الميزان وبيانا في مزيد بيان لذلك انتهى الرابع ما ذكره المحقق الفرق بين ان تعلق الامر بالمسبب ابتدائيا كما لو امر بالكفارة والامر بالعتق ونحوها فان الصبغة سببية للعتق والعتق سبب للكفارة ولا حظ التكاليف بالكل مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكل انتهى وفيه ان العتق على العتق اسم للصبغة وهكذا الى سائر الصور والابعاض فانها باسرها اسامي للجميع الدالة على معانيها واما الكفارة فانها الضرب الرقبة او صيام الشهرين او الطعام للمساكين كما ان الطهارة اسم لاستعمال الطهور المشروط بالنية والمضاف عن ذلك بدعوى ان العتق مثلا اسم للمسبب كالصبغة والكفارة اسم لاذهاب الذنب كالعتق والصوم لا يجدي في ابطال دعوى المذهب انا نعلم صاحب المعالم انه يقول بما ذكرنا فادعى تعلق الامر بالمسبب اما كون الفرد مقدمة سببية للكل فقد بينا فيما سبق حيث قلنا ان الفرد ليس مقدمة للكل لاتحادهما في الوجود الخارجي ولزوم التغاير بين الواجب ومقدمته في الوجود الخارجي كما لعله ظاهر والمعلول ونعم ما قال سيد الحكماء المير محمد باقر الداماد قده بقوله وتحقق الفرد المنتشر انما هو لازم لتحقق الطبيعة لا علة لها بل يشبه ان يكون بحق العلية هناك بالعكس ليس قد تحقق في مظانه ان الطبيعة لا بشرط شئ تتقدم على الطبيعة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب انتهى فما ذكره في المعالم من ان تعلق امر المسبب فاد وليس فيه كل الغرض واما القول الرابع وهو

ابتدائيا كما يتعلق بها بتوسط مجيح

التفصيل

فى ان وجوب الشئ هل يجامب ما لا يقتضى به الا مر



للفصل بين الشرط الشرعى وغيره فالدليل على الجزء الثانى مامر من ادلة القائلين واستدل على الجزء الاول بوجوه الاول انه قد ثبت وجوب بعض الشروط الشرعية بالنص مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فانه بعد ثبوت شرطية الطهارة من الايات الشرعية فاعلموا وجوهكم الخ نص فى وجوب الطهارة بالوجوب الشرعى فحكم بوجوب الجميع بالاجماع المركب وفيه ان الكلام فى الملازمة العقلية بين وجوب الشئ ووجوب مقدماته والوجوب المثبت بخطاب الشرع فى بعض الموارد خارج عن محل البحث حسبما عرفت فى تحرير محل النزاع من اختصاص البحث بالوجوب الغيرى المعلول ثم هذا الدليل قاض بوجوب الشرائط الشرعية سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا او كان للوجوب الغيرى ثمرة عملية فلا مضايقة عن القول بوجوب الشرائط الشرعية خاصة وانما عدلنا عن اوامر الوضوء والغسل والتيمم الى النص المذكور مع ان المستدل يتعلق بتلك الاوامر فى اثبات وجوب بعض المقدمات لكونها اوامر ارشادية بسبب بيان الشرطية ومن المعلوم اعضل ثوبك عن ابوال ما لا يؤكل لحمه وغيره من الاوامر المتعلقة بالشرائط الشرعية فان كلها اوامر ارشادية لا تدل على الوجوب الشرعى المتنازع فيه خلافا لكثير من الاوهام بقى الماء فى القوانين حيث زعموا انها خطابات شرعية اصلية تدل على وجوب تلك المقدمات ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقتضى وجوب غير المقدمة الشرعية ولو بملاحظة اجماع المركب فما استدل من بعض من المتسك بكلا ثبات وجوب المقدمة مرة هو الذى هو المتنازع فيه غاية الغرابة بل لو سلمنا ان ذلك لم ينفع ايضا بما هو المقوم بصدده من اثبات الملازمة العقلية اذ غاية ما يقتضيه الدليل المذكور ثبوت وجوب المقدمة مرة ولو كانت عقلية لا ثبوت الملازمة العقلية التى هى المتنازع فيها فافهم ومثل هذه الغرابة بل اغرب الاستدلال بابى النفر والشيخين عن خبر الفاسق على وجوب بعض المقدمات لان الكلام فى وجوب مقدمة فعل المخبر والمتفحص والانذار مقدمة لفعل المخبر مع ان وجوبها وجوب نفسى لا لنفاق الاجتهادات من الواجبات الكفائية وكذا تعلم المسائل نعم الامر بالتعلم مقدمة لعمل بنفسه لا لانه امر ارشادى لا يستفاد منه الوجوب المتنازع فيه الثانى ما عن بعض الحاجب والعضدى من انه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا خرج عن كونه شرطا وهو خلف بيان الملازمة انه لو لم يجب جاز للمكلف تركه وحينئذ فاذا تركه وفى بالمشروط بدون الشرط فاما ان يكون آتيا بتمام المامور به او لا والاول يستلزم الثانى فان المفروض ان الشرط غير واجب فيكون الاتيان بالمشروط وحده آتيا بتمام ما يجب عليه فيتعين الاول وهو يخالف بديهة ان الشرط وهو ما فى كونه شرطا وهذا هو المخلف والجواب عنه بوجوه احدها ما ذكره النقاد من انه لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون امرا بشرطه ايجابا بالدلالة او لا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطية شئ وحكم الشارع بوجوب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كما ان الشرط العقلى واجب عقلا فعلى هذا لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن شرطا وجبه الشارع بامر اخر ينهى وفيه اولا ان الشرطية شئ والوجوب شئ اخر فقوله اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بوجوب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب بديهى الفساد وثانيا ان دعوى ثبوت وجوب الشرط الشرعى من الدليل خارج حتى لا يكون الاتى بالمشروط وحده آتيا بتمام المامور به اول الكلام فلو يدعى القطع بذلك ونحن نرى اوامر الشروط الشرعية قد ظهر جوابه فانها اوامر ارشادية سيقت لبيان الشرطية لا الوجوب بها وانما استشهد على الامر فى المقام للدلالة حيث لم يميز بين الامر الارشادى وغيره وثالثا بانه ان الفرق بين الشرط الشرعى والعقلى انما هو فى اصل الشرطية والا فالموقف فى الموضعين على السواء لكما لا يمكن حصول المشروط بدون الشرط العقلى كذلك بدون الشرط الشرعى فالدليل المذكور لو تم يجرى فى الشرط العقلى ايضا فما هو الجواب فى الشرط العقلى فهو الجواب فى الشرط الشرعى فاورد عليه صاحب الفصول بان الفرق بين الشرطين واضح ضرورة عدم امكان وجود المشروط بدون الشرط العقلى ولو صورة بخلاف الشرط الشرعى فان المشروط يمكن وجوده صورة ونحن بعد الغض عن مناقشة ما اجاب عن الدليل المذكور من عدم امكان وجود المشروط بدون الشرط الشرعى فلنا مخلصين على فرض المحال ونرجع الى الجواب المذكور الذى اجاب به المحققون ان امكان وجود الصورة لا يكفى فى جريان الدليل المذكور اذ العبرة بما هو الواقع وبعد كون المطلوب الواقعى موقوفا على وجود شرطه وامتناع وجوده مع عدم وجود الشرط يكون الشرط الشرعى والعقلى متساويين فى ذلك ورابعا بالنقض بما فى القوانين وغيره وهو جواب على من اختار الشق الثانى وهو عدم كونه آتيا بتمام المامور به لان ناقص الجزء وفاقد الشرط ناقص الوصف ففى الصورتين لم يكن آتيا بتمام المامور به فالفرق بين ترك الصورة وبين ترك الطهارة او الستر فى كون الاتى بها آتيا عن المامور به تحكم ان هذا الدليل مطلوب على المستدل ومنقوض عليه بحر بانه على تقدير وجوب الشرط الشرعى ايضا حر فيجوز كما لا يخفى ودعوى انه على تقدير الوجوب يمكن ان يقال انه لم يات بتمام المامور به حينئذ لان احد الواجبين وهو الشرط الاخر بخلافه على القول بعدم الوجوب لانه لم يترك واجبا حتى يقال انه لم يات بتمام المامور به فظعا لان وجوب الشرط ليس من متممات المشروط بل المتمم هو نفس الشرط وجب او لم يجب نعم لو وجب لكان واجبا غير الامتثال المشروط فالنقض واضح على الثالث ما نقله القوانين واجاب عنه ايضا بانه مبنى

على وجوب المسبب جزء وكلاهما ممنوعان وهو جيد بالمنع الاول دون الثاني وحاصله على اختلاف عباراتهم تحبيبا ان الشرط والمشروط سبب لحصول الواجب في الخارج فان الصلوة المامور بها انما تتحقق في الخارج بوجود الافعال الخارجية والطهارة الافعال والطهارة معا سبب لحصول الواجب وجزء السبب كذلك وجوب الجزء لا يتوقف على وجوب المقدمة وهذا الدليل لا جواب له على القول بوجوب السبب ووجوب جزء الواجب لكن قد يقال ان مقتضاه وجوب جميع المقدمات لان مجموعها سبب لحصول الواجب وجزء الواجب واجب سواء قلنا بوجوب المقدمة التزاما او قلنا بوجوب السبب ووجوب الجزء لزوم القول بوجوب غير السبب من المقدمات وهو حق لكن وجوب السبب غير ثابت الا على القول بوجوب المقدمة مطلقا وهو كلام كما يظهر بالتامل ثم ان الشرط الشرعي فلا يكون من غير سنخ الافعال فلا يتعلق الامر بتحصيله لما بينا من ارجاع الامر بالامر بمقدمة الى الامر بمقتضاه ووجوب غير الشرط الشرعي ايضا نوضح ان الشارع جعل من شرائط الصلوة الطهارة وهي صفة قائمة بالمصلي او بلباسه وبدنه وهي غير مقدورة له الا بمقدمات منها من الوضوء والغسل ونحوهما وعلى القائل بوجوب المشروط الشرعي ان يلتزم بوجوب اسبابها وقد يكون سببا قهريا غير شرعي كما اذا توقف الصلوة في الثوب الطاهر على قطع موضع النجاسة فان لم يلتزم بوجوب سببها فقد عدل عن مذهبه من وجوب المشروط الشرعي وان التزم بوجوب سببها التزم بوجوب المقدمة الغير الشرعية ايضا هذا ولنختم الكلام ببيان امور الاول ان من اقسام الواجب الحرام فيندرج مقدمته في مقدمة الواجب يكون من افرادها فيجري فيها جميع ما مر في مقدمة الواجب حرفا بحرف سوى القولين الاخيرين وهما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره والتفصيل بين السبب وغيره وذلك لان مقدمة الترك منحصرة في السبب لان الوجود لا يتحقق الا بعد تحقق عدم المانع المركبة من السبب والشرط وعدم المانع واما العدم فيتحقق عند العلة وهو اما يتحقق بعدم احد مقدمات الوجود فيكون انتفاء كل واحدة منها سببا لحصول ترك المعلول وح فان كان الحرام مقدمة واحدة فالواجب على المكلف تركها بعينها لانحصار علة الترك في تركها وان كان له مقدمات عديدة من الاسباب والشروط كان مخيرا في ترك احد تلك المقدمات ويكون الترك مستندا الى الجميع مستندا فان كان دفعة واحدة فالعلة ح هو المجموع وان كان تدريجا فالترك مستند الى ترك الاسبق لامتناع الانفكاك بين العلة والمعلول فلا يتحقق تاثير ترك الباقي لاستلزامه تحصيل الحاصل وهذا واضح ويتفرع على ذلك ان شيئا من مقدمات الحرام لا يتصف بالحرمة الا عند الاضطرار الى ما عدى المقدمة المنحصرة بحيث لو تركه اختيارا فلا يكون فعله حراما لان ترك الواجب الغير المخير ليس بحرام بخلاف المنحصرة فانه يجب تركها عينا فيكون فعلها حراما ثم ان اخر المقدمات هو المقدمة المنحصرة وحينئذ فيها الارادة وهي السبب لاختصاص الحرمة بها ولهذا حكموا بان مقدمة الحرام ليست محرمة الا اذا كان سببا كما ذكرنا مبنيا على عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته وان مقدمة الحرام انما تكون محرمة اذا كان تركها مقدمة للواجب وهو ترك الحرام والا كان حال مقدمات الحرام كحال مقدمات الواجب في الاقوال المذكورة وخلاصة الكلام في المقام هو ان الملازمة بين ارادة الشيء وارادة مقدماته مطلقا شرطا كان او سببا امر مسلم واما الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة مقدماته فهي عين مسلمة فان كان مقدمة الحرام تركها فمقدمة لترك الحرام يكون فعلها حراما لان ترك الواجب حرام واما اذا لم يكن كذلك كغير السبب لعدم توقف تركه على تركها لامكان تركه بتركها غيرها من سائر المقدمات لم يكن فعلها حراما كما يظهر مما بانى في مقدمات الحرام الثاني ان مقدمة المندوب حالها حال مقدمة الواجب في ثبوت الملازمة وعدمه فيجري فيها جميع ما مر في مقدمة الواجب من الادلة والاقوال والنقض والابرام والرد والقبول حرفا بحرف والقوم وان خصوا النزاع بمقدمة الواجب فذكروا ذكر مقدمة المندوب بالاهم تركها فقة لوضوح الحال واعتمادا على ظهور المقايسة بينها وبين مقدمة الواجب فالمختار في مقدمة المندوب ما هو المختار في مقدمة الواجب من ثبوت الملازمة بين ارادة الشيء وجوبا او ندبا وبين ارادة ما يتوقف عليه كذلك بمعنى انه متى ما تعلق الطلب الشيء لو راجع الى وجدانه حق ارادته لزم وجدان نفسه كونه مريدا لما يتوقف عليه ذلك الشيء على حسب ارادته لزم فان كانت ارادة المقدمة ايضا حتمية فارادة المقدمة ايضا حتمية وان كانت غير حتمية فهي ايضا كذلك فمقدمة المندوب مندوبة ولا اشكال باستلزام نفي المباح اذ ما من مباح الا وتركه مقدمة لفعل مندوب فيكون مكروها لرجحان ترك المانع لمرجوحية فعله بل يندفع بان المرجوحية المعتبرة في تحقق الكراهة هو المرجوحية الذاتية لا المرجوحية العرضية الاضافية والا لزم ان يكون فعل المستحب مكروها وهو كما ترى ولم يقل باحد هذا حال مقدمة فعل المندوب واما مقدمة ترك فلا اشكال في بقائها على حكمها قبل عروض وصف المقدمية اذ المفروض ان ترك المستحب ليس بحرام ولا مكروه فمقدمته ايضا ليست بمكروهة وهو واضح واما مقدمة فعل المكروه فحالها حال مقدمة الحرام ونعرف الكلام فيها اثر نقيح الثالث في حكم مقدمة الحرام هل هي محرمة ام لا والكلام فيها تارة في الحرمة الغيرية واخرى في الحرمة النفسية اما الاول فلمقدمة ما اشرنا اليه وسبب التحقيق في الشرط وفاقا للكل والحل عندي

الحرمة لعدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ما يتوقف عليه لان ثبوت الملازمة بينهما اما ان يكون بالبرهان او الوجدان وكلاهما منتفيان اما الاول فلان ما مر من الادلة العقلية في مقدمة الواجب لا يجري شيء منها في المقام كما هو واضح واما الثاني فلانا لما راجعنا الى انفسنا عند ارتكاب شيء لم نجد في انفسنا عند ارتكاب ذلك الشيء فالا بمقتضى مجموع شيء وتفهم مجموع شيء ما هو مقدمة لارتكاب الحرام وجدانا وكابرها نا نعم يجب حرمة المقدمة اذا كان تركها مقدمة لترك الحرام لان نقيض الواجب حرام الا انه مختص بالمقدمة التي يكون ضرورة ان المقدمة الشرطية لا يتوقف على تركها ترك الحرام لامكان حصول ترك مقدمة اخرى غيرها بخلاف السبب فان ترك المسبب يتوقف على ترك سببه بعد وجود سائر المقدمات وكذا الجزء الاخير من الشرط فتحصل ان الحرمة الغيرية انما تثبت المقدمة الحرام من حيث ان تركها مقدمة لترك الحرام لكونه واجبا لكنه لا يستتبع ذما ولا عقابا على ما هو المفروض كما تقدم واما الثاني اي الكلام في حرمتها النفسية ففيه مقامان الاول في المقدمة المقرونة بقصد التوصل الى الحرام الثاني مجرد العزم بلا ارتكاب مقدمة الثالث ايجاد بعض مقدمات حصول الحرام من الغير الذي يتمشى منه المعاونة على الاثم فنقول اما الاول فقد صرح غير واحد بحرمتها ومنقولا منهم بعض المحققين في حاشيته على المعالم بان ارتكاب شيء من مقدمات الحرام بقصد التوصل المحرم بالحرمة التشريعية واستدلوا عليه بالادلة الاربعة اما العقل فلان استقلاله بقبح الاقدام على مخالفة المولى ويجوز العقلاء للعقوبة من هم بفعل مولاه ورعاه بالتهتم وان اخطأ واما الاجماع فمن غير واحد دعوى عدم الخلاف فيه بل في كتاب بعض المتاخرين ان الظاهر انه موضع وفاق وبوبه نظر كل من تعرض للمسئلة بالحرمة منها عثرنا بعد واما الكتاب والسنة فبدل منهما على الحرمة جميع ما ياتي في حرمة العزم على المعصية لانا اذا فرضنا ان مجرد العزم حراما فانما نتمسك بالعزم المقرون ببعض المقدمات بل المقدار المشترك من تلك الادلة هو العزم مع التلبس ببعض المقدمات كما بان كل ذلك مضافا الى ما يدل منهما على حرمة الاعانة على الاثم فان تهيؤ ها وانكان ايجاد مقدمة من فعل الغير الا انها تدل على حرمة مقدمة من فعل النفس بالفحوى والمناط استدل به كاشف الغطاء رده على ما عزي الى بعض وبدل عليه كما استدل به بعض ما ورد في السفر الذي كان غايته حراما من وجوب الاتمام لكونه سفر معصية ولكن التحقيق ان حال المقدمة المقرونة بقصد التوصل لا يزيد عن حال العزم المجرد فان تم ما بان من الادلة التي استدل بها على حرمة العزم يجري في المقام ايضا وتكون المقدمة المقرونة بالقصد كاشفا بها على العزم المحرم بحرمة والا فلا ويخرج منها اصلا والادلة المذكورة غير نا هضة بالمدعى اما العقل فلان مفروض ما يستقل به هنا هو القبح والذم الفاعليين دون الفعلي الا على القول بقبح التجري فالمستقل به غير حرمة التجري بل هي محل بعينها وقد سبق منا توضيح الحال في المقال في بعض شبهاته الواجب الغيري فراجع الى هناك واما الاجماع فان كان على الحرمة هنا فانما هو لاشتماله على العزم واما من حيث خصوصية الاقتران بالفعل فدون اثباته خرط القتاد واما الادلة الاربعة على الاثم فهي اجنبية عن المقام كما لا يخفى ودعوى تنقيح المناط والفحوى كما عن كاشف الغطاء غير واضحة بل ممنوعة جدا وما دل على وجوب الاتمام في السفر الذي قصد به الحرام مما لا يرتبط بالمقام لان سقوط الصوم وقصر الصلوة حكمان وضعيان وابن هذا من الحرمة وتسمية الفقهاء هذا السفر من المعصية لا يدل عليهما لان الاصل في الاضافة ان تكون غير بيانية بل الخلاف في الاتمام في السفر الذي كان نفسه معصية لا غاية شاهد على ما ذكرنا وقد تقدم منا الاشارة الى ذلك في ثمرات المسئلة نعم قد تثبت حرمة المقدمة المقصود بها الحرام في بعض الموارد كالغرس للخمر والمشي لسماع المؤمن والخلوة مع الاجنبية فان استظهرنا من تلك الادلة الخاصة الواردة في الموارد المخصوصة مناطا قطعيا امكن التعدي الى غيرها لثبت المدعى وهو حرمة ارتكاب بعض مقدمات الحرام بقصد التوصل المجرد الا انه مشكل لما مر ذكره في المقام الاول واما الثاني وهو العزم المجرد عن الفعل وقد استدل على حرمته بالادلة الاربعة اما الاجماع فدعاه شيخنا البهائي قدس سره فيما حكي عنه حيث نسب حرمة العزم على المعصية الى الفاضل والعامة والخاصة وعن الصدوق ره ان اعتقاد ان من لم يتب لم يكتب عليه عملها فان عملها كتب عليه ستة واحدة وبوبه على العلم بالخلاف في المتعرضين للمسئلة كفضل المحققين الطوسي قدس سره في محكي البحر بالسيد الطبرسي وصاحب المدارك فانهم صرحوا بان ارادة القبيح قبيحة وبانه المعصية ومعصية ولم يتعرضوا بالخلاف في المسئلة نعم ربما يتوهم الخلاف من الشهيد حيث قال في محكي القواعد بانه المعصية لا توثر ذما ولا عقابا ما لم يتلبس بها فانه ظاهر في عدم حرمتها الا ان في بلوغه هو من هذه الظهور وحيث قال بعد ذلك وهو ما ثبت في الاخبار العفو عنه فان العفو فرع الاثم واستحقاق العقاب ومقتضى الجمع بين كلامه وبين ما حمل الذم على الذم الشرعي دون الاستحقاق العقلي واما العقل فهو الذي يظهر في المقام الاول من غير واحد من انا ارادة القبيح قبيحة وقد عرفت ما فيه من المنع واما الكتاب فآيات منها قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقد عدد في تفسيرها ان السمع مثل عما سمع والبصر

عما تظاهر به الفواحش ما ظهر منها وما بطن دل على النهي عن الفاحشة الباطنة وهي الكبرات النفسانية الخبيثة من نحو الكبر والعجب والحسد ارادة المعصية ونحوها ومنها قوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم فانه يدل على ثبوت العقاب على حسب شاعة الفاحشة وهو مرتب من الارادة ومنها قوله تعالى إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله دل على المؤاخذة على ما في النفس الذي هو عبارة عن القصد ومنها قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا بدل بالمفهوم على ان من اراد علوا وفسادا ليس له في الآخرة من نصيب وهو كالصريح في كونه مؤاخذا بذلك في الدار الآخرة وعن امير المؤمنين عليه السلام في تفسيره ان الرجل يعجبه ان يكون شراك نعله اجود من شراك نعل اخيه فيدخل بحبها ومنها قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه إن الله غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات الدالة على حرمة ارادة السوء والمؤاخذة عليها واما الاخبار فطوائف منها ما يدل على الذم والعقاب على نية المعصية مثل قوله نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وقول الصادق عليه السلام انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدا فالنيات خلدت هؤلاء وهؤلاء ثم تلى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته اي على نيته ومثل ما روي من ان من سره بره وساءته ان خيرا فخير وان شرا فشر وما عن الصادق عليه السلام ان بني امية ملعون من بين ملعون من مر بها ملعون من حدث بها نفسه وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول كلاهما في النار قيل هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وعن امير المؤمنين عليه السلام في بيان الحديث المروي عنه عليه السلام في بيان اطلاع الملكين على نيات المؤمن اذا نوى الشر خرج من فمه مثل ريح الكبريت فينكر هان منه ويعلمان انه نوى الشر ويكتبانها عليه الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع في كتب الاخبار ومنها ما يدل على المؤاخذة على الرضاء بما يفعله الغير من المعاصي فهي تدل على ثبوت المؤاخذة على الرضا بفعل النفس بطريق اولى وقد تقدم بعض ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول وما روي من ان من رضي بفعل قوم فقد لزمه وان لم يفعل وما ورد في كثير من الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام من قولهم لعن الله امة فعلت كذا ثم لعن الله امة ظلمتك ولعن الله امة سمعت بذلك فرضيت به ونحو ذلك ومنها ما ورد في بعض مفاد من بعض المحرمات كالغرس للخمر والمشي لمعاية المؤمن وهذه الادلة وان دل بعضها باخبار اخر تدل على عدم العقاب على نية المعصية وهي بين ما يدل على العفو عنها مثل ما عن الصادق عليه السلام ان المؤمن هم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه عنه عن اذاهم العبد بالسيئة لم يكتب عليه واذا هم بحسنة كتب له وعنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث ان من هم بسيئة ان يعملها فان لم يعملها لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات وبهذا المضمون روايات كثيرة يجدها المتتبع في كتب الاخبار وبين ما يدل على عدم الاستحقاق رأسا وهو ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام قال لو كانت النيات من اهل الفسوق يؤخذ بها لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا والسرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل لكن الله عدل كريم ليس الجور من شانه فانه يدل على عدم المؤاخذة على نية المعصية وان فاعل السوء لا يستحق العقوبة فقد ذكر وجه الجمع بين ما يدل على المؤاخذة والعقاب واخبار العفو وجوه احدها ما ذكره شيخنا العلامة من حمل ما دل على العفو على من اراد ان يدفع عن نفسه بنفسه وحمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره ولعله يومي اليه ما عن الصادق عليه السلام ان الله يعفو عن هم بالسيئة ان يعملها فلا يعملها فلا يكتب عليه لظهور قوله فلا يعملها في ارتداعه عنه بنفسه لا باختياره وبعده ان الارتداع بنفسه لا يكون الا مع الندم وهو التوبة المكفرة لجميع المعاصي واخبار العفو آبية عن ذلك لظهورها في ثبات خصوصية القصد من بين المعاصي وثانيها حمل اخبار العفو على صورة الارتداع عن قصد ولو لم يكن باختياره وحمل ما دل على المؤاخذة على غيرها وهو مما لا شاهد له في الاخبار وثالثها حمل اخبار العفو على من اراد ان يشتغل بعد القصد ببعض المقدمات وانما يشهد له ما ورد في الغارس للخمر والماشي لمعاية المؤمن من تحريم المشي والغرس ورابعها حمل اخبار العفو على المؤمن وغيرها على غيره ويشهد له اختصاص بعض الاخبار الدالة على العفو بالمؤمن وخامسها حمل ما دل على ثبوت المؤاخذة على تجرد الاستحقاق وابقاء ما دل على العفو على ظاهره ويمكن المناقشة والخدشة في الكل وان كان بعضها اولى من الاخر واحسن المجموع ما صرح به الاصحاب كالشهيد في البهائي وغيرهما ممن عرفت من المصرحين بعدم العقاب وان كانوا اهل النار بكون من موارد العفو الحسن الذي جوزوه في علم الكلام كالظهار ونحوه مما ليس المقام مقتضيا لذكره فتصير حاصل مجموع الادلة الاربعة المذكورة في العزم والارادة ان ارادة المعصية معصية الا انها معفو عنها حتى على هذه الامة فهو من خصائصهم لم يكن لغيرهم من الامم كما في

بعض الاخبار نعم ما ورد مما ذا الفعل رجلان فالقائل والمفعول كلاهما في النار وأما القائل لفعل واما المفعول به فقد عفا الله عنه لكنه رواية والعفو عن العزم المجرد رواية معدد كما صرح الاخباريون العلماء الابرار نعم خلود الكفار رواية صحيحة ثابتة بالضرورة فما المانع عن ذلك ويحمل بان المناقي للجمع المذكور بقليل خلودهم بالنيات لا اصل الخلود فيقول الدعا لا بناقي اجتماعهم على ان العزم المجرد لا عقاب عليه ويمكن التفصي عن هذين الموردين بوجه اخر وهو الالتزام بالتخصيص وان بينه خصوص بعض المعاصي فخرجت عن عموم العفو لا نرتب بالشرع وليس بعقلي حيث ان العقل لا يحكم الا باستحقاق العقاب لكن ثبت بالشرع العفو عنه ولا مانع من الالتزام بالتخصيص في عموم ما دل على العفو في كل مورد ثبت المؤاخذة والعقاب فلا تنافي بين ما دل على المؤاخذة وما دل على العفو بذلك تخرج عن مؤنة البحث عن وحدة العقوبة وتعددها او الداخل بين عقوبة المعصية وعقوبة العزم عليها في مرآة العاصي واما رواية الحميري فهي واكتفاء منافية لاخبار المؤاخذة للجمع المذكور بينها وبين اخبار العفو الا انها لا تعبر بها في مقابل الادلة الاربعة المذكورة فتخصص ارادة المعصية فيجب بسخطي بها الذم والعقاب الا ان الله تفضل من على عباده بالعفو عنها وعن غيرها احد عوى الاتفاق على ذلك الا ان فيه اشكال من وجهين احدهما ان الحسن والقبح العقليين وكذا الحكم الشرعي محلهما الفعل الاختياري الصادر من الفاعل المختار عن اختيار فما لا يكون من سنخ الافعال وكان ولم يكن باختيار المكلف لا يتصف بشيء منهما ولا يتعلق به الحكم الشرعي والارادة على ما صرح به المحققون منهم فضل المحققين الطوسي في محكي التجريد هي العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع وهي من الكيفيات النفسانية كالحب والبغض والفرح والهم ونحوها لا من الافعال الاختيارية فكيف يتصف بالقبح ويتعلق بها الحرمة وما هو الاكقبيح سواد الوجه ويخجل به فلا بد من طرح الادلة الدالة على حرمتها او قابلها نظرا الى مخالفتها لما اتفق عليه العدلية من عدم الاتصاف بالمدح والذم والوجوب والحرمة الا الفعل الاختياري نعم لو قلنا بان الارادة فعل القلب كما عليه ظاهر المحقق وجملة من الفقهاء حيث فسروا البغي بفعل القلب ثم ما ذهب اليه الا اثر خلاف المحقق الذي عليه هلم جرا لعل كلام الفقهاء ينظر الى ما اعتبروه في العبادات من الاخطار وهو مسلم اذ لا شبهة في انتفاء حضور صورة العلم وبنيته والاخلاص في الذهن عند الاشتغال بعمل قلبي يفعل بالقلب واما القصد والعزم والارادة التي كلامنا فيها ليست من الافعال القلبية وكيف كان فالاشكال انما يجري على ما هو المختار في معنى الارادة وهو مختار المحققين من كونها العلم بالمصلحة او اعتقاد النفع **فان قلت** مجرد الاعتقاد بالنفع لا يكفي في صدور الفعل بل لا بد مع ذلك من بعث الجوارح وتحريكها الى ما هو المقصود والمراد وهذا البعث هو الارادة والعزم وهو من الافعال القلبية لا من الكيفيات النفسانية كالعلم **قلت** اذا اعتقد الفاعل المختار نفعا في فعل فبهذا الاعتقاد يبعث الجوارح الى ايجاد ذلك الفعل ولا يفصل بين الامرين عدى الاعتقاد والابعاث واسطر نسميه بالعزم والارادة وهذا معنى كون الاعضاء مسخرات للنفس وقد مر في بعض الكلام المناسب للمقام في اعتبار قصد العنوان في صحة الواجب **وثانيهما** ان قصد المعصية ليس الا الجهة المقتضية التي قد عرفت انها لا تؤثر شيئا ما لا تستتبع عقابا اذ لا يجدي القصد الى شيء سوى جهته المقتضية الى ذلك الشيء فلا بد بذلك حال القصد عن حال سائر المقدمات فلا بد اما من الالتزام بحرمة مقدمة الحرام مطلقا او الالتزام بعدم حرمة القصد بما هو قصد وعوى ان في القصد الى المعصية جهة مقبحة تفتقر كشف عنها الشارع كسائر المحرمات الشرعية التعبدية التي لا يدرك قبحها العقل الا بعد خطاب الشارع هذا ما يحتمل ان يقطع على خلافه فلا مانع عن حرمة العزم نفسيا ثابتا بالشرع مكابرة واضحة نعم في مثل المغرس للخمر والمشي لسعاية المؤمن او نحو ذلك من العناوين الخاصة يمكن الالتزام بذلك لكون القصد الى الشيء ليس كذلك اذ القصد الى الشيء ليس فيه جهة اخرى غير كونه مقدمة لحصول المقصود فالاشكال المذكور بعد تسليم كون العزم من الافعال كما من الكيفيات مما لا محيد عنه هذا ويمكن ان يجاب عن الاشكال الاول بان مرجع تحريم العزم على المعصية الى وجوب عدم العزم وايجاد الصارف ولو بالتامل في سوء العاقبة والمفاسد المترتبة على معصية المولى وهو فعل يمكن تحصيل العلم بالمعارف الواجبة فكما ان الامر بها يرجع الى الامر بالنظر وسائر المقدمات الاختيارية لكون المعرفة نفسها المعصية بعد تسليم كونه من الكيفيات لا من الافعال يرجع الى الامر بالاعدام بمجاهدة النفس والتفكر في سوء العاقبة فلا ضرورة باعثة على رفع اليد عما ثبت بفتوى من حرمة العزم وعن الشافي بان العزم على الفعل كشرب الخمر مثلا وان لم يكن فيه جهة مقبحة سوى قبح المقدمة كشربها لكن العزم على عنوان معصية المولى ومخالفة امره عنادا واستكبارا توهين لشان المولى ومعاداة واضحة معه وهو قبيح على درجة القبح العقلي فالعزم على شرب الخمر لكان لغلبة الهوى وشهوة النفس فليس

(هامش)

عما اشار اليه على وجه مقبحة في المقدمة الى الكيفيات النفسانية وليست من قبيل الافعال القلبية كما توهم
وهل ما ذكرنا من ان العزم ليس بمحرم لكونه مقدمة محضة او لان النهي عن المقدمة انما يتبع ذي المقدمة في صورة التوصلية دون ما لو كانت عبادية فيه نظر
اعني عن ان المعصية هو العزم على المعصية لا شرب الخمر والزنا وقاتل هذا المعنى قائل بان المعصية هو العزم على العصيان لا شرب الخمر
الاولى اعني عن ان المعصية هو العزم على المعصية لا شرب الخمر والزنا وقاتل هذا المعنى قائل بان المعصية هو العزم على العصيان لا شرب الخمر
وان كان هو ايضا كذلك لكن كلامنا في الاول
من ان كلا منهما (منهما)

حملها على الوجه الثاني فان اراد وامن دعوى فيح ارادة المعصية والعزم عليها عقلا هو العزم على الوجه الثاني فسلم ولا اشكال لانه مشتمل على جهة مقبحة بنفسه غير كونه مقدمة لفعل الحرام وان اراد وا قبحها على الوجه الاول فهو غير مسلم اذ لا يجد فيه سوى جهة المقدمة التي لا تستبع قبحا ولا حسنا وظواهر الادلة لا بد من حملها على الوجه الثاني صونا للقواعد العقلية عن الانخرام فتدبر

واما الثالث وهو ايجاد مقدمة الحرام الصادر من الغير وبقال له الاعانة على الاثم فقد نطابق النص والفتوى على حرمتها بل ادعي عليه الاجماع جماعة من الاصحاب قال الله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان والنهي ظاهر في التحريم وقال النبي ص من اعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيمة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله وعن الصادق ع من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج عن الاسلام وقال اذا كان يوم القيمة نادى منادي من ابر الظلمة ابن اعوان الظلمة ابن اشباه الظلمة فيجمعون في نابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وعن النبي ص من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعله الله حية طولها سبعون الف ذراع فيسلط الله عليه في قبره فيلسعه كلما رجعت عاد كذلك الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بحرمة الاعانة على الاثم وترتب العقاب عليه بل هو مما يستقل به العقل فلا اشكال في حرمتها انما الاشكال في صدق موضوع الاعانة وانه هل يتحقق بايجاد المقدمة ولو لم يقصد الاعانة عليه في الاثم مقام بعبر بنية قصد الاعانة كذلك او يفصل المقام فقد يتحقق بان يقصد ذلك وقد يتوقف عليه كما لا يخفى والاكرام وسائر العناوين الثانوية الموقوف قصدها في الخارج في بعض الموارد دون بعض وجوه واقوال منها اعتبار ترتب الحرام وحصوله في الخارج فلو لم يتحقق فلا يصدق الاعانة على الاثم على ايجاد مقدمة صدرت المعصية عن الغير ولو قصد الفاعل بفعل المقدمة الاعانة وتحقق الحال في المقال يستدعي بسطا لا يليق بالمقام الا ان التفصيل المذكور اوجه الوجوه والاقوال في المسئلة والله العالم وهو الهادي الى سواء السبيل

بدعة هل الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده ام لا وهذه مسئلة غامضة معركة للاراء بين اعاظم العلماء اما فوائد هذه المسئلة وتشعباتها فموضوع هذه المسئلة وموضوع المسئلة السابقة اما عموم مطلق او بينه وذلك لان النزاع في هذه المسئلة ان كان في ان ترك الضد هل يجب مقدمة لفعل الضد الاخر ام لا فهي اخص من المسئلة السابقة وشعبة من شعبها كما هو واضح وح لا يبقى لافراد البحث عنها من نكتة وهي على ما قيل ظهور اختصاص البحث في المسئلة السابقة بالمقدمة الوجودية وعدم اندراج ترك الضد فيها فيتاتى عليه جميع ما فيها من الفوائد المهمة التي لا يترتب شئ منها على المقدمات الوجودية بل يمكن ان يكون البحث عن المقدمات الوجودية توطئة لذكر هذه المسئلة لما عرفت هناك من عدم ثمرة معتدبها لتلك المسئلة سوى حرمة الضد من باب المقدمة وبضعف يمنع الظهور كيف وقد صرحوا هناك بان من المقدمات عدم المانع مع ان دعوى الظهور في الاحكام الثابتة بالادلة العقلية ونوهم الاختصاص بعض دون بعض كما ترى بل النكتة بناء على كون هذا النزاع في وجوب ترك الضد من باب المقدمة غرض كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد فافرد لها بالبحث طلبا للتوضيح الحال فالبحث عنها صغروي بعد الفراغ عن الكبرى اعني وجوب المقدمة وعلى هذا يكون النزاع هنا مخصوصا بالمتبين هناك لان الناهين بعد انكارهم كلية الكبرى لا فائدة لهم في تشخيص الصغرى الا بعد التنزل والمماشاة فهذه المسئلة اخص من المسئلة السابقة من حيث الموضوع وان كان النزاع هنا في ان الامر بالشئ هل هو عين النهي عن ضده او يستلزمه كان موضوع هذه المسئلة مباينا للمسئلة السابقة لان البحث فيهما مختلفة وكيف كان فالنسبة بينهما تنقلب هو العموم من وجه على الوجهين لامكان القول بالثبوت فيهما وامكان التفكيك بالاثبات هناك والنفي هنا او بالعكس ثم ان هذه المسئلة هل هي فقهية او اصولية وعلى الاخير هل هي من المبادي او من المسائل اشكال والتحقيق ان ذلك مختلف باختلاف جهة البحث وعنوان المبحوث عنه فان كيفية البحث عن مسئلتنا هذه يتصور على وجوه **احدها** ان يجعل عنوان البحث هل ضد الواجب حرام او لا **ثانيها** ان وجوب الشئ هل يستلزم حرمة ضده او لا **ثالثها** ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده او لا **فعلى الاول** تكون المسئلة فقهية بمقتضى الميزان الذي ذكروه للفرق بين العلوم من ان مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه الذاتية لان الضد فعل المكلف والحرمة من عوارض الذاتية وموضوع علم الفقه هو افعال المكلفين فالبحث عن حرمة الضد ووجوب المقدمة وغيرهما من افعال المكلفين من المسائل الفقهية لكنهم اتفقوا على عدها هنا في الاصول وقد اعتذرنا عن ذلك في المسئلة السابقة بان محط نظرهم في ابحث عن وجوب المقدمة وحرمة الضد انما هو الجهة الثانية والثالثة فلهذا ذكروها في الاصول دون الجهة الاولى ولكن الذي يخطر بالبال في الحال ان وجوب المقدمة وحرمة الضد من القواعد العامة الفقهية الكلية وقد جرت عادتهم واستقرت سيرتهم على عد البحث عن القواعد الكلية في الكتب الفقهية المعدة لبيان الاحكام الجزئية الفقهية المعلوم كونها كذلك بل ينكرون فروعها ويستدلون عليها باصولها اجمالا فلا مانع من جعل

هذه

فوائد الاول من المقاصد الخمسة
عد البحث عن مقدمة الحرام من المسائل الاصولية
فوائد المسئلة هل هي فقهية او اصولية

هذه المسئلة والمسئلة السابقة ويتلوهما من المباحث الآتية من المسائل الفقهية لنظر الى الجهة التي اشرنا اليها ويمكن ان يكون وجه اتيانها وامكان بالقياس انفسها مدا لبل للادلة التي هي موضوع علم الاصول الا انها بالقياس الى الفروع الخ بة المستمرة تخلها نفعة من المبادي فاشبهت بالادلة فرعيت الجهة الاخيرة فبحث عنها في علم الاصول المعد للبحث عن ادلة الفقه ومبادئه ولذلك دونوا فيه نبذا من مسائل الكلام ومسائل النحو واللغة والميزان وكلما يتوقف عليه علم الفقه من اي علم كان ونحوها بالمبادي اي مبادي الفقه ولقد اجادوا في المعالم حيث سماها مسائل الاصول مسامحة واحدا وجعلها من المعدات لعلم الفقه

واما على الثاني وهو ان يعبر عن عنوان البحث بان وجوب الشئ هل يستلزم حرمة ضده الخاص او ينافي من المبادي الاحكامية لكن يتخيل كونها من المبادي اشكال لان المبادي قسمان **احدهما** ما هو معدود من اجزاء العلم وهو الادلة المستدل بها على مسائل العلم اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات الشخصية وتحديد موضوعاتها وتشخيص بعض مصاديق الموضوع **وثانيهما** طائفة من المطالب يذكرها امام الشرع في العلم ليتوقف تحصيل ذلك العلم عليه ولكونها سببا لزيادة البصيرة فيه كتعريف العلم وبيان فائدته وشرفه وتعريف الموضوع وبيان اجزائه وجزئياته وهذه المسئلة ليست من مبادي الاصول بكل المعنيين اما بالمعنى الاول فواضح اذ ليست هي مما يستدل بها على مسائل الاصول الباحثة عن احوال الادلة وكذا سائر المبادي الاحكامية فان وجوب المقدمة وحرمة الضد افادة الامر الاجزاء وما اشبهها الا مسائل لها مسائل الاصول التي هي عوارض الادلة لا نفسها بظهر عدم كونها مبادي للاصول بالمعنى الثاني ايضا ضرورة عدم كونها موقوفا عليه ولا سببا لزيادة البصيرة وكذا الكلام في المبادي اللغوية فانها بالنسبة الى علم الاصول ومسائله ايضا غير محتاج اليها نعم هي مبادي للفقه لتوقفه على معرفتها ومعرفة المبادي اللغوية فانما تستدل في خلال مسائلها فيقال هذا واجب لكونه مقدمة للواجب او حرام لان الامر يقتضي النهي عن الضد وكذا المباحث اللغوية فانها تما يتوقف عليه الاستدلال بالادلة اللفظية نعم قد يقال ان الملازمة بين الواجب وحرمة الضد ترجع الى حكم العقل بالملازمة وحكم العقل موضوع لعلم الاصول فهذه المسئلة من المبادي المتصديقية لعلم الاصول فما قيل من ان هذه المسئلة ونحوها من الاستلزامات داخلة في المسائل الاصولية لانها باحثة عن احوال الدليل وهو العقل ضعيف جدا لان البحث عن حجية حكم العقل بحث عن احوال الدليل واما البحث عن ثبوت الحكم العقلي وعدمه فليس كذلك بل هو من المبادي ومثله والضعف ما قيل من ان البحث عن الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وحدودها وبيان اقسامها بحث عن مدلول الدليل والبحث عن مدلول الدليل بحث عن الدليل لان البحث عن احوال الدليل اللفظي هو البحث عن الدلالة بناء على كون الموضوع هو نفس الالفاظ على ما سبق في مقدمة الواجب وذا البحث عن المدلول وشتان ما بينهما

واما على الثالث وهو ان يكون حيثية البحث عنوان دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده وعدمه فهي من مسائل الاصول لكن موضوع علم الاصول هو الفاظ الكتاب والسنة دون مدلولهما لان الدلالة من صفات اللفظ فتكون من عوارضه الذاتية فان قلنا ان موضوع علم الاصول هي الفاظ الكتاب والسنة دون معانيها لكونها عين الاحكام العارضة لافعال المكلفين التي هي موضوع لعلم الفقه كان جميع مباحث الالفاظ حتى ما ذكر منها في المبادي من المسائل الاصولية نعم بناء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض الذاتي ما يعرض الشئ لذاته او لجزئه الاخص او لامر مساو وان ما يعرضه لجزئه الاعم او لامر مباين لم يندرجا في مسائل الاصول لان الدلالة انما تعرض الالفاظ الكتاب والسنة باعتبار جزئه الاعم وهو مطلق اللفظ فليس البحث عنها بحثا عن عوارضها الذاتية الا نادرا خلافا للمحقق الذي اخترناه وفاقا للاكثر من ان عوارض الشئ لجزئه الاعم داخلة في العوارض الذاتية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه في المقدمة الاولى من مقدمات الكتاب فالحاصل ان كون مباحث الالفاظ من مسائل علم الاصول مبني على امرين **احدهما** ان يكون موضوع علم الاصول الفاظ الكتاب والسنة دون المعاني **والثاني** ان يكون عارضا الشئ لجزئه الاعم من العوارض الذاتية لا فرق في احد الامرين بين ان تكون من المبادي وبين ان لا فرق في ذلك بين بحث المشتق والمشترك والحقيقة والمجاز وباب الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وسائر مباحث الالفاظ وكيف كان فتحقيق الكلام في هذه المسئلة يستدعي تمهيد مقدمات **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع من جهات شتى عدة مفردات عنوان البحث واجزاء القضية المبحوث عنها من الامر والشئ والاقتضاء والنهي والضد فالكلام في المقام يقع في امور **الاول** في المراد من الامر حيث انه وسيع والتحقيق وكذا طلق جماعة وفاقا لمعالم الاكثر الامر المقتضي للنهي وكذا الضد المنهي الا ان المحكي عن جماعة من المتاخرين منهم الشهيد في التمهيد والفاضل التوني في الوافية

والمحقق

والتحقيق الغرر في القوانين تخصيص النزاع بما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا فقالوا ان النزاع في ان الامر المضيق هل يقتضي النهي عن ضده الموسع ام لا واما اذا كان الواجب موسعا فهو خارج عن محط انظارهم في المسئلة لان اضداد الواجب الموسع غير محرمة اتفاقا وكذا اذا كان الضد ايضا مضيقا فانه ايضا خارج عن محل النزاع اذ الحكم حينئذ التخيير فلا يقتضي شئ منهما من الاخر هذا اذا كانا متساويين في الاهمية فلو كان احد المضيقين اهم من الاخر فقد يقال ان المستفاد من دليل الاهم هو التضييق فيما دل على وجوب الاخر لان غرض الشارع بتقديم احد الواجبين المتزاحمين على الاخر يوجب خروجه عن عموم دليله فيكون الاهم سليما عن المزاحم فلا يندرج محل البحث عن تزاحم الواجبين بل يكون مثاله الاهم مستندا الى عدم كونه مامورا به الى اقتضاء الامر بالاهم النهي عنه ويضعف بان اهمية احد الواجبين المتزاحمين من الاخر غير راجعة الى ارتكاب التخصيص في دليل غير الاهم بل الى المرجح مع بقاء الامر بغير الاهم بحاله فيكون حاله كحال المزاحم المضيق والموسع من حيث قابليته الزمان لكل منهما نظرا الى اطلاق دليله مع وجوب تقديم الاخر كيف ولو كان نفس احد الواجبين وترجح على الاخر يوجب الامتثال سببا لخروج الاخر عن عموم دليله لكان المضيق في احدهما ايضا دليلا على خروج الموسع في زمان المضيق عن عموم دليله وينبغي الالتزام بالتخصيص في المضيق والموسع ايضا وبطلانه ضروري ولم يقل به احد ومنجلي انشاء الله مزيد بيان لذلك في بيان ثمرة المسئلة وكيف كان فالذي دعاهم الى تخصيص العنوان بالامر المضيق والضد الموسع امور **الاول** اختصاص ثمرة الخلاف بذلك لان الامر الموسع لا يقتضي في ضده مطلقا بالاتفاق وكذا لو كان مضيقا فمع اختصاص الثمرة بالصورة المخصوصة لا وجه لتعميم البحث الى غيرها **الثاني** ان الامر الموسع ما لم يضيق وقته لا يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك والا فلا معنى لكونه موسعا ومع عدم اقتضاء النهي عن ضده العام فكيف يعقل اقتضاء النهي عن ضده الخاص قال الفاضل النراقي ومن قال بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة اذ لا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب فالعموم وغيرها من اضداد الصلوة قبل فعل الصلوة **الثالث** ان الظاهر من الامر والنهي المشتمل عليها عنوان البحث في كلامهم انما هو الالتزام بكل من الفعل والترك على سبيل التضييق كما ان الظاهر منهما هو التعيين دون التخيير والاطلاق دون المشروط وذلك يقتضي اختصاص البحث بالصورة المذكورة كما لا يخفى ومن الكل نظر اما **الاول** فيه **اولا** ان اختصاص الثمرة بالصورة المذكورة لا يقتضي تخصيص محل النزاع بها اذ يكفي في صحة النزاع ترتب الثمرة على جزئي من جزئيات كثير من المسائل المتنازع فيها كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص محل النزاع بذلك مع اطلاق كلماتهم وعموم ادلة الطرفين **وثانيا** ان اختصاص الثمرة بالصورة المذكورة ممنوع كان ترك الضد من مقدمات المامور به لو كان موسعا فتشمله ادلة وجوب المقدمة ويترتب عليه الثمرات المذكورة لوجوب المقدمة مع غاية الامر عدم ترتب الثمرة المعروفة وهو فساد الضد ولو كان عبارة عن الامر الموسع وهو غير ضائر بعد عموم العنوان وترتب ثمرات اخر **واما الثاني** فلانا نريد بعد اقتضاء الامر الموسع النهي عن ضده العام فضلا عن الخاص عدم اقتضائه على وجه التعيين كما يقتضيه الامر المضيق فهو مسلم لكنه لا يقتضي اخراجه عن محل النزاع لان اقتضاء الامر النهي عن الضد عقلا لا يقبل التخصيص بمورد دون مورد غاية الامر اختلافهما في النهي حسب اختلاف الامر ضيقا وتوسعة تعيينا وتخييرا وهذا مثل ما عرفت في وجوب المقدمة من انها تابع لوجوب ذيها من الجهات المشار اليها فالامر الموسع ايضا يقتضي النهي عن ضده العام والخاص على حسب ما مر وكذا لا زمان يتعلق النهي التخييري بالضدين لوحظ اجزاء الوقت في التعيين او لوحظ مجموعه فان لوحظ اجزاء الوقت كان الامر تخييريا وهو يقتضي النهي التخييري لا التعييني حتى يحرم تركه مطلقا ولو الى بدل وان لوحظ مجموع الوقت كان بمنزلة المضيق فيحرم ضده المنافي للامتثال في مجموعه لا المنافي للامتثال في بعض اجزائه وان اريد منه عدم اقتضائه مطلقا لا على وجه التعيين فكذا على وجه التخيير فهو مع هذه خلاصة ما ذكره بعض المحققين في رد الوجه الثاني مع زيادة وتوضيح وفيه نظر يعرف **واما الثالث** فقد اجيب عنه باختصاص الظهور المذكور على فرض تسليمه بالاوامر الواقعة في الكتاب والسنة دون الاوامر الواقعة في كلمات الاصحاب لكن المحقق في الجواب منع الظهور مطلقا لان ظاهر الامر عند المضيق لكونه راجعا الى عنوان الوقت الخاص واطلاق الامر يفيد عكس التعيين والتخيير فان مقتضى الاطلاق التعيين حسبما مر في الابحاث السابقة مراده انا نريد بالمضيق الوقت المقابل للموسع وانا نريد به مطلق الفوري ولو لم يكن مضيقا اصطلاحيا كما هو الظاهر من خص الامر في المقام بالمضيق فاطلاق الامر يفيد فرض بعد الفور على ما تقرر في محله من وضعه لطلب الماهية من غير ملاحظة قيد اخر والحاصل ان لفظ الامر كصيغه حيثما وضع ليس بظاهر في

الامر الفورى وكما فى المضيق المصطلح فلا وجه لتخصيص محل الكلام هنا فى الامر المضيق هذا ولكن الذى يقتضيه التحقيق بناء على النظر الدقيق ان ما ذهب اليه الجماعة هو الحق الحقيق بل هو الظاهر من عنوان المسئلة لان الضد على تقدير وجوده هو المانع والمعاند وهو مما لا يتصور فى الواجب الموسع اذ المامور به فى الواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا هو مسمى الصلوة فى المدة المضروبة وهو حاصل بايتها الطبيعة فى جزء من اجزاء تلك المدة والاشتغال بالاكل والشرب والنوم وغيرها من الاضداد فى جزء من اجزاء الزمان المضروب بكلها فى الطبيعة المامور بها لامكان الاتيان بها فى جزء اخر من اجزاء تلك المدة وهكذا الى ان ينقضى الوقت بحيث لا يبقى منه الا مقدار اداء الفريضة فيتعين حينئذ فعل الصلوة لان الاشتغال بها فى ذلك الوقت يمنع عن حصول مسمى الفريضة وهو مما يجب تركه من باب المقدمة وبعبارة اخرى ان المامور به فى الواجب الموسع انما هى الطبيعة المطلقة وهو مسمى الصلوة مثلا فى المدة المضروبة لا بعنوانه شئ مما لم ينقض لان النقض والشئ انما يتبينان فى الاشياء باعتبار توارد هما على محل واحد فنهى من مصداق الموجودات الخارجية دون الطبائع الكلية الغير الملحوظ فيها خصوصية الافراد والموارد واما افرادها الخارجية الواقعة فى اجزاء ذلك الزمان فهى وان كان لها امتداد فى الخارج الا انها ليست بما مور بها قطعا والحاصل ان الامر بالصلوة من الظهر الى المغرب مثلا متعلق بالطبيعة وهو مسمى الصلوة والاكل والشرب مثلا لا بانفسها لم ينقض فكيف يجوز ان قيل ذلك من جهة المقدمية او من جهة التعبد او من جهة الاستلزام او غير ذلك مما هو نظر القائل بالاقتضاء نعم لو قلنا فى الواجب الموسع بالتخيير الشرعى فى اجزاء الزمان امكن الالتزام بذلك لان الامر حينئذ اوامر عديدة بعدد اجزاء الزمان فيكون الفعل فى كل جزء من اجزاء الزمان ماموربه بامر خاص على وجه التخيير والاشتغال بفعل اخر بنا فى امتثال ذلك الامر وبعاند فيقتضى الامر فى كل زمان النهى التخييرى عن ضده فى ذلك الزمان لا اثر خلاف التحقيق بل المامور به فى الواجب الموسع هى الطبيعة دون الافراد على وجه التخيير فان التخيير فى اجزاء الزمان عقلى لا شرعى بان يحمل الامر به بملاحظة اوسعية الوقت الى اوامر عديدة بعدد اجزاء الزمان شرعا ولذلك فالجماعة ولعله الاكثر بوجوب تاخير التيمم على ذوى الاعذار الى ان ينقضى الوقت فان مبناه على ما ذكرنا من عدم الانحلال اذ بعد ما كان المامور به هى الطبيعة لم يتحقق العذر فى اول وقت مثلا بالنسبة الى ما هو المامور به هو المسمى كما ان مبنى جواز التعجيل وعدم وجوب التاخير هو دعوى الانحلال الى اوامر متعددة شرعا لان المكلف فى كل جزء بلاحظ حاله فى ذلك الجزء من حيث هو فيكون فى ذوى الاعذار وعدمه فاذا كان فى اول الوقت فاقدا للماء او مضطرا باستعماله ونهوبا بالنسبة الى الامر الذى يتعلق بهذا الزمان على وجه التخيير يدخل فى ذوى الاعذار فيباح له التيمم والجبيرة ولو كان واجبا الى زوال العذر فى اخر الوقت بل ولو كان قاطعا وهذا من شواهد فساد هذا المذهب ان الظاهر انه لا يقول باحد مع القطع والحاصل ان المكلف لو كان مامورا بالطهور والصلوة فى كل جزء من اجزاء الزمان شرعا ولو تخييرا رفع عنه عن استعمال الماء فى زمان يباح له التيمم او الجبيرة فاذا تيمم وصلى صح صلوته واجزء وان ارتفع عنه العذر بعد ذلك كما ترى فى ذلك الحين كان مامورا بالصلوة مع الطهارة او بدلها والامر الشرعى يقتضى الاجزاء بخلاف ما لو قلنا بان المامور به هو المسمى فى المدة المضروبة فلا امر بالطهور والصلوة الا فى مجموع الوقت فبلاحظ العذر بالقياس اليه هذا مع ان القول بالتخيير الشرعى الموسع مخدوش بالوجدان الموقنة اما عن الموقتة منه كصلوة الزوال مثلا فلا وجه لدعوى الانحلال فيه بل الظاهر انه لم يقل فيها احد بالتخيير الشرعى ثم لو سلمنا واغضينا عن ذلك كله **فنقول** ان عنوان البحث بحسب القواعد اللفظية يقتضى الاختصاص بالامر المضيق لا بظهوره الامر فيه كما قيل بل لان لفظ النهى المشتمل عليه العنوان ظاهر فى التعيينى ولا يستفهم ذلك مع اطلاق الامر لان الامر التخييرى لا يعقل ان يكون مقتضيا للنهى التعيينى فبعد مراعاة ظهور لفظ النهى الموجود فى العنوان فى التعيينى ابتداء من فى البحث عن ظهوره او من تخصيص الامر بالمضيق والثانى واضح بمقتضى القواعد اللفظية بملاحظة التعارض الظاهر ان فى كلام واحد اما لان الثانى قرينة صارفة عن ظهور الاول كما فى اسد يرمى على احد الوجهين او لان ظهور النهى فى التعيينى اقوى من اطلاق لفظ الامر الاعم من المضيق والموسع اذ الظهور فى التعيينى قيل انه مستند الى الانصراف الناشى من الكثرة وقيل ثالثة مستند الى الاطلاق كما هو الحق حسبما بيناه فى الابحاث الماضية فعلى الاولين لا اشكال فى كونه اقوى من اطلاق الامر لان ظهور الوضع او الانصراف مقدم على الظهور الاطلاقى وعلى الاخير ندعى ان الاطلاق الفاضى بالتعيين اقوى من الاطلاق الفاضى بالتوسعة فنقول **والحاصل** ان العنوان بحسب القواعد اللفظية يقتضى اختصاص النزاع بما اذا كان الواجب مما لا يجوز تركه ولا تاخيره لان ما يجوز تاخيره بحسب ان يكون مقتضيا للنهى التعيينى المستلزم للفور والتقديم

هذا

هذا باعتبار عنوان البحث واما باعتبار الادلة والمناط ففيه كلام بانى انشاء الله واما باعتبار الثمرة فقد اعرف كل من جعل محل النزاع اعم من المبنى بعد ترتب الثمرة على اقتضاء الامر الموسع واما اختيار التعميم نظرا الى ان اختصاص الثمرة ببعض الفروع لا يقتضى اخراج ما عداه عن العنوان وقد مر قبل كما اومأنا اليه بترتب الثمرة على الامر الموسع ايضا وهو جميع ثمرات مقدمة الواجب عدا ثمرة فساد الضد وكفى بما عداها ثمرة ولا باس بناء على صحة تلك الثمرات وترتبها على مقدمة الواجب الموسع والتخييرى ايضا وقد عرفت ما فى الاقوال من المناقشات فى مقدمة الواجب والثانى يحتاج الى التامل هذا هو الكلام فى المبنى والموسع واما اقسام الواجب من المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى فقد مر حيث واحد بدخولها فى محل النزاع كل امر بحسبه والتحقيق ان ظاهر عنوان المسئلة عدا التعميم لان لفظ الامر ظاهر فى المطلق العينى التعيينى النفسى فيخرج المشروط والغيرى والكفائى والتخييرى واما باعتبار الثمرة والمناط فالغيرى لا اشكال فى دخوله واما المشروط فهو مبنى على امرين احدهما ان يقيد الضد بحال وجود شئ يتوقف حصول الواجب على عدمه وان لم يكن ضدا مصطلحا للواجب حتى يتناول مثل الماء الموقوف عليه الطهارة قبل الوقت وثانيهما وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل وجوبه بها اما بالالتزام بالوجوب المعلق او باحد الوجوه المذكورة فى مقدمة الواجب فيكون الامر بالشئ المستقبل كصلوة الظهر مثلا مقتضيا للنهى عن ضده كازالة الماء قبل الظهر واما الكفائى فان تعين على المكلف بالعرض فلا اشكال فى دخوله فى محل النزاع لصيرورته بعينها بالعرض كالواجب العينى بعد وجود من قام به او علم بعد مبادرته بالامتثال فهو داخل فى محل النزاع قطعا اذ لا فرق بين العينى بالذات وبالعرض وان علم بوجود من قام به الكفاية وبمبادرته بالامتثال فلا اشكال فى خروجه عن البحث لجواز تركه فيكف يكون ضده حراما واما لو شك فى ذلك ففى الحاقه بالصورة الاولى او الثانية وجهان مبنيان على وجوب المبادرة فى حال الشك وعدمه وقد مر عن شيخنا العلامة قدس سره الوجوب اذا لم يعلم ولم يظن بقيام الغير ولعله لاصالة عدم قيام الغير المسقط للتكليف وان خبر بان وجوب المبادرة اليه ليس حكما شرعيا مترتبا على عدم القيام بل هو حكم عقلى ناش من وجوب المبادرة عند الشك فى بقاء الوقت فلو علم بالعقاب لم يجب عليه الاقدام ودعوى عدم وجوب الاقدام عند الشك فى بقاء الوقت مستندا الى استصحاب الوقت والا كان المبادرة واجبة مدفوعة ايضا بما ذكرنا من ان وجوب الاقدام عند المبنى وعدم وجوبه عند التعدد حكمان عقليان ناشيان من وجوب الامتثال وحرمة المخالفة العقليين والحاصل ان الحكم الشرعى هو الوجوب لا وجوب الامتثال بعد الوجوب فاترك حكم عقلى لا يترتب على الاصول الموضوعية الحاكمة على اصل البراءة عند الشك فى وجود سبب العقاب وملخص الكلام ان نفيه اصالة عدم قيام الغير وجوب الاقدام عند الشك فى قيام الغير ونفيه اصالة البراءة عدا الوجوب فيرجع البحث الى ان الاصل الموضوعى المذكور اعنى اصالة عدم قيام الغير هل هو حجة فى المقام حتى يكون حاكما على اصالة البراءة ام لا فمن قال بالوجوب تمسك به وهو فى محله لو لم يطرأ عليه ما سنح لنا من المناقشة واما الامر التخييرى فان ترتب عليه ثمرة فهو ايضا داخل فى محل النزاع لان مناط الاشكال فى العينى يوجب اطراد الحكم الى التخييرى من غير فرق بينهما الا فى تخييرى كالامر الذى اقتضاه ولا عبرة بظهور العنوان فى التعيينى بعد عموم الادلة فيقتضى الامر التخييرى النهى عن ضده تخييرا والتخيير الملحوظ فى النهى على حسب التخيير الملحوظ فى الامر فهو مخير بين تركه ضدا احدا فراد الواجب المخير وفعل الواجب الاخر فالمكلف بالخصال مثلا مخير بين ترك ضد العتق وفعل الصوم او الاطعام وقيل انه مخير بين ترك ضد العتق وترك ضد الصوم كالمسافر لا بين ترك ضد العتق وفعل الصوم ويضعف بان ترك الاضداد جميعا لا ينهض بغرض الامر فيكف عن ترك احدها والتواء التخيير وكذا الحرام ما يكفى فيه الامتثال فى ضمن احد الافراد والتخيير الذى توهمه القائل ليس كذلك مع ان النهى التخييرى المتولد من الامر التخييرى لا بد ان يكون مثل الامر من جميع الوجوه الا فى الاصلية والفرعية فالذى هو بدل الامر فهو بدل للنهى ايضا بدل كل شئ هو بدل الامر الذى اقتضاه لا شئ اخر فكيف يكون بدل الامر بالعتق هو الصوم وبدل النهى الذى تعلق بضده هو ترك ضد الصوم ثم ان التخيير اذا كان بين ضدين كان فعل كل منهما وتركه مطلوبا اما الفعل فلانه احد افراد الواجب المخير واما الترك فلانه مقدمة لفعل الفرد الاخر فيشكل الامر بان فى تخيير بين الضدين هو تساوى فعل كل منهما مع تركه فيكون مرجعه الى الاباحة وعن صاحب الفصول دفعه على اصله بان الترك المامور به مقدمة ليس هو مطلق الترك بل الترك المتوصل به الى فعل الضد الاخر فالتساوى انما هو بين فعل كل من الضدين مع ترك المتوصل به الى فعل الاخر دون ترك المطلق والاباحة انما تساوى فعله وترك المطلقان فيقتضى فان وهو كلام عار عن التحصيل اذ الضدان ان كان لهما اثر شرعى فدفع الاشكال لا يتوقف على الالتزام باصل فاسد اى المقدمة الموصلة ضرورة امتيازها عن المباح بما ذكره من غير حاجة الى تقييد الترك بخصوص الوصل

لان التخيير انما هو بين فعل كل منهما وتركه الى بدل مع قطع النظر عن كونه موصلا اليه بل على القول ببطلان الرابطة لا يجب فى المباح عليهما وانكان لهما ثالث لم ينفع القول بالمقدمة الموصلة اذا لاشتمال الفرض المذكور على ما لا نزاع فى تركه وطلب كل من الفعل والترك وان تخير الفوضى لكونه مختصا بالحاصل كطلب المتضيقين لمعدة خلو المكلف عنهما وكذا عن الفعل والترك الموصل مما لا ثالث لهما ويجرى تقييد الترك بالموصل مع كونه لازما لا ينفع فى تصحيح الطلب فانكان مغايرا للمباح وقد منا من اجاب عن الاشكال بان المباح ما لا يكون فى شئ من فعله وتركه مصلحة فاذا كان فى فعله مصلحة وفى تركه ايضا مصلحة خرج عن تعريف المباح وقد مر ما يكون ظهرا بهذا فساده اذ يستحيل ان يكون فى كل من وجود الشئ وعدمه مصلحة للزوم التناقض الا اذا كان الترك مصدقا للامر الوجوبى اخرا فمصلحة كما اذا كان فعل شئ لصانا المؤمن عن ترك احدانا الاخرفان فى كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان من جهتين مغايرتين الا ان طلبهما ايضا ولو تخيرا لغو بعد عدم خلو المكلف عنهما نعم اذا كان الفعل والترك احدهما عبادة جاز تعلق الامر الوجوبى والاستحبابى بهما معا على سبيل التخيير وبذلك رفعوا الاشكال عن العبادات المكروهة التى لا بد لها كالصلوة فى الادار المكروهة والصبا المكروهة واما التوسليان فلا معنى لتعلق الطلب الوجوبى او الاستحبابى بكل من الفعل والترك بملاحظة الجهتين للزوم العبث واللغوية فى اصل الطلب بخلاف التعبديين او الفعل المتعبد لامكان فرض خلو المكلف عن الفعل المتعبد والترك معا بان يفعل من غير قربة فيصح حينئذ طلب فعل التعبدى وتركه على وجه التخيير وجوبا او استحبابا كما هو مقرر فى محله هذا كله بالنسبة الى الامر الذى يقتضى النهى واما الضد المنهى عنه فخصه جماعة على ما حكى عنهم منهم المحقق القمى فى القوانين بالموسع وهو اصطلاحا ظاهر فى الواجب الموسع فيخرج ما عداه عن محل النزاع وكاد يرجع الاعتراض الثمرة المعروفة وهو فساد الضد على ما عدا الواجب وورد عليهم اولا بانا اخصصنا من الثمرة بالواجب لا يقتضى باختصاص النزاع بحسبما عرفت فى تقييد الامر بالمضيق وثانيا بظهور الثمرة فى فساد المعاملة الموافقة فى وقت الواجب المضيق اذا كانت ضدا له ومضادة له وفى خروجه اخذ الاجرة على الضد لانه من الاجود على المحرمات مع ان الثمرة المعروفة جارية فى المستحبات الوضوح بطلان المستحب المزاحم للواجب المضيق وان خالف فيه صاحب الموافية ويرد على الاولى بانها مبنية على كون النهى فى المعاملات مقتضيا للفساد مطلقا والمشهور عدم اقتضائه لذلك اذا كان لامر خارج عنها مقارنا معها كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب بل ادعى الاستاذ الاجماع عليه على ما حكى عنه واما الثانية فيضعفها بقطع النظر عن بحث كون حرمة اخذ الاجرة على المحرمات لا دليل عليها سوى حديث تحف العقول ونظر الاصحاب فى ذلك ليس الا الى شئ اخر وهو اشتراط القدرة على التسليم فى المعاوضات وانما هو مبنية على فقدان شرط القدرة اذ مع النهى عن الفعل ينتفى القدرة عليه لانه ممنوع عنه والمنع الشرعى كالمنع العقلى فيكون ما يؤخذ بازائه بلا عوض وهو سحت واكل للمال بالباطل ويدفعه ان العقد لو كان صحيحا اثر يرفع المنع الشرعى عن تسليم العمل لصيرورته راجحا عينا مثل الواجب الذى كان العمل المذكور ضدا له فيجتمع عليه واجبان عينيان لا يقدر على امتثالهما معا على وجه التخيير والقدرة المعتبرة فى صحة العقود اعم من القدرة المقارنة للعقد والحاصل بعده فلو فرض القدرة بعد العقد بسبب خارجى اخر غير نفس العقد كفى فى ذلك فى صحة العقد فكذا القدرة الحاصلة بنفس العقد والحاصل ان العقد بمقتضى العموم صحيح ولازم صحته انقلاب الحجر عن تسليم العمل الى القدرة وهذا يكفى فى خروج المعاملة عن السفهية الذى هو الداعى بجعل القدرة من شروط صحة العقد فليس اعتبار شرط القدرة لدليل تعبدى حتى يقتصر على القدرة السابقة او المقارنة بل لئلا يكون المعاملة سفهية ولان يكون قابلة للامر بالوفاء ومن الواضح حصول الشرطين بالقدرة الحادثة بعد العقد وبسببه نعم لو كان باطن العمل شرطا مستقلا للقدرة على التسليم كما يدل عليه حديث تحف العقول وظاهر فتاوى الاصحاب امكن القول بصحة الثمرة الثانية على اشكال وتامل ايضا فيما قلنا من ان العقد اذا كان سببا لزوال سبب الحرمة فلا وجه لحرمة الاجرة وانما هو فى مثل اجرة المغنية وعمل الصنم والاصنام ونحو ذلك مما هو محرم ذاتا ولا يزول عنوان المحرم عن عنوانه بسبب العقد الصحيح كما نحن فيه فليس هذا من الاجرة على المحرم فليتدبر فى المقام فانه محتاج الى المداقة نعم الظاهر صحة الثمرة الاخيرة وهو بطلان المستحب فى وقت الواجب المضيق وخلافا صاحب الوافية هنا ان كان انكاره الثمرة المعروفة فهو وان كان مخصوصا فى المستحب فضعفه ظاهر وبانى فى بيان الثمرة نظرا خر لفائدة ويمكن حمل الموسع فى كلام من قيد الضد بالموسع على معناه العرفى اى ما يجوز فعله وتركه كما عن المحقق القمى فى حاشية القوانين لا الموسع المصطلح فيعم المستحب بل المباح وهو الحق وهذا ما يتعلق بالواجب المضيق والضد الموسع بقى الكلام فيما اذا كان كلاهما مضيقين والكلام هنا وفى ما بين الاولى فى ان يكون احدهما عند الله تعالى اهم من الاخر وفى وجوه الاهمية

على ما ذكروه ان يكون احدهما حق الله تعالى والاخر حق الناس وهو على اطلاقه غير مسلم فرب حق الله تعالى اولى واهم من حق الناس كحفظ نفس الامام فانه اهم من جميع حقوق الناس فاذا كان احدهما اهم من الاخر شرعا وجب تقديم الاهم خلافا للظاهر الفاضل النوبي حيث قال بالتخيير وهو بظاهره مما لا وجه له لان المراد بالاهم ما ثبت وجوب تقديمه على الاخر بالدليل المفهم الان يكون مراده بالاهم المنزه بالعنايات والاستحسانات كما اذا دار الامر بين انقاذ الغريقين وكان احدهما عالما او هاشميا او نحو ذلك من الامور التي يختلف بها اكثر الناس كونها سببا للترجيح فانه لا عبرة بها ما لم يقم عليه دليل معتبر وهذا الاشكال فيه وبنوه عند تعرض الشارح سد المحققين له بالرد والقبول وهل يكون فيه الظن ام لا ذهب شيخنا العلامة طاب ثراه في رسالة المعادل والتراجيح الى الاول بل قال وما الى كفاية الاحتمال اشار نظرا الى انتفاء مقتضى التخيير مع احتمال اهمية احدهما على الاخر اذ القاضي بالتخيير الحاكم به هو العقل وهو انما حكم به مع تساويهما في نظره واذا احتمل رجحان احدهما على الاخر فنا طحكم العقل بالتخيير موضوع غير موجود اذ التساوي غير محرز فكيف يحكم بالتخيير مع ان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ومع احتمال كون احدهما اهم عند الشارع من الاخر وجب الاخذ بالمحتمل المشغل الذي يحقق البراءة اليقينية هذا ويمكن المناقشة في ذلك بان احتمال الاهمية مرجعه الى الشك في التكليف الزائد فوق التكليف بالمحتمل المشكوك فهو مدفوع بالاصل سواء قلنا بالبراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعيين او العقليين بعد العلم الاجمالي او قلنا فيه بالاحتياط والاشتغال اما على القول الاول فواضح واما على الثاني فلان المدار بينهما انما هو على اجمال مراد الشارع المعلوم بالاجمال ومدار الامر بين ما هو واجب نفسا بالذات فلا عبرة في البناء على الاحتياط احتمال كونه بالمناسبين ومراد الشارع في باب المتزاحم ليس بمجهول وكل مجمل اذا فرض وجود مقتضى وجوب كل منهما وحدانا وانما الشك في وجود المانع لهذا المقتضى في الطرف الراجح ومن البين كونه مشكوكا بدويا صرفا فيدفع باصالة البراءة واصالة العدم فالمدار انما هو على موضوع حكم العقل هو التساوي ومع الشك فيه كيف يحكم بالتخيير قلنا البين موضوع حكم العقل فانما هو وجود المقتضي للامتثال في ضمن كل واحد منهما مع عدم امكان الجمع فالعقل بعد ما رأى ذلك فلا يسعه الا الحكم بالتخيير لان ترك الكل مخالفة بلا عذر وجمعها غير مقدور والامتثال بهما امكن لانم فلا جرم يحكم بالتخيير ما لم يمنعه الشارع ويحكم عليه بتقديم احدهما فما لم يحكم به عليه فلا محيص عن التخيير ومن المقرر ان حكم الشارع يتوقف على الدليل وليس فليس نظنه ان الاصح عدم حجية الظن بالاهمية فضلا عن الشك نعم العمل بالظن بل الاحتمال في مقام الترجيح صحيح في مقامين خارجين عن المقام **احدهما** الاحكام الظاهرية فان الاصل فيها التساقط عند التعارض لان الحكم بدخولهما جميع بين المتناقضين او الضدين في حكم الشارع وهو باطل وترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح فلا جرم يكون الحكم التساقط مطلقا دون الترجيح والتخيير على الوجه الذي عليه اهله في محله فالعمل بهما او باحدهما يحتاج الى الدليل فان لم يقم دليل من الخارج لا يحكم في تعارض الاحكام الظاهرية بالتخيير ولا بالترجيح سواء كان من الاصول او الامارات كما حققناه في باب التعادل والتراجيح ثم ان قام دليل من الخارج على وجوب العمل بها عند التعارض ايضا بنحو مفاده فقد يكون هو الترجيح خاصة ومع عدمه لا يحكم بالتخيير بل بالتساقط وقد يكون مع التخيير ايضا وقد ثبت في طرق الاحكام كل من القسمين فان ظواهر الفاظ من القسم الاول فاذا تعارضت وجب التحري وطلب المرجح ولم يثبت فيها التخيير مع عدم الترجيح على ما هو الحق المختار للاكثر خلافا لشاذ والاخبار الآحاد من القسم الثاني فقد ثبت فيها الترجيح عند التعارض ولا تمام التخيير وكذا فتوى المجتهد للمقلد فانه يجب فيها ايضا الاخذ بالراجح وعليه مبنى وجوب تقليد الاعلم فان لم يكن ثمة ترجيح فالحكم فيه هو التخيير كالاخبار في حق المجتهد هذا حال ادلة الاحكام واما الامارات الموضوعية فلم يثبت فيها تخيير ولا ترجيح الا في خصوص تعارض البينتين في حق المتداعيين على بعض الوجوه المقررة في محلها الا مطلقا فلو تعارض البينتان في القبلة مثلا او في شيء من الموضوعات لم يقم مرجحات بل الحكم التساقط او التخيير في بعض المقامات ثم اذا ثبت وجوب العمل عند التعارض في المجمل على خلاف القاعدة التساقط وثبت ايضا وجوب العمل بالراجح فيها بعد الظن به بالمرجح بل الاحتمال ايضا يكفي في وجوب العمل بالراجح المحتمل مطلقا سواء قلنا بالتخيير في دوران الامر بين التخيير والتعيين او قلنا بالاحتياط والاشتغال اما على الثاني فواضح واما على الاول فلان التخيير المستفاد من اصل البراءة انما هو اذا كان الاصل في المسئلة البراءة والا باحدى دون الحظر والتحريم والتقيد بالاحكام الظاهرية اصلا كان وامارة عمل بما وراء العلم المنهي عنه بالادلة الاربعة ولا يجوز الخروج عنه الا بالدليل والذي يحتمل الرجحان مقطوع به والاخر مشكوك فيه فيرجع فيه الى اصالة التحريم وهذا هو الفارق بين تعارض الاحكام الظاهرية وتعارض الاحكام الواقعية اذا تمنع في كل مسئلة هو الاصل الجاري في تلك

المسئلة

المسئلة ما لم يقم دليل على خلافه وحيث كان الاصل في الاحكام الظاهرة التحريم وجب الجناب عن مشكوك الاعتبار والاصل في الاحكام الواقعية لما كان البراءة والعدم فمقتضى النفي عند الشك في الوجوب نفي وجوب العمل بمظنون الاهمية حينئذ بالاصل وثانيهما اي من مقامي وجوب العمل بالمظنون بل المحتمل هو ما اذا شك في المكلف به مع عدم امكان الاحتياط فان وجوه المسئلة اربعة ثالثة احتمالها جواز المخالفة القطعية مع عدم دليل على وجوب الامتثال في المجمل لان التكليف مشروط بالقدرة والعلم والمفروض عدم العلم به تفصيلا وكذا اجمالا بالاحتياط فمن اين يجيء وجوب الامتثال الا احتمالي في المجمل وهو ظاهر جلي من الاقدمين بعين ذلك من الاحاطة بمظانات الدليل الاستدلالي وفروع اشتباه القبلة والسترة وسائر شروط الصلوة مع عدم امكان الاحتياط لضيق الوقت ونحوه واحتمل الاستاد البهبهاني قدس سره في خصوص اشتباه الساتر مع ضيق الوقت عن الاحتياط القرعة وهذا الاحتمال باق في جميع الشبهات الموضوعية وثانيها وجوب الامتثال في المجمل على سبيل التخيير من غير مراعاة الظن والرجحان كما عن ظاهر الشرايع والمعتبر والقواعد والارشاد والدروس والمعتمد والالفية وثالثها وجوب الحذر والعمل بالظن وقد صرح به غير واحد منهم صاحب المدارك وفاقا للمحقق الثاني في جامع المقاصد وتعليقات الشرايع والارشاد وفي بعض الفروع وكذا الاستاد البهبهاني قدس سره وهو الاصح ووجه الثاني ان مع تعذر الموافقة القطعية بعد العلم الاجمالي بمقتضى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لسقوط التكليف بالمرة كما هو مبنى الوجه الاول اذ التكليف بمحتمل الظن لا دليل عليه وبدفعه ان العقل قاض بالامتثال القطعي مع الامكان ومع التعذر الاقرب فالاقرب الى الامتثال الظني اقرب الى الامتثال القطعي بحكم العقل وبناء العقلاء فاما ان نلتزم بالوجه الاول وهو سقوط التكليف راسا او بوجوب مراعاة الامتثال الظني في الامتثال الاحتمالي مع امكان الظني فنقيل لابتناء الدليل عليه مبنى وجوب العمل بالظن في نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة وتمام الكلام موكول الى محله المقام الثاني فيما اذا دار امره بين الاهم والمهم لا خلاف في ان الحكم حينئذ هو التخيير لكن فيه اشكال لابد من دفعه وهو ان ما ذكر في تعارض الاصول والامارات من خروج المتعارضين عن الدليل لانه هنا ايضا اذ البناء على دخولهما معا تحت الدليل الماضي بوجوبهما العيني تكليف بما لا يطاق وترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح فمقتضى القاعدة المشار اليها سابقا اي التساقط هو الحكم بخروج المتزاحمين عن عموم الدليل وعدم العمل بشيء منهما دون التخيير والجواب عنه بوجوه احدها ان منع الخروج عن تحت الدليل راسا بل عن التوجه العيني خاصة بان يكون الخطاب مستعملا في القدر المشترك بين العيني والتخييري هذا وعلى القول بان الامر مجاز في التخييري يكون من عموم المجاز الاصطلاحي وعلى المختار من كونه حقيقة في القدر المشترك يكون الخطاب مستعملا من حيث المزاحمة وليس فيه مجوز ارتكاب خلاف ظاهر غير انه خطاب مهمل من الجهة المذكورة وكما انه ليس مطلق عن سائر الجهات وكاتراك ذلك يشهد ما في القوانين ان الخطابات المطلقة مطلقة في حق الواجد لشرايط التكليف ومشروطة في حق الفاقدين وثانيها ايضا منع الخروج على ان يكون مستعملا في الوجوب المعيني في الفرد السليم عن المزاحم والتخييري في الفرد المبتلى بالمزاحم وهو احد محملين ما في القوانين على بعد وهو كما ترى التزام باستعمال الخطاب في المعنيين وثالثها وهو المختار الالتزام بالخروج اللفظي عن عموم الدليل مع ثبوت الحكم بالمناط القطعي فان كان ذلك التخيير العقلي واتمام نقل بزعمي تعارض الاصول والامارات حيث بنينا فيها على التساقط لو لم يكن دليل من الخارج كان المناط القطعي بل الظني فيها غير منضبط اذ الاصول والامارات مشتركة لمصالح غير منضبطة خارجة بناء على عدم التصويب واحتمال اختصاص المصلحة الشرعية بالصورة السليمة عن المعارض فاتم ولا سبيل الى القطع او الظن بوجودها عند التعارض بخلاف الاحكام الواقعية مثل وجوب انقاذ الغريق ووجوب اداء الدين ونحوهما فان المصلحة الباعثة على التشريع بعينها موجودة في صورة المزاحمة ايضا فمقتضى الوجوب التخييري في كل منهما موجود واتمام الهين عليه المقتضاء وهو وجوب الامتثال عينا لوجود المجوز بعد ملاحظة المقتضيين اي وجود المقتضي وعدم العلة على امتثالهما معا بحكم العقل بالتخيير فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الواجبين المتزاحمين ان كانا موسعين فالتخيير مطلقا وان كانا مضيقين فكذلك الا اذا كان احدهما اهم فيقدم على الاخر وان كان احدهما مضيقا والاخر موسعا فالمضيق ايضا مقدم على الموسع فيقيد بناء على مسئلة الاقتضاء ولا فرق في شيء من ذلك بين ان يكون المتزاحمان من جنس واحد او من جنسين مختلفين بقي هنا امر الذي ذكرناه تماما الاشكال فيه بل لا خلاف الا انه نقل عن بعض الاعلام هنا ما من الغرابة بمكان حيث فصل في المقام وقال ما حاصله ان القرعة المعروفة هو فيما اذا كان الامر بالمضيق قطعيا والامر بالموسع ظنيا دون العكس وبدون ما اذا كانا قطعيين او ظنيين اما القطعيان فلامتناع صدور الامر بالمضيق والامر بالموسع من الامر في زمان واحد فضلا

الامر باحدهما لابد من ارتفاع الاخر والا لزم التناقض واما الظنيان فلان المنع فيه هو الرجوع الى المرجحات ومع عدمها فالتوقف
واما عكس الصورة الاولى وهو ما اذا كان الامر بالمضيق ظنيا والامر بالموسع قطعيا فللزوم الطرح والتأويل في الظني عنده دون
الامر به وبين القطعي فتخصص الثمرة المذكورة في الصورة الاولى وهو ما اذا كان الامر بالمضيق قطعيا والامر بالموسع ظنيا وانما يجري
فيها الثمرة لاجل طرح الظني في قبال القطعي فيكون فساد الموسع في وقت المضيق لاقتضاء الامر بالموسع لكان طرح خطابا وظنا
لا لاجل اقتضاء الامر بالمضيق النهي عن الموسع انتهى كلامه ملخصا وفيه **اولا** ان اراد بالقطعي القطعي من جميع الجهات نحو من
جهة المعارضة ايضا فتعارض القطعي والظني ايضا غير معقول وان اراد بالقطعي من بعض الجهات فتعارض القطعيين ايضا ممكن كما لا يخفى
وثانيا لو تم ما ذكره من ان الامر بالمضيق الظني لا يقتضي النهي عن الموسع القطعي لزم ان لا يكون مقتضيا للنهي عن المباح القطعي ايضا
وان يكون الاشتغال بالمباح في وقت واجب مضيق ثابت وجوبه بالظن المعتبر جايزا لان الاحكام الخمسة كلها متضادة فاذا وجب
الترجيح عند تعارض الواجب الظني مع واجب اخر قطعي وجب مع المعارضة بالمباح القطعي ان يؤخذ بالارجح مطلقا كما هو المقرر عند
تعارض الادلة فيلزم ترجيح الدليل القطعي الدال على اباحة شئ مزاحم للواجب عليه اذا كان دليله ظنيا وهذا مما لا يقوه به
احد من الطلبة كما لا يخفى **وثالثا** ان ما ذكره من ان تزاحم القطعيين غير معقول لو تم لبعض مسئلة الامر بالشئ خاليا عن المورد لان
فان مرجع الظني ايضا الى القطعي لان دليل اعتباره قطعي فحكم الشارع بالظن المعتبر حكم قطعي الا ترى ظاهرا فيكون مرجع الظنيين الى
القطعيين وكذلك القطعي والظني ايضا وقد اختار ان تزاحم القطعيين غير معقول وح فلا يبقى للمسئلة مورد ومحل نعم ما اشبه
المقام بتعارض الظن المانع والممنوع عند الانسداد والبناء على اعتبار الظن من باب الحكومة كما اذا حصل الظن بسبب القياس بحرمة
شئ وحصل الظن من الشهرة ونحوها بحرمة العمل به وصححنا خروج القياس عن تحت الظن الثابت بالانسداد فان الامر ح يدور
بين الحكم الواقعي الذي هو مفاد القياس وبين الحكم الظاهري الذي هو حرمة العمل به وعلى القول برجحان الظن الممنوع لكونه ظنا
في المسئلة الفقهية بخلاف الظن المانع لكونه في المسئلة الاصولية امكن ان يقال هنا برجحان مدلول الدليل القطعي على مدلول
الدليل الظني وان كان ظنيا الاعتبار فان التعدد ان هنا انما هو بين الحكم القطعي الواقعي والقطعي الظاهري فلا يبعد ترجيح الحكم الواقعي
على الظاهري الا ان التعليل خلاف ذلك لا تراه استحسن لا يكفي في الترجيح عند التزاحم لما عرفت ان مقتضى الاصل في المقام هو التخيير
وتعيين احدهما محتاج الى دليل معتبر شرعا ومجرد كون احدهما واقعيا والاخر ظاهريا استحسن الاعتبار به في مقابل الاصل المعتبر
حسبما حققناه مفصلا **ورابعا** ان المقام ليس من التعارض حتى يجري فيه قواعد التعارض اذ التعارض عبارة عن تنافي
مدلولي الدليلين وكلامنا فيه بين مدلول الدليلين في المقام اذ لا منافاة بين وجوب الصلوة ووجوب ادا الدين ولو
في آن واحد اذ التنافي بينهما انما هو من جهة الامتثال وهو خارج عن مدلول الخطاب بل ان وجوب الامتثال حكم عقلي
لا حكم شرعي فالتنافي انما هو في الامتثال لا في نفس الحكمين **وخامسا** ان الترجيح بين الدليلين انما يلاحظ اذا شك في الحكم
الشرعي وكان مراد الشارع مرددا بين المتعارضين فلا بد حينئذ اما من الحكم ببطلانهما واما من الترجيح بينهما فيؤخذ بالراجح دون
يلزم بالتخصيص والتقييد والطرح في الاخر والامر في المتزاحمين ليس على هذا المنوال للقطع ببقاء ملاكهما في الواقع ثبوتا وسقوطا
وعند ذلك فلا وجه لاعمال المرجحات ولعمري انه من الضحكات **تنبيه** ضد العام كما هو ظاهر وصرح به غير واحد هو كل
امر وجودي ينافي العام فقد يكون واجبا كالكتابة وكذا التخييري فانه كالكتابة ينظر فيما يقام من الكتابة بحكمه حكم الموسع وان كان مضيقا
وكذا الواجب التخييري كخصال الكفارة بجواز تركه لا لكونه واجبا موسعا وفي الموضعين يجوز تركه ولو كان مضيقا فالموسع والمضيق
الملحوظين في الباب اعم من الموسع والمضيق الاضافيين اللذين هما من الاحوال به وهو واضح **الجزء الثاني** من العنوان المبحوث عنه
هو الشئ وذكر غير واحد انه اعم من الموجود والمعدوم فيدخل فيه نحو ترك الزنا مثلا وفيه تأمل **اما اولا** فلان عدم الشئ
نقيضه فكيف يندرج تحت اطلاق لفظ الشئ **واما ثانيا** فلان الامر المبحوث عنه ما كان بلفظ ضد عام وضد خاص حسبما يقتضيه
تقسيمهم الضد الى الضد العام والى الضد الخاص ومثل ترك الزنا ليس له ضد خاص اذ لا ضد له اصلا الا فعل الزنا وهو داخل
في الضد العام لان ترك الترك الذي هو المأمور به عبارة عن الفعل كما لا يخفى فالتقسيم المذكور بعيد عن الصواب لفظا ومعنا
نعم قد يكون الترك واجبا عباديا كترك الصوم والحج فتصور الضد على اشكال فيه ايضا وكذا لو فسر الترك بالكف فان الفعل
حينئذ يكون ضدا خاصا له لا ضدا عاما كما هو واضح **الجزء الثالث** من العنوان الاقتضاء والمراد من الاقتضاء المتنازع
فيه ما بهم دلالة التضمن والالتزام اما المطابقة فلا علم جميع اقوال المسئلة وانما معنا من القول بالعينية في الضد العام لا

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى عرضا النهى عن ضده ام لا

الامر بالشئ والنهى عن تركه مفهومان متغايران والمستفاد من الامر المحبوبية ومن النهى المبغوضية فكيف يكون احدهما عين الاخر ومرجع العينية الى ثبوت الملازمة بينهما فى الخارج ونحن بعون الله نبين ان المراد بالعينية هى المطابقة واضح الفساد لانها عبارة عن دلالة اللفظ على الموضوع له والامر بالشئ ليس معناه الموضوع له هو المنع من الترك بداهة ثم ان صاحب المعالم قد جعل الاقتضاء المتنازع فيه اعم من الاقتضاء اللفظى والمعنوى وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه وفاتنى شرحه غير واحد من الشراح منهم السلطان العلامة والمدقق الشيروانى فقد افاد ان مراده من الدلالة اللفظية هنا هو ان يكون النهى معقولا من مدلول الامر كدلالة الملزوم البين بالمعنى الاخص سواء كان اللزوم عقليا او عرفيا ومن المعنوية ان يكون ادراك اللزوم بين المعنيين موقوفا على نصور الطرفين بحيث نتصورهما او بالدليل وفيه ان الفرق بين الدلالتين بجعل الاولى لفظية والثانى معنوية مما لا وجه له ضرورة مساواة الدلالة الالتزامية باقسامها فى مدخلية الوضع واللفظ والعقل فلا وجه لجعل بعضها لفظيا وبعضها عقليا او معنويا مجردا وتخصيص اللفظية منها بعض دون الاخر مع جريهما معا على حد سواء بلا خلاف ولا اشكال لا يجدى فى الفرق نعم قد يطلق على الالتزامية الدلالة العقلية باعتبار النظر الى مدخلية العقل فيها كما يطلق عليها الدلالة الوضعية واللفظية بملاحظة مدخلية كل منهما فان شئت سميت كلها عقلية او وضعية او لفظية واما تسميته بعضها اللفظية والاخر عقلية فلم يظهر لوجهه اللهم الا ان يكون مجرد اصطلاح فى المقام وهو مع عرضه المنع فانى المعالم وكتب سائر الاصوليين من الفرق فى التسمية لا ينتج عن شائبة اصلا

الجزء الرابع من العنوان المبحوث عنه هو النهى ولا اشكال فى ان النهى المتنازع فيه اعم من النفسى والغيرى والاصلى والتبعى لان النهى المتعلق بالضد العام بنفسه بل الاصلى ايضا على بعض الوجوه المتقدمة فى وجوب المقدمة وليس غيريا بل حاله من هذه الجهة حال الامر بالشئ لان مطلوبية الفعل ومبغوضية الترك من سنخ واحد فكما ان الاول نفسى فكذلك الثانى الا ان يكون اصليا كما ان غيريا كالامر بالوضوء فيكون النهى عن تركه ايضا كذلك وهو واضح واما انه اصلى فمبنى على كون الصيرورة فى الاصلى باستقلال احد الامرين من الاستفادة او الاستفادة فالنهى عن الترك لكونه مستقلا بنفسه يندرج تحت الاصلى وان كان الاستفادة تبعية كما فى مقدمة الواجب واما انه تبعى فلان محل النزاع هنا فى الضد الخاص والنهى المتعلق به هو مفهوم وهو غيرى تبعى فالنهى المتنازع اعم من الاصلى والتبعى ينطبق على اقسام المسئلة وانى لها خلافا للمحقق القمى قدس سره حيث جعل النزاع فى النهى الاصلى نظرا الى الثمرة المعروفة وهو فساد الضد فزعم انها لا يتاتى الا على النهى الاصلى وهو غريب فان الفساد الذى يقتضيه النهى ليس هو من انا لفظ النهى بل المنافاة المعنى وهو الحرام للصحة فاى فرق بين استفادته من اللفظ بالالتزام او بالتبع ولذلك لا خلاف بين الاصحاب فى ان النهى التبعى النفسى يقتضى الفساد مطلقا نعم الخلاف واقع بينهم فى اقتضاء النهى الغيرى الفساد فالمشهور انه يقتضى الفساد فى العبادات دون المعاملات وذهب جماعة منهم بعض المحققين الى عدم اقتضائه الفساد فى العبادات ايضا بما فى التعرض له فى ثمرة المسئلة انشاء الله والحاصل ان ما ذكره المحقق القمى من اختصاص محل النزاع بالنهى الاصلى ضعيف كضعف تخصيص محل النزاع فى وجوب المقدمة بذلك وكلما تامل وتامل يتبين له ما ظهر لنا من ذلك وجه يمكن الركون اليه والعجب انه استدل فى مقدمة الواجب على كون المتنازع فيه هو الوجوب الاصلى بما انه مهم فى هذه المسئلة حيث نفى دلالة الضد على اقتضاء الامر بالشئ النهى عن الضد بناء منه على كون ترك الضد المقدمة لفعل الضد الاخر فيكون النهى المتولد من الامر بها غيريا اصليا لان التبعى لا يقتضى الفساد فلا بد ان يكون الوجوب المتنازع فيه فى مقدمة الواجب هو الوجوب الاصلى واستدل فى هذه المسئلة على كون محل النزاع هو النهى الاصلى بانه نهى مقدمى وقد نقلنا فى مقدمة الواجب ان وجوب المقدمة المتنازع فيه هو الوجوب الاصلى وانت خبير بما فى الاستدلال بين من التدهكما يظهر وجهه بادنى تامل

الجزء الخامس من العنوان المبحوث عنه الضد وهو فى اللغة المنافى والمعاند وهو يطلق على مثل الشئ كما فى محكى الصحاح والنهاية والجمع وقد اجعل بعض اهل اللغة بين الاضداد والخلاف وانكره خطاء فان الخلاف على مثل الشئ ليس مسائلة بل المعاندة والمنافاة ايضا فان السواد كما لا يجتمع مع البياض فى محل واحد كذلك البياض لا يجتمعان فاطلاق الضدين على المثلين ما خوذ مما يطلق هو على المتنافيين وفى اصطلاح اهل المعقول الضدان امران وجوديان لا يجتمعان اذكره فى محكى الصباح والجمع وقد يجتمعان فى محل واحد اخرى انا لئلا يرد النقض بلوازم الضد لو لوحظت مع الضد الاخر والكل كما ترى غير سليم عن اخلال العكس والطرد اما الاول فلان مقتضاه اختصاص ضديه الضد بمثل الدنياء والاخرة والليل والنهار ونحوهما مما لا يجتمعان فى اصل الوجود فخرج نحو السواد والبياض ونحوهما مما يجتمعان وجودا فى محلين واما الثانى فلانتقاضه بلوازم الضد لانها لا يجتمع مع الضد

الاخر مع ان الاصطلاح لا يساعد اطلاق الضد عليها وكذا ينتقض بما لا محل له كالنفي في الكلام يرجع الى المعنى الاخير فيكون نقيضه المعنى الثاني اعتبارا لعدم الاجتماع الخاص به في محل واحد كما مر فخرج نحو الدنيا والاخرة والليل والنهار وايضا ينتقض بخلافين مغايرين المحل كالعلم والسواد وكذا الثالث ينتقض بما ذكر الا لوازم وربما يرد على الثاني ضد قابليه المحل للتواري والتجرد عن الخلافين وهو تكلف لا يناسب الحدود والاعتراف باختلال طرده منه اهون وان اردت حد سالما فلا بد لك من سلوك طريق التطويل باكثار القيود وان كان هو محذورا اخر وكيف كان فالضد بالمعنى المصطلح المذكور لا يلائم اطلاق فرعي مبطلات الصلوة ونواقض الطهارة وموانع العقود والايقاعات ونحائر الاستبابل هو من التوسعات في الاستعمالات التي عليها مدار اكثر المحاورات ثم انهم قسموا الضد في المقام على قسمين احدهما الضد الخاص واختلفوا في تفسيره كما يأتي والثاني الضد العام ولنفاسيره ثلثة **احدها** ترك المامور به وهذا هو الشايع في تفسيره ولكنه لا يلائم معناه الاصطلاحي لاختصاصه بالوجودي على جميع الحدود المذكورة فلا بد من حمل الضد في المقسم على معناه اللغوي اي المناقي فيكون اطلاق الضد على الترك مبنيا على كونه مناقيا للمامور به ويحتمل ان يكون مجازا عن الضد الاصطلاحي كما عليه جماعة وتسكل الاول بانه خروج عما استقر عليه طرائقهم في المحاورات من محافظة المعاني المعروفة وتقديمها على المعاني اللغوية عند الاطلاق وعدم القرينة سواء كان المعنى العرفي سببا لهجر المعنى اللغوي صيرورته مجازا كما في العرف العام او كان المعنى اللغوي باقيا بحاله وكان اللفظ مشتركا بينه وبين العرف الحادث كما هو كذلك في العرف الخاص فانا ان حدث الاصطلاح لا يتوقف على هجر العرف العام كما هو المحسوس المشاهد بالعيان في اصطلاحات الناس شخصا او نوعا وذلك لان مجرد الاصطلاح قرينة على ارادة المعنى المصطلح عليه ولو لا ذلك لفسدت ثمرة البحث في ثبوت الحقيقة الشرعية كما لا يخفى ولو كان هناك قرينة صارفة عن عرف الخاص دار الامر بين العرف العام ومجاز العرف الخاص فالظاهر تقديم هذا المجاز على اللغة والعرف العام ولو كان حقيقة فهو مجاز مقدم على الحقيقة عند عدم القرينة للغلبة وهذا نظير ما قيل او يقال ان المشترك المشهور في احد المعاني يحمل عليه عند الاطلاق فاستقرار اصطلاح الخاص كما هو قرينة صارفة عامة على عدم ارادة العرف العام فكذلك يصلح ان يكون قرينة لارادة مجاز المصطلح عليه عند التعذر فيراعى ما يقتضيه قاعدة المجاز من تقديم الاقرب فالاقرب بين المجازات القابلة وعلى هذا فمقتضى القاعدة المذكورة بعد تعذر حمل الضد هنا على ما هو المصطلح عند العلماء ان يصار الى مجازات هذا المعنى الاصطلاحي دون معناه اللغوي فكثير الباعث على ما اريكوه من جعله مجازا عن المعنى الاصطلاحي ويشكل الثاني وهو كونه مجازا من معناه المصطلح عليه لعدم العلاقة المصححة للاستعمال هنا اذ العلاقة المتصورة في المقام ثلث **احدها** علاقة المجاورة كما صرح به جماعة منهم المحقق القمي نظرا الى اقتران الترك بالاضداد الوجودية **ثانيها** علاقة المشابهة لمشابهة الترك بالاضداد الوجودية في كونه مناقيا للمامور به **ثالثها** علاقة الكلي والفرد بان يراد من الضد كل المناقي الشامل للوجودي والعدمي بعلاقة الكلي والفرد ثم يراد منه خصوص الترك من حيث كونه فردا من افراد المناقي وهما بان العلاقتان ذكرهما بعض الاساتذة الاعلام في ضوابطه وفي الكل نظر لان العلائق التي ذكروها للمجازات التي تبلغ الى بضع عشرين كلها نوعية بمعنى ان الغرض منها الاشارة الى انواع العلائق اجمالا والا فيعتبر في تلك العلائق التي ذكره العرفية ولو لاها كان الاستعمال غلطا الا ترى ان قولهم جرى المهر والميزاب يصح بعلاقة المجاورة ومشفر عرفا وجرى المشفر والبنان والانسان غلط مستهجن جدا ومنه يظهر فساد ما اورد على من جعل العلاقة هنا المجاورة بانها مختصة بالمحسوسات فان ذلك انما يتم غير مطرد وكذا استعمال الاسد في الشجاع للمشابهة في الشجاعة صحيح واستعمال الرقبة في البخيل المشاهد في البخار غلط وهكذا جميع انواع العلائق ولذلك جعلوا عدم الاطراد من علائم المجاز بريد وان سبب الاستعمال لو لم يكن مطردا كشف ذلك عن كونه مجازا وقد بسطنا الكلام وحققنا المقام في البحث عن علائم الحقيقة والمجاز على الوجه التام فلا على من راجعه اطلاعا على ما سنح لنا هناك من بدايع الافهام ويرد على الاخير مضافا الى ما ذكرنا انه مبني على جواز استعمال اللفظ المشترك في احد معنييه بعلاقة الاخر وكذا على جواز استعمال الكلي في الفرد على وجه الخصوصية بان يراد من الضد خصوص الترك وقد مر منا في مقدمات المشترك المسابقة اقامة الدليل والبرهان على فساد القسمين من الاستعمال مضافا الى عدم ثبوت شئ منهما في المحاورات وحيث قدمنا الكلام في اثبات هذا المرام بما لا مزيد عليه طوينا الكلام عنه هنا كشحا وان كان المصرح به في كلمات القوم في الاصول وغيره جوازه وايضا يرد على الاخير ابتناؤه على جواز سبك المجاز عن المجاز لان استعمال الكلي في الفرد على وجه الخصوصية مجاز عندهم وهو مجاز منسبك من المجاز الاول المبني على علاقة الكلي والفرد وفي صحته تامل بعد عدم معهودية في شئ من

المحاورات

الحاوى ان نظما او نثرا والحاصل ان المشى على احد المسلكين المذكورين فى تقسيم الضد الى العام والخاص ثم تفسير الضد العام بالترك لا يخلو عن محذور لكنه لا ضير عن ارتكاب احدهما والاولى اختيار الوجه الاول اذ ليس فيه حسبما عرفت سوى استعمال اهل الاصطلاح لفظ الضد هنا فى غير المصطلح عليه وهو هين من ارتكاب المجاز بتكلف جمود على تلك العلاقة المذكورة مع ان اطلاق الضد على الترك لو كان مجازا لزم ان يكون لفظ الضد فى القسم مستعملا فى المعنى المشترك بين معناه الحقيقى والمجازى وهو من عد المجاز النادر جدا كما لا يخفى فلا وجه للمصير اليه مع امكان غيره هذا مع امكان ان نقول ان ثبوت هذا الاصطلاح بين الاصوليين غير معلوم ولو سلم ثبوته بين علماء المعقول وعليه يتعين الحمل على معناه اللغوى من غير اشكال فتدبر

ثانيها الكف ذكره بعض وجعله اخر احد تفسير الترك المفسر بالضد العام فقد قبل انه على هذا التفسير ينطبق على الضد المصطلح لان الكف امر وجودى كسائر الاضداد الوجودية فيندرج من فسر الترك بالكف عن اشكال اطلاق الضد على الضد العام وفيه كل من البناء والمبنى نظرا اما البناء فقد اورد على الفصول بان الضدين بالمعنى المعروف فيهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع ورودهما على محل واحد لذاتهما وهذا يقتضى ان يصح ورود كل منهما على ما يصح ورود الاخر عليه لئلا يكون مستندا الى اختلاف المحل كالعلم والسواد وظاهر ان الكف وضد الضد لا يتواردان على محل واحد لان الاول من صفات النفس والثانى من عوارض الجوارح وفيه ان مدعوى اعتبار وحدة المحل فى المتضادين بحسب اصطلاح لا يساعده جملة من تعاريف الضد خلوها عن القيد المذكور وعرفت ايضا شمولها على المختلفين كالعلم والسواد وما اشتمل منها على القيد المذكور ان حمل على المسالبة باستفاء المحمول لم يناف المختلفين لكنه يحتاج الى التعريف لانها اعم منها ومن المسالبة باستفاء الموضوع ومع عدمها لا مانع من الحمل على الاعم فيصدق على الفعل والكف عنه انهما امران وجوديان لا يجتمعان فى محل واحد لانهما مختلفان المحل وقد يورد عليه ايضا بمنع تغاير محلى الكف والفعل بعد تسليمهما بالنفس لان حقيقة الفعل هو بعث النفس الجوارح الى ما يريد فان الجوارح مستقرات لها وحقيقة الكف هو امساكها فكل من البعث والامساك من صفات النفس فاذا بعثها الى العمل حصل منها حركات مخصوصة واذا امسكها لم يحصل فى الكف والفعل محلهما واحد وهو النفس وهذا الايراد نقل عن شيخنا الاستاد قدس سره وهو فى ما تقدم منه فى بعض مباحث مقدمة الواجب من الرد على من قال بان الامر بالشئ امر بنفس الجوارح الى ايجاده فى الخارج من ان نسبة النفس الى الجوارح ليست كنسبة الامر الى المامور بان يكون هناك امر بالامر فان الجوارح مستقرات للنفس فاذا اوجدت شيئا بعثت الجوارح فهل من غير توسط امر منه الى الجوارح واما المبنى فقد يناقش ايضا نظرا الى ان تفسير الترك بالكف عما لا وجه له فى المقام فان الذى دعاهم الى ذلك فى مثل لا تفعل امران **احدهما** ان مجرد الترك لا دوام عدمى حاصل فى الخارج فيكون طلبه تحصيلا للحاصل وتكليفا بغير مقدور **وثانيهما** انه لا ذم الا على فعل فالمذمة المترتبة على مخالفة النهى انما يتعلق بالفعل لا بالترك فمتعلق الطلب المستفاد من كلمة لا داخلة على الفعل لا بد ان يكون فعلا من الافعال وليس هو الا الكف عن الفعل فى هذا كما نرى غير جار فى الترك المبحوث عنه فى المقام اذ ليس هناك طلب متعلق بالترك حتى يأتى فيه ما ذكر وانما الطلب هنا متعلق بعدم الترك فعلى ما ذكر يكون متعلق الطلب هنا هو نفس الفعل لا الكف عنه ومنه يظهر انه لا يأتى فى مثل لا تترك ايضا تكلف عن النهى المستفاد من الامر بالفعل بحيث يكون الترك فيه نقيضا يكون مفاد النهى المتعلق به مطابقا كان او التزاما او ضمنا على الخلاف الاتى فى دلالة الامر على النهى عن الترك مطلوبية الفعل لا مطلوبية الكف عنه كيف وهو نقض الغرض وخلاف الفرض وتحقيق المقام هو ان كلمة لا تفيد لا اثبات النفى اذا دخل على الفعل ففيه الخلاف المشهور ان النفى هل يتعلق بالترك او بنقيضه فقد ذكر ما هو المشهور ويتعلق بالكف وعلى التقديرين فالغرض منه حاصل وهو زجر المخاطب عن مباشرة الفعل وهذا الخلاف لا يعقل هنا اذا دخل على الترك مطابقة او تضمنا او التزاما اذ ليس الغرض منه هو الزجر عن الفعل بل البعث اليه بكف بعض تفسير الترك المتنازع فيه الذى فسر به الضد العام بالكف فقد تعرب **وثالثها** اى من اطلاق الضد العام على الاضداد الوجودية بعد ان بعبنه ذكره صاحب المعالم ثم قال وهذا يرجع الى الضد الخاص اذ ان هذا هو المراد بالضد الخاص فيطلق عليه الضد العام نظرا الى جهة عمومه والضد الخاص اخرى النفاتا الى مصاديقه الخارجية وهو جيد متين خلافا لغير واحد فزعموا ان الضد العام بمعنى احد الاضداد شئ والضد الخاص شئ اخر وان لم يكن بينهما تمانع فتدبر

الفرق الفرق فى حاشية الطوابين ان الضد الخاص هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة للمامور به عقلا او شرعا لا احدها لا بعينه يستلزم النهى عن كل واحد من الاضداد المضادة للمامور به اذ النهى المتعلق بالطبيعة يسرى الى جميع الافراد فالضد العام بهذا

المعنى

المعنوي الضد الخاص ثمرة سواء انتهى ملخصا وقرب منه ما نقل عن الفاضل المزاري في المناهج واورد عليه في الضوابط بان بداء الثمرة فيما لو كان الضد مامورا به مثل الصلوة للازالة فعلى الاقل يلزم اجتماع الامر والنهي المتولد من الامر بالازالة في الصلوة من جانب الآمر فيكون الاجتماع امرا باطلا بالاتفاق لان مقتضى تعلق النهي بكل فرد فرد بالعموم الاصولي تعلقه بخصوص الصلوة وهو لا يجامع الامر منها بخلاف ما لو كان متعلق النهي جنس احد الاضداد فان النهي انما يتعلق بالصلوة من حيث كونها احد الاضداد لا من حيث الخصوصية فتعدد جهتي الامر والنهي فيكون من الاجتماع المامور المختلف فيه ودفع بان احد الاضداد مفهوم انتزاعي والمفهوم الانتزاعي حيث يتعلق به امر او نهي فهو مرآة للملاحظة منشأ الانتزاع وليس مما يصلح ان يتعلق به غرض الامر والنهي فالنهي على التقديرين متعلق بمضاد بني الاضداد فاذا فرض كون بعضها مامورا به لزم الاجتماع الامري الباطل بالاتفاق قلت والعجب من المورد والدافع كيف غفلا عن حقيقة الحال وسلكا هنا مسلك الجهال مع كونهما بمكان وتحقيق الاقوال اذ العبرة في الثمرة بين الاجتماع الآمري والمامورى بحال المامور به لا بحال المنهي عنه فان كان متعلق الامر الفرد من حيث الخصوصية لزم الاجتماع الآمري سواء كان عموم النهي عنه بالعموم الوضعي الاصولي بان يقول يحرم عليك جميع افراد الغصب مثلا او كان بالعموم المنطبقي الدال على العموم الاستقرائي بالحكمة كان يقول يحرم عليك الغصب فانكان متعلق الامر هو الفرد من حيث الضدية المشترك بينه وبين سائر الافراد كان الاجتماع مامورا به لان المناط في جانب الامر هي المندوحة وعدمها كما بان تحققه اذا شرع في اداء ونضيق ذلك كون الاجتماع فيما نحن فيه مامورا به لكون المكان المندوحة في الصلوة المامور بها مثلا على الوجهين بان لا يصلي وقت الازالة المامور بها كما هو بادي في اول النظر والتحقيق ان الضد الخاص المبحوث عنه هو الامر الوجودي المنافي للمامور به اطلاقا وفاقا للعام عليه لمناسبة واضحة حتما اشرنا فما ذكره في المعالم هو الاصح المقدمة الثانية فان فعل الضد هل يتوقف على ترك ضده ام لا وعلى التقديرين فهل يتوقف ترك الضد على فعل ضده ام لا والاقوال في المسئلة خمسة احدها ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد اما فعل الضد فلا يتوقف ضده فلا يكون مقدمة له لذهب غير واحد الى المشهود وثانيها عكس ذلك وعزاه جمع الى الكعبي وثالثها منع التوقف في الجانبين صرح به سيد المحققين الحكماء وافقه اثره جمع من المحققين منهم سلطان العلماء والشيخ الفاضل البهائي والشارح الجواد والمحقق التبريزي ورابعها التوقف من الجانبين عزي الى الحاجبي والعضدي نظرا الى استنادهما في عدم الضد وعدم وجوب المباح الفاعل به الكعبي الى عدم وجوب المقدمة لا الى انكار المقدمة في الموضعين وخامسها التفصيل بين رفع الضد الموجود وعدم الضد المعدوم بالتزام كون الاول مقدمة لمجيء الضد الاخر وانكار المقدمة في الثاني فليس ترك الضد مقدمة لفعل ضده مطلقا بل في مقام الرفع خاصة وهذا تفصيل بين الرفع والدفع في ترك الضد واما فعل الضد فليس مقدمة لترك مطلقا وذهب السيد المحقق الخونساري وتابعه من المحقق الداماد وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقامين احدهما في الترك والثاني في الفعل فليعلم اولا ان كلا من المثبت والنافي في المسئلة يطالب بالدليل كسائر المسائل المعقلية التي منها وجوب المقدمة ولذا قلنا في تلك المسئلة ان القائل بعدم الوجوب ايضا لا بد له من اقامة الدليل بل الامر كذلك في المسائل الشرعية التوقيفية فان عدم الدليل ليس دليلا على العدم وانكان مجديا في المحل اما المقام الاول فاحتج القائل بالتوقف بان الضدين متنافيان بالذات ولا يجتمعان في محل واحد فيكون فعل كل ضد مانعا عن الاخر لا معنى للمانع الا ذلك وعدم المانع من الشروط بداهة وبالاتفاق وبعبارة اخرى الضد مانع عن الضد الاخر ولا ريب ان عدم المانع شرط فترك كل ضد مقدمة لفعل الاخر محال قلت فد اشتمل الدليل المذكور على مقدمتين احديهما ان وجود الضد مانع عن الضد الاخر والاخرى ان عدم المانع مقدمة لوجود الممنوع بر مطمح النظر فيهما مجال اما الاولى فلان مجرد التنافي بين الشيئين وعدم اجتماعهما لا يقتضي بالمنع كما اعترف به جل من قال بمنع الضدين لوضوح ثبوت التنافي وعدم المنع بين امور لا مصادمة بينها باعترافهم وذلك مثل النقيضين والضد واللازم لضده والضدين اللذين كان وجود احدهما وعدم الاخر معلولين لعلة واحدة فتحقق كون الضد مانعا لا بينة ولا مبينة بل يحتاج الى البرهان وان صرح به جمع من الاعيان ومنهم الشيخ الرئيس حيث قال فيما حكي عنه وجود الضد سبب لانتفاء الضد الاخر ونوقف فيه الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين وقال المحقق الخونساري وبالجملة الحكم بتمانع الاضداد لا مجال لانكاره وفي كلام الشيخ الرئيس اشعار بعدم التصريح بتمانعها كيف وعلى تسليم المانعية من الضد والواجد من نفسه كافيا من الدليل على المانعية غيرهم ارسلوها ارسال المسلمات وراوا فاقته الدليل عليه من اضاح الواضحات وان خبير بان الامر ليس

كل بعده اعنى فيما بان يجرد عدم الاجتماع عما يمنع من المانعية ولذا اعتبر بعض المحققين وتبعه غيره فى الضدين ان يكون الشاغل
وعدم الاجتماع ذاهبا الحق ازاء عن بعض ما اعترف بعدم كونه من الضد مما مر مع انك ترى منقوضا بالنقيضين بل بلوازم الضد
ايضا لان سبب عدم اجتماعهما مع الضد الاخر بعينه هو سبب عدم اجتماع نفس الضدين ومحض كونهما لا نعاوذا العلة ربما
لا يجعل الشاغل عرضيا الا ان يريد بالذاتى ما يساوى الربة وهو مصادرة والشهرة بين المتكلمين على ما يحكيه الحكى والشيخ
الرئيس مما لا اصل لها وعلى فرض التسليم فهو يدل على وقوع الخلاف فلا بد فى التحقيق ولا من تعريف المانع وكشف حقيقته
حتى يتبين انه صادق على مطلق الضد ام لا **فنقول** ان المانع على ما يظهر من اهل المعقول عبارة عما يكون وجوده مؤثرا
فى عدم الممنوع كما يكشف عن ذلك تعريفهم بان المانع ما يلزم من وجوده العدم فان لفظة من اما سببية او تنشية كما نقل عن
بعد وعلى الوجهين يعتبر ان يكون مقتضيا وموثرا فى وجود الممنوع كالنار بالقياس الى الماء فانها مقتضية للاحراق كما ان الماء مقتضى
ومن المعلوم ان مطلق الضد كالسواد مثلا ليس كذلك اذ لا تاثير له فى عدم البياض وان كان مضادا له وشاغلا للمحل بكيف ما على
كل امر وجودى لا يجتمع مع وجود اى اخر يكون مانعا ومؤثرا فيه واذا تمهد لك هذا **فنقول** قد استدل بعض على كون الضد
مانعا بانا لو فرضنا وجود احد الضدين وفرضنا وجود مقتضى الاخر جامعا لجميع شرائط التاثير غير عدم الضد الموجود لم يؤثر
الا بعد ارتفاعه وهذا دليل على كون الضد مانعا عن ضده اذ لولاه لترتب المقتضى على المقتضى لاستحالة تخلف المعلول عن العلة
وهذا الدليل على اثبات ما نحن فيه الضد بكلا من الضعف والسقوط **اما الاول** فان عدم تاثير العلة قد يكون لانتفاء شرط
التاثير فلا دليل فى وجود الضد فيكون عدم الضد من مقارنات انتفاء الشرط من غير ان يكون الانتفاء مستندا الى وجوده **واما**
ثانيا فلان كون عدم الضد هنا موقوفا عليه ما تاثير العلة لا يقتضى كونه مانعا لجواز ان يكون وجوده سببا لانتفاء الشرط
فيكون عدمه موقوفا عليه حصول الشرط فيكون توقف المعلول على عدمه توقفا عرضيا ناشيا من توقف شرطها عليه فلا يثبت
بكون وجوده مانعا لان سبب انتفاء الشرط لا بعد مانعا عن العلة ومن الواضح ان قابلية المحل بشرط الوجود العرضى كشرطية
نفس الموضوع مع وجود احد الضدين لا قابلية للمحل لطرو الضد الاخر فعدم الضد هنا شرط يتوقف قابلية المحل عليه لا
لكونه مانعا وتظهر الثمرة فى ورود دليل على كون احد الضدين موجودا قاهرا على تقدير كون كل منهما مانعا عن الاخر يتوقف رجحان كل
منهما على عدم الاخر فضلا عن كونه مانعا وعلى تقدير كونه سببا لفقد ان الشرط الذى هو قابلية المحل لم يتوقف كما لا يخفى
واما ثالثا فلجواز ان يكون الشئ مانعا فى حال دون حال فلا يلزم من مانعيته وجود الضد فى حال وجوده مانعيته فى حال
عدمه لعدم الفرض الملائم فى المقام هو فى مادة الدليل على كونه مانعا مطلقا حتى يجدى فى محل البحث الذى هو الافعال المتضادة التى
متعلق الامر بعضها حال فقدانها كما لا يخفى وبما انقش فى ان مختار المحقق الخوانسارى من التفصيل بين الرفع والدفع انما يرد على
فرض صحته لا بضر ولا ينفع فى هذا المقام **واما رابعا** فلانك عرفت مما بيناه فى تعريف المانع انه ما كان موثرا فى عدم
الاخر ومعلوم ان السواد العارض للجسم لا تاثير له فى نفى البياض بل عدم البياض انما لاجل عدم سعة المحل لعرضين مع تضادهما
باحدهما لا يكون قابلا للعرض الاخر فتدبر **واما المقدمة الثانية** وهى كون عدم المانع مقدمة فهو وان كان معروفا شائعا فى
السنتهم شيوع المسلمات الا ان فى اطلاقه فى ذلك المقام اولا بد منعا كما صرح به المحقق الخوانسارى فى الاستدلال على التفصيل الذى اختاره
من الفرق بين رفع الضد الموجود وعدم الضد المعدوم حيث قال ان عدم المانع المقارن ليس موقوفا عليه فليس عدم الضد
حال عدمه موقوفا عليه للضد الاخر وانما يكون كذلك اذا كان موجودا وهذا وان كان غير منافى عن الاشكال الا انه ليس
فيه كل البعد نظرا الى ان المقدمة ما يتوصل به الى حصول ذيها وهو هنا غير موجود وانتهاء مع عدم المانع حاصل
فيمكن ان يقال ان عدم المقارن خارج عن المقدمة موضوعا لا حكما خاصة اى الوجوب وتبعا يوجبه ما عن الرسائل العلمية
من تقسيم الامور المعتبرة فى الصلوة الى اجزاء ومقدماتها ومقارناتها وباقى بقية الكلام فيه عند التعرض لهذا التفصيل
والحق المانعية بوجوه الاول ان من المعلوم بالوجدان انا اذا حصلنا ارادة المامور به واشتغلنا عنه حصل هناك
كل من فعل المامور به وترك ضده فيكون ان اذا معلولى علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات فعل الضد كما ان السبب
الباعث على حصول احد المتقابلين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد المتضادين هو السبب لرفع الاخر
فلا يترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولى علة واحدة اذ هما موجودان فى مرتبة واحدة
لا يتقدم احدهما على الاخر فى ملاحظة العقل فذكره بعض المحققين واجاب عنه بقوله ان القول بكون فعل المامور به وترك ضده

معلولى

معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول الاخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين يرفع الاخر فليس هناك امران يعدان معلولين لعلة واحدا بخلاف المقام اذ ليس حينئذ وجود احد الضدين عين رفع الاخر وانما يستلزمه ومنها بتنافي ما بين اثنين من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا بقيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا او لا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وامكان تقارنهما في الزمان **فان قلت** اذا كان ترك الضد لازما للارادة اللازمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشئ منها وان لم تكن منفكة عن الواجب **قلت** قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقتضي بعد وجوبه قبل وجوب ملزومه اذ قضى الامر عدا مقتضاه كونه من لوازم المقدمة وجوبه من جهته وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على وجوب المقدمة لغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تقبل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل فانه بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف مما ذكر من النقض بسائر الموانع الاخر واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يدل على ما قلناه ظهور استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تلزم بالاول دون الاخيرين ومنها بانتفاء خبر ان بطلان الحكم بكونهما معلولي علة واحدة بوضوح تمانع الضدين وظهور مقدميته عدا المانع مصادرة محضة في قبال الدليل المذكور وقد عرفت كون ارادة فعل الضد علة لارادة تركه او كائنهما معا بكون علة الفعل المضاد جزاء في الملكة المنزه وخروج عن اداب المناظرة بلطائف الحيل وليس فيه كل البعد فان عادات الشجعان اذا ضاق عليهم المجال الفرار عن الميدان وان اراد منه ان البرهان القائم بكون الضد مانعا احاكم بمقتضاه بقتضيه الوجدان ففيه ان البرهان في مقابل الوجدان مما يطال فيه انتزعه في مقابل البداهة لان البرهان ما يكون منتظما من المقدمات البديهية وغير خفي ان الوجدان شاهد حسي بشاهد حسي فاذا وقع الخلاف في الاخبار بين البرهان والوجدان كشف ذلك اجمالا عن فساد الدليل فانا في الآن عن منع الوجدان فلا علمية سوى الاتهام بالاعوجاج او سلوك طريق اللجاج وكفى بذلك عارا والمستند الى الوجدان شاهد بان ترك الضد انما مستند الى ارادة الضد الاخر كاستناده اليها وينبعث منها كانبعاثه والى الصارف الذي هو مقارن للارادة وعلى المقدمتين كما يكون كل احدهما تقتضي على الاخر فكيف يكون مقدمة شرطية لها والجواب عن ذلك بانه لا منافاة بين استناد ترك الضد الى ارادة الضد الاخر وبين كونه مقدمة لها بعد ما عرفت من ترتب الاستناد بين على تقدم استناد الفعل الى ارادته فيرجع الى انكار الوجدان وانما يكون قرارا عن الميدان وكلاهما كما ترى **الثاني** ما ذكره المحقق السبزواري قدس سره في رسالته المعمولة في مقدمة الواجب من ان ترك الضد امر عدمي لا يصلح ان يكون مقدمة للامر الوجودي ويستفاد من كلامه الاستدلال عليه بوجوه **احدها** ان العلم غير مؤثر في التاثير وقد صرح اهل المعقول بان العدم لا يعلل ولا يعلل به **وثانيها** ان العدم لا يصلح ان يكون متعلقا للطلب لانه شئ حاصل فطلبه تحصيل الحاصل **وثالثها** ان العدم ليس شيئا في نفسه ولا من الامور الاعتبارية ولا يصلح عنوانا لشئ من الاحكام الشرعية والعقلية فلا يتعلق به وجوب المقدمة الذي هو من الاحكام الشرعية وحيث وجد في الشرع خطاب متعلق بالترك بحسب الظاهر فلا بد من تاويله وارجاعه الى ما ينتزع منه من الامور الوجودية **والاول** باطل لان ارادة الضد لا يكون مؤثرا في شئ فهو سالم وليس بمؤثر وان اراد انه لا يصلح ان يكون شرطا لتاثير مؤثر فهو ممنوع وشتان بين الوجهين الا ترى ان قابلية المحل ليس مؤثرا في شئ مع انها شرط لتاثير المؤثر فعدم الضد كذلك مانع عقلا من ان يكون شرطا لتاثير مؤثر الضد الاخر بل الامر كذلك في عدم المانع الذي جعلوه من الشرائط فان شرطيته ذلك خير مبتنية على كونه مؤثرا بل على كونه موقوفا عليه لتاثير المقتضي وبضعف **الثالث** وهو عدم قابلية العدم للطلب بانا ان قلنا ان الطلب غير الارادة فمحال الطلب الغيري هنا كما في الواجبات الاصلية المتعلقة بالافعال فان الطلب فيها ايضا متعلق بالترك وهو امر عدمي فانه بطل الجواب عن هذا الاشكال هناك من ارجاع الترك الى الكف او استمرار الترك او غير ذلك ثم اذكروه هناك فهو الجواب هنا وان قلنا انه عين الارادة كما هو المختار فليس مفاد النهي سوى المفسدة والمبغوضية كما ان مفاد الامر هو المصلحة والمحبوبية وكل من الامرين متعلق بالفعل دون الترك كما لا يخفى وبضعف **الثالث** بان الامر الانتزاعي لا بد ان يكون من سنخ المنتزع منه فالمنتزع من الوجودي لا بد ان يكون وجوديا فكيف ينتزع من الوجودي وهو الضد امر عدمي

الوجود

وهو وجود

وهو ترك ضده وهل يقوه بذه وسكه فهذا الوجه بمكان من الضعف والفشا الثالث ان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل ضده لكان الفعل ايضا مقدمة للترك لان مدار التوقف هو المانعية حيث علموه بها والافلا دليل لهم على التوقف من الواضح تساوى الضدين فى المانعية فاذا كان عدم الضد شرطا كان وجود الاخر مانعا ومقتضاه توقف كل من الترك والفعل على الاخر وانكان توقف الفعل على الترك توقف المشروط على الشرط وتوقف الترك على الفعل توقف المسبب على السبب وهو اولى من الاول لان توقف السبب على المسبب اكد من توقف المشروط على الشرط وهو ورد مجال كما اشار اليه سلطان العلماء قده فى كلامه الاتى لكن المحقق السبزوارى جعل جهة التوقف فى الجانبين العلية قال ما لفظه ثم فى جعل الاضداد مانعا من حصول الحرام نظر اذ لو كانت المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والمحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع الشئ مانع من عدم وجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين وهذا خلف انتهى ولا يخفى ان علية عدم الزنا لوجود الصلوة انما هو لكون عدم جزء اخير للعلة التامة فيرجع الى الوجه الذى ذكرناه واشار اليه سلطان العلماء قده فى كلام المحكى عن حاشية العضدى بقوله فلو كان ترك الضد مقدمة من الفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه فى المقامين مع انه محال انتهى والمراد بالمقامين الترك والفعل وبالاشتباه اشتباه التوقف فان القوم اشتبه عليهم الامر فى الاول فزعموا ان الترك مقدمة للفعل والكعبى اشتبه عليه الامر فى الفعل فزعم انه مقدمة لترك الحرام والحاجبى والعضدى جمعا بين الاشتباهين كما نص على ذلك فى شرح المعالم وتوارد مع انه محال الاشارة الى التدور قلت فذكر الكلام فى دفع غائلة المقام وطال التشاجر بين الاساطين العظام الا انهم لم يأتوا بشئ يرفع به الشام عن وجه المرام وخير ما ذكر هنا ما افاده بعض المحققين الاعلام حيث اشتمل على كل ما قيل او يقال فنقول فى الجواب عن المدور قال ما لفظه ان وجود الضد من موانع الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه وليس فى وجود الاخر الا شائبة كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب فى ترك الشئ فى وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة للترك ومع استناده الى احد ذلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد التدور ثم اورد على نفسه بانه اذا فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصر الامر فى السبب المفروض يبقى وجود المانع الذى هو الضد فيجئ التدور ثم اجاب عنه بان هذا الفرض غير ممكن لان فعل الضد منسوب بالارادة وهى كافية فى التسبيب لترك الضد فلا يتحقق استناد ترك الضد الى وجود ضده لكونه منسوبا بالارادة وهو صارف عن الاخر ثم اورد على نفسه بانه يجرى الكلام المزبور بالنسبة الى ارادة الضد المضاد لضد مع الضد الاخر ثم اجاب عنه بمنع المضادة وان مجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقتضى المضادة اذ قد يكون الامتناع عرضيا كما فى المقام فان امتناع اجتماع ارادة احد الضدين مع الضد الاخر من جهة تضاد هذه الارادة لارادة الاخر ولذا كان ارادة احدهما صارفة عن الضد الاخر ثم اورد على نفسه بانه يجرى الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة الضد الاخر فيلزم التدور لان حصول الارادة المفروضة سبب لعدم ارادة الضد الاخر لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا فى حصول الاخر ثم اجاب عنه بان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع على حصول الداعى وعدمه فلا يوجد الداعى الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم الارادة من غير ان يستند ذلك من ارادة الضد الاخر بوجه من الوجوه وقد يوجد الداعى لكن يغلب الداعى الى الضد الاخر المأمور به مثلا فلا يكون عدم الارادة ح ايضا مستندا الى ارادة الضد بل الى غلبة داعيه وعلى اى حال فلا اثر لنفس الارادة فى انتفاء الارادة الاخرى ثم اورد على نفسه بانا نجرى الكلام المزبور بالنسبة الى غلبة الداعى الى الضد المأمور به وغلبة الداعى الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعى الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعى الى ضده والمفروض توقف الرجحان المزبور على انتفاء رجحان داعى الضد فيلزم التدور ثم اجاب عنه بانه لا سببية بين رجحان داعى الفعل وبين انتفاء رجحان داعى ضده بل رجحان الداعى الى الفعل انما يكون بعين مرجوحية الداعى الى الضد فهما حاصلان فى مرتبة واحدة من غير توقف بينهما حتى يتقدم احدهما على الاخر فى المرتبة فرجحان الداعى الى المأمور به مثلا مكافئ فى الوجود لمرجوحية الداعى الى ضده اذ الرجحان والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر فى الوجود انتهى كلامه ملخصا وهذا الكلام مع اشتماله على التهافت والتناقض حيث صرح اولا فى دفع التدور بان ترك الضد مستند الى ارادة الضد الاخر لا الى نفسه ثم التجأ فى الجواب عن السؤال الثالث الى استناد الترك الى عدم الداعى وشتان فيهما مما لا ينبغى ان يخفى يرد عليه وجوه احدها ان مقدمية ترك الضد مبنية على ان يكون فعل الضد مانعا مؤثرا فى عدم الاخر بكون العدم مستندا اليه كما هو شان المانع

والا لم يكن مانعا ومع استحالة ذلك كما هو صريح كلامه كيف يكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده او ليس الموقوف على المحال محالا وقد سبقه الى دعوى استحالة الفرض المذكور المحقق الخونساري في الرد على المحقق الشيرواني المورد للتدريج على الفاضل بما يتبعه فعل الضد في كلامه المتقدم ذكره بما لفظه وانا اريد بيان انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا اعني الزنا مع عدم الصلوة فمع عدم الصلوة موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور وفيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا والشيء علة لعلته على تقدير محال هذا نوع انتهى وانما الفرق بينهما انه ادعى القطع بمحالية ذلك الفرض وهذا لا قائم الدليل على الاستحالة والمحقق الخونساري منع باحتمال الاستحالة وما اوردناه وان كان واردا عليه بقي الا ان احتمال الاستحالة بما هو مبني من ابطال دليل الشيرواني على لزوم التدريج لا يكون اسلم في آداب المناظرة حيث ان الشيرواني ادعى ان كون الضد مانعا يستلزم ان يصير الشيء علة لعلته وهو دور وتحقيق بابان علية الشيء لعلته وكونه دوريا موقوف على فرض محال والموقوف على المحال الى فيه شرطيته وهي شرطية لا بأس في محالية الشرط كما في قولنا لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فيكون مانعية المقتضية للتدريجي كون الشيء علة لعلته امرا جائزا وانما يكون ممتنعا لو ترتب عليه المحال مطلقا اما لو كان ترتب المحال مشروطا بفرض محال فهو ليس بمحال فما ذكره من كون الضد مانعا وتركه مقدمة مسلم عوض قيام البرهان على امتناعه وابن هذا من دعوى القطع باستحالة الفرض والتفرض لا قائم الدليل عليه والحاصل ان المحقق الشيرواني ادعى محالية كون الضد مانعا واقام عليه البرهان فصار في المقام مدعيا والمحقق الخونساري انكر عليه دعوى الاستحالة وخرب برهانه بابداء الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال وبين المقامين بون بعيد فان اشركا في وضوح الفساد لا امكان الفرض كما في الامتناع الفعلي فاذا كانت المانعية موقوفة على فرض محال الجمع فلم يثبت الاستحالة العقلية والامكان الفرضي وهو المبحوث عنها في الاصول اما كان مقدمة محققا ثابتا لان المقدمية للفرضية المحالة بحسب الوجود الخارجي لا بضعف المانعية لوجوب وامكانه ممكنة على فرض محال الضدية وافهم **وثانيها** ان دعوى استحالة الفرض المذكور غير مسلمة على نحو الاطلاق ونوضح فانما هي في نفس الضدين اذ يمكن ان يقال ان اسناد ترك الزنا مثلا الى الصلوة مبني على فرض محال اما فيما نحن فيه في الزنا والصلوة فهي غير مسلمة مع ان الارادتين ايضا متضادتان لا يجتمعان في الوجود ولكل منهما مقتضى يقتضيه فمقتضى ارادة الصلوة هو الوعد والوعد الالهي ومقتضى ارادة الزنا هي الشهوة النفسانية والشوق النفساني فيجري الدليل في الارادتين ويثبت التدريج وكما بان فيهما ما ذكره كذلك ارادة الزنا ليس مستندا الى ارادة الصلوة فظهر والحاصل ان مقتضى الضدين قد يجتمعان في الوجود كما نشاهد بينهما وهنا لا يمكن دعوى استناد ترك احدهما الى مقتضى الاخر ضرورة استناده حينئذ الى عدم مقتضيه لا الى وجود مقتضى الاخر فعلى فرض التمانع يلزم التدريج **فان قلت** ان المقتضي في الفرض المذكور هو غلبته داعي الصلوة على داعي الزنا دون نفس الداعي لاستحالة وجود احد المعلولين عند تمانع العلتين المتساويتين في المرجح فلا بد في وجود احدهما دون الاخر من غلبته داعيه فنلتزم الجواب على الوجه المذكور بدعوى استناد عدم ارادة الزنا الى غلبة داعي الصلوة الباعثة على ارادتها فتكون ارادتها وعدم ارادة الزنا مستندين الى شيء واحد وهو غلبة داعي الصلوة ومع استناد عدم ارادة الزنا الى غلبة داعي الصلوة مكابرة بالعيان ومصادمة للحس والوجدان **قلت** غلبة الداعي ليس امرا زائدا على نفس الداعي صفة مساوقة ومتحققا في الخارج قابلا لاستناد عدم الارادة اليه بل هو عنوان ثانوي ينتزع من تأثير احد الداعيين دون الاخر فاذا اراد احدهما وجود احد المتضادين دون الاخر حكمنا بغلبته ومقتضيه على مقتضى الاخر اذ من البين ان العلة والسبب في الافعال الاختيارية هو ارادة وانها تنشأ من الداعي الخارجية وليس وراء الداعي شيء اخر يعبر عنه بالغلبة **فان قلت** الترجيح بلا مرجح محال فمع اتحاد احد المعلولين دون الاخر فلو لم يكن هناك شيء يرجح باحد الداعيين على الاخر لزم الوقوف والتعطيل وان لا يوجد شيء من الضدين لتمانع العلتين نظير تمانع الدليلين الذين لا مرجح لاحدهما على الاخر مع انا اكثر ما نجد اختيار الفاعل احدهما دون الاخر وهذا يكشف عن وجود المزية لاحد الداعيين وتلك المزية هي المستندة اليها ارادة الاخر فنلتزم الجواب المذكور **قلت** الترجيح هو اختيار الفاعل والمسئلة تنتهي ونجر الى مسئلة الجبر والتفويض ولتحقيقها محل اخر **وثالثها** ان خاتمة كلامه مشعرة على ان ارادة احد الضدين مستندة الى غلبة الداعي وانتفاء ارادة الاخر الى مغلوبية الداعي والغالبية والمغلوبية من الامور المتضايفة التي لا توقف ولا ترتب بينهما وهذا على خلاف مقصوده اذ من الواضح ان العلتين اذا كانتا في مرتبة واحدة بان تكونا متضايفتين ومعلولي علة واحدة كان معلولاهما بتلك وكذا اذا كان لمعلوليهما معلول اخر وهكذا جميع المعلولات المتسالم فان النسبة الملحوظة في المرتبة العليا تأبى ذلك المراتب المتسالم فلا يجتمع ان ينقلب المتساويان المرتبة

في العلتين

في العلتين الى الترتب الطبعي بين المعلولين والا لزم تخلف المعلول عن العلة كما يظهر بادنى تامل ورابعها ان مرجع الجواب عن الدليل هذا الوجه الى الدليل الوجداني الذي اقيم على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده حيث ان الفاعل يكون الترك والفعل متغايرين مشاهدة وبان في الرتبة وليس لاحدهما تعلق على الاخر حتى يكون مقدمة له بعد ان ترك الضد وفعل القصد بنعان من شخص واحد هو ارادة الضد مثلا وان كلا منهما يستند اليها وكلامنا ليس سواه فقد تضمن الجواب المذكور على دعواه وجرى الحق بلسانه من حيث لا يشعر والحاصل ان ضرورة الوجدان قاضية بان التسبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر ومانع من ان يكون وجود الضد وعدم الاخر امرا مسببين عن سبب واحد ومن سببين مشاهدين في الرتبة فيكونان في مرتبة واحدة من غير ترتب احدهما على الاخر الرابع من الاوجه ان ترك الضد لو كان مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد ايضا مقدمة لترك بل هو اولى لان الاول حسبما فصل في الدليل السابق وح يلزم قول الكعبي بانتفاء المباح راسا وانحصار الاحكام بالواجب والحرام وهو باطل شرعا كما ان الدور محال عقلا والبه ينظر كلام سلطان العلماء فتدبر في حاشية العضدي كما قلنا سابقا وهذا الدليل والدليل السابق كلاهما متفرعان على بطلان التالي وهو كون الفعل ايضا مقدمة للترك لكن السابق يكفي فيه اثبات الملازمة بين الشرط والجزاء في القضية الشرطية وهذا الدليل يتوقف مضافا الى اثباتها على مقدمتين اخريين احديهما وجوب ترك الحرام والاخرى وجوب مقدمة الواجب كما ذهب اليه بعض بوجوه اخر مضافا الى الوجه الذي اجيب به عن الاول فانه الوجه المشترك بين الدليلين وسنامر الاجوبة مختصرة بهذا الدليل ولا مساس لها بالدليل السابق وبانا في الكلام عنه قريبا نشير في بيانها وبيان ما فيها متحدا وسنما بقي

الكلام في التفصيل بين الرفع والدفع الذي نقلناه عن المحقق الخونساري بعد ان اورد كلام السبزواري واورد عليه بما لا يهمنا ذكره ما لفظه وههنا كلام اخر وهو انه يجوز ان يقال ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء واما اذا كان معدوما فلا نظر مما قال المحقق الدواني ان عند امكان ان يضاف شيء بالمانعية فلا يكون رفع عدم المانع موقوفا عليه وعلى هذا لا يلزم على المجيب ودان حمل كلامه على ظاهره اولا وبالجملة الحكم بمنع الاضداد مما لا مجال لانكاره وقد كلام الشيخ الاول اولا التصريح بمنعها كيف واي شيء اولى بالمانعية من الضد فلا وجه للايراد على المجيب بانه رجعل الضد مانعا نعم لو قيل ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب اليه بعض لم يكن بعيدا لكن هذا بحث لا اختصاص له بالمجيب ويمكن لنا هذا ولا يخفى انه على هذا الجواب عن الشبهة في غاية الظهور انتهى قلت وهذا التفصيل جار في الاقوال التي عثرنا عليها في عدم توقف الضد على ترك الضد ما عدا العلامة قدس سره والدليل على الجزء الثاني منه وهو كون رفع الضد الموجود موقوفا عليه لوجود الضد المعدوم هو دليل الشهور من كون الضدين مانعا وعدم المانع معتبرا في تحقق ما عرفت في ذلك رده وقبوله ومن هنا نقول ان مجرد الضد بما لا يقتضي بالمانع كيف وقد نرى بالوجدان بل نشاهد بالعيان ان بعض الاضداد ليس مؤثرا وعلة لفناء الاخر حتى يكون مانعا عنه وذلك مثل السواد والبياض فانهما ضدان بالضرورة مع ان احدهما ليس مانعا عن الاخر اذا كان موجودا قبله بل ربما وجد المقتضي للسواد اثره حال اشتغال المحل بالبياض كحال فراغه عنه وكذا الحال في سائر الاضداد الطارية فان وجود شيء منهما لا يمنع عن تاثير مقتضي الاخر بل ربما يقع بمجرد مقتضيه فيكون دافعا عنه ووجود ضده مستندا الى نفس المقتضي وهذا يدل على ان صرف التضاد لا يوجب المانع اذ المانع من شانه منع تاثير المقتضي ومع عدم المنع كيف يكون مانعا فانه يجوز ان يكون عدم احد الضدين والضد الاخر معلولي علة واحدة كالحرارة والبرودة والموت والحيوة والنور والظلمة والحركة والسكون فان علة وجود الحرارة مثلا هو علة عدم البرودة وهكذا فالضد ليس شيء اجنبيا شيء اخر كلا منهما فالحكم بالمانعية بمجرد الضد بلا سبب اليه ولا دليل عليه سوى انهما لا يجتمعان وقد سبق غير مرة ان عدم الاجتماع اعم من المانع واما الجزء السلبي وهو منع مقدمية العدم المقارن الذي عبرنا عنه بالدفع فليس لدليل منكرا في كلام احد ولا في كلام غيره بل هو من متفردات التي لم نجده لغيره سابقا ولا لاحقا ويمكن ان يكون مستنده امرين احدهما ان مقدمة الشيء ما كان مقدما عليه رتبة ما كما يشعر به عنوان المقدمية فما كان مقارنا مع الشيء فليس هو مقدمة له وان كان مقتضيا له بالذات فلذا لا يعد من الجزء من المقدمات مع ان الاقتضاء المباشر اكد وثانيهما ان عدم الضد صار مقدمة للاخر من حيث كون عدم المانع مقدمة وغير الموجود ليس بمانع فلا يكون عدمه مقدمة للضد الاخر وضعف الوجهين مما لا يخفى اما الاول فلان المقدمة عندهم منقسمة الى شرط وسبب فتارة الشرط بما يلزم من عدمه العدم وهذا كما يصدق على عدم المانع الموجود كذلك يصدق على عدم المانع المعدوم ولذا اطلقوا مقدمية عدم المانع ولم يفصل هذا التفصيل احد والحاصل ان مناط المقدمية هو التعدد المجتمع

دون الفعل الزماني نظرا الى ما هو كالبديهي في معنى المقدمة من طلب المقدمة به والموقوف عنه عدم الضد المعدوم بعد الاعم
بمنافع الضدين وانكاره على المحقق السبزواري رد الفاضل بهما لا يرجع الى محصل ثم المقدمات المغايرة معدمات حاصلة فان
صدق الامر شيء يقتضي الوجوب المقدمي بما عداها فالوجوب المقدمي لا يتعلق بعدم ضد المأمور به اذا كان معدما وهو الذي
لا مانعا باعتبار كونه معدما حاصلا يمنع تعلق الطلب بها لكونه تحصيلا للحاصل فهذا التفصيل يرجع الى التفصيل في وجوب
عدم الضد من باب المقدمة لا الى التفصيل في اصل عنوان كونه مقدمة لفعل الضد وعدم مثل المقدمة على الجزء ممنوع
بل المصرح به خلافه وان ادعى الاجماع على وجوبه نظرا الى حيث كونه جزء كما سبق مفصلا في المسئلة السابقة وح لا مفر له عن الرد
الذي اورده المحقق السبزواري وغيره حسبما فرر مشروحا واما الثاني فلان دعوى الفرق في المقدمة به بين عدم المانع الموجود
وبين عدم المانع المعدم مصادرة بينة ومع ذلك يرد عليه ان منشأ المقدمة به انما كان امكان وجود المانع فهذا موجود
في الضد المعدم ايضا وان كان هو فعلية الوجود فلا بد من التفصيل في الرفع ايضا بين ما كان مقتضى الضد المعدم موجودا و
بين ما كان معدما بالتزام التوقف والمقدمة في الاول دون الثاني كان صرف الوجود من دون الاتصاف بفعلية المانع
غير مجد وفعلية المانعية انما تتحقق عند وجود مقتضى الضد الاخر لا مطلقا فرفع الضد بناء على اعتبار فعلية المانعية
في مقدمة عدم الضد قد يكون موقوفا عليه تارة فلا يكون وهذا التفصيل بعينه جار في رفع الضد ايضا فلا فرق هذا
التفصيل بين الدفع والرفع بل بين وجود مقتضى احد الضدين وعدم مرور التوقف على ترك الضد الاخر في الاول دون الثاني فلا
خير بالامر فانا لا ندري في ذلك تعين القول بعدم كون ترك الضد مقدمة مطلقا اما في صورة عدم وجود المقتضي فبحكم الفرض
حيث اعتبر فعلية المانعية في كون عدم المانع مقدمة واما في صورة وجود المقتضي فامر هو الفرض الذي قال باستحالته
هنا فرض ثالث يظهر فائدة القول بالمقدمة في ذلك كما يظهر بالتامل هذا مضافا الى ما يرد عليه من لزوم اجتماع الضدين
فان وجود احد الضدين يكشف عن وجود مؤثره ومقتضيه واتصاف الضد الاخر بالمانعية لا يكون الا بعد وجود مقتضيه
ايضا فيلزم اجتماع مقتضى الضدين وهو محال لان المقتضيين ايضا ضدان كما يقولون وايضا يلزم ايضا الترجيح بلا مرجح بناء
على افتقار بقاء الحادث الى المؤثر في كل آن وهو واضح ثم مما لا يخفى بعد التنبيه والتفصيل في مسئلة الضد التي
كلام القوم فيها غير نافع ولا ضار لانها انعقدت للبحث عن حال الاضداد المعدمة من الراجعة الى الافعال الاختيارية وان ترك
ضد المأمور به هل يجب مقدمة حتى يحرم فعله ام لا واما مثل السواد والبياض من الاضداد القارة الخارجية فلا يتعلق بتركها غرض
المحقق والحاصل انه اذا امر الشارع بازالة النجاسة عن المسجد مثلا فهل يجب مقدمة ترك الصلوة ام لا والمشهور بين العلماء
على ما قيل هو الوجوب لكونه مقدمة ومذهب السبزواري وجماعة عدم الوجوب لمنع كونه مقدمة وفاقا لجمع من المحققين وبناء على
على التفصيل المذكور لا يجب ترك الصلوة لكونه رفعا لا رفعا فهذا المحقق وجمع منهم اقر والتزم بمقالة الخصم من حيث لا يشعر هذا
ما اقتضاه الحال في المقام الاول من المقال ومنتهى نظم الكلام في المقام الثاني الذي هو كون الفعل مقدمة للترك فانا نقول الدليل
والرواية فلا حاجة الى بيان حجج سائر الاقوال في هذه المقدمة وجوبها غير ان ما ذهب اليه الحاجبي من القول بالتوقف الجامعين
مما لا ينبغي صدوره عن عاقل فكيف عن عالم لاستلزام امر الضدين وهما اجل من الفعل فضلا عن ترك ولم اجد من تعرض لرفع هذا الاستبعاد
مع وضوحه بلوغ الى مراتب العجب والغرابة والذي يهما الجمع ان يقال انا لو قلنا بالقول بالتوقف الجامعين في مورد واحد فلو
اختلف المورد لم يلزم دوره وهو ان يكون توقف الفعل على الترك في صورة وتوقف الترك على الفعل في اخرى والامر كذلك في هذا
القول المعزى اليهما لا هما قالا في مسئلة الضد بان الترك مقدمة للفعل وقالا ايضا في شبهة الكعبي بان الفعل مقدمة للترك و
المقامان متغايران لان الواجب في المقام الاول هو الفعل وفي المقام الثاني هو الترك فاعملا في المقام الاول بقولهما في مقالة المشهور
من كون الترك مقدمة مع دوران الفعل وفي المقام الثاني بمقالة الكعبي من كون الفعل مقدمة للترك لكونه مغايرا دون الترك لكونه
مغايرا وبهذا يرتفع العجب عمن زعم انهما من اول الامر الى الانتهاء وان كان فاسدا بالبرهان المتقدم الفاصل الخطاب فالحق الهادي الى طريق
الصواب عمن زعم عكس القول المشهور وهو القول بان الفعل مقدمة للترك لكونه مغايرا دون الترك لكونه مغايرا كما نسب الى
الكعبي فان الفرق بالاثبات في الاثبات والنفي في النفي لا يتم الا بذلك واما ما استدل به بعض المحققين لهذا القول فانه بان الترك
لا ينفك عن الفعل بكونه موقوفا عليه باخرى بان الفعل مانع والمانع مقدمة فهو مع ما في الاول منهما من المصادرة لان مجرد
عدم الانفكاك اعم من المقدمة انما ينهض دليلا على الجزء الشبيه من المدعى وهو كون الفعل مقدمة للترك لا على الجزء التسليمي منه

علم كون الترك مقدمة حتى يتم التفصيل فان نقلت قد اشتهر عن الكعبي القول باقتضاء المباح وانت قد نسبت اليه جماعة اخرى حيث استصعبوا دفع هذه الشبهة حتى اعترف الآمدي في محكي الاحكام بانه لا حاسم لها فالجري على ظواهرها بادلتها وتقريرها قبل او بعد الجواب عنها فنقول قد استدل على اقتضاء المباح بوجوه الاول وهو العمدة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل الاضداد فما لا يتم الواجب الا به واجب فيكون فعل المباح واجبا بالوجوب المقدمي وهذا الدليل ركب من مقدمات هي وجوب ترك الحرام وتوقفه على فعل من الافعال ووجوب المقدمة وبالنظر الى هذه المقدمات اجيب عنه بوجوه الاول ان ترك الحرام قد يكون مع انتفاء بعض شرائط التكليف من العلم والقدرة وغيرهما من شروط العقلية والشرعية والمباحات في هذه الحالة يتحقق بها فلا يلزم انتفاء المباح وانا قد من اشار اليه ممن وقفنا عليه المحقق السبزواري قال بعد ايراد الدليل المذكور وردة بمنع مقدميته لترك الضد على الوجه الذي بيناه من بطلان تمانع الاضداد مما لنظر ويمكن ان يقال اذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل ما يحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني فعلى الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجل الترك المذكور بل كلما صدر عنه كان منتصفا بالاباحة وكذا صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن وح لا يكون مكلفا بالترك كما بيناه فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح وانا انتهى وارد عليه بان انتفاء الوجوب بالعرض لا ينافي الوجوب الذاتي الاولي المجعول عند جعل الاحكام كما ان الامر كذلك في جميع الواجبات كالصلوة والصوم والجهاد ونحوها فان كونها واجبة انما شرعا لا ينافي عدم تعلق الوجوب احيانا ووجوب المباح بالوجوب الغيري لا يزيد عن وجوب الواجبات النفسية وعرفت ان الكعبي ان الشارع بعدما اوجب افعالا وتركها لم يبق محل للاباحة لان ما عداهما يتصف بالوجوب المقدمي فلم يبق الا اباحة من الاحكام المجعولة وهذا لا ينافي خروج الواجبات والمحرمات وما قدمناها عن الوجوب والحرمة الفعليتين نعم لو كان مراده نفي المباح مطلقا ولو بالعرض كان الايراد المذكور وجيها على الدليل المذكور وبقي ان المقدمة من العبادة من الثانوية فانها بما يقتضي سراية الوجوب المقدمي الى ما عدا الواجبات والمحرمات من حيث كونها مقدمة لفعل واجب وترك حرام بحسب الجعل الاولي وهو لا ينافي جعل حكم اخر اولا وبالذات مغاير للوجوب للافعال من حيث عناوينها الاولية فنصب المتلم يكون واجبا من حيث كونه مقدمة ومباحا من حيث عنوان نفسه وبظلم الثمرة عند انتفاء الوجوب المقدمي والحاصل ان الشارع جعل لنصب المتلم حكمين مختلفين عند جعل الاحكام احدهما الوجوب والاخر الاباحة وكلاهما في عرض واحد لاختلاف الحيثية والجهة وبظلم الثمرة في مورد الافتراق وبهذا الوجه يندفع ما اورد على الشهيد الثاني نفي وجوب المقدمة وعليه يبنى الجواب عن الدليل المذكور جماعة كالحاجبي وصاحب المعالم ومنهم الآمدي في محكي الاحكام حتى اعترف بعجزه عن دفع شبهة الكعبي بعين نفي وجوب المقدمة وحيث كان من القائلين بوجوب المقدمة قال عسى ان يكون عند غيري حلها وقال صاحب المعالم جواب اخر بعد تسليم وجوب المقدمة مطلقا ولو لم يكن سببيا وان تخيرنا بذلك كما مر في هذا الجواب اذا الاعتراف بالعجز عن دفع الشبهة اهون واخف من انكار وجوب المقدمة الثابت بالاجماع والعقل حسبما مضى في محله مع انه غير معتمد لان المقدمة ولو لم تكن واجبة فهي غير خالية عن الحكم اخر مما يضاد الوجوب حسبما عرفت في مقدمة الواجب فينتفي المباح ايضا ويحصل غرض الكعبي وايضا لا يجدي من فصل في وجوبها بين السببي وغيره كصاحب المعالم لان فعل الضد سبب ومستلزم لترك الضد فالاشكال على هذا التفصيل باق بحاله فكيف قال ان القائلين بوجوب المقدمة مرادهم الجواب عن شبهة الكعبي ونحن في سعة من ذلك ونعم ما اورده المدقق الشيرواني في قوله هنا حيث قال واعلم ان جميع ما نقل يدل على ان مراد الكعبي ان كل مباح ضد لحرام والضد لو كان مقدمة على ذلك الضد الاخر بالتقدم الذاتي لكان سببيا مستلزما للاشر طاعنه مستلزم فشبهة الكعبي كما يرد على القائل بوجوب المقدمة مطلقا يرد على القائل بوجوب السبب فقط ايضا انتهى فلو قيل لعل مراده بالسبب العلة التامة وفعل الضد وحده ليس علة لترك الحرام بل هو مع الصوارف عنه فلا يلزم القول بوجوب فعل الضد قلنا وجوب المجموع كاف في وجوب كل جزء من اجزاء الواجب واجب اتفاقا ولو كان مراده بالسبب الجزء الاخير من العلة التامة دون المجموع كما احتمل السلطان قدس سره ايضا اورده الشيرواني في قوله اوضح ورودا لان الجزء الاخير هنا هو فعل الضد الذي اخره ربما ونوعا عن الصوارف كما لا يخفى الثالث ما في المعالم ايضا قال في التحقيق في رده ان مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث يقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصوارف ونوعا فالاشتغال على فعل المعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعل فمن يقول بوجوب مقدمة

الواجب

الواجب لم يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره انتهى كلامه رفع مقامه **قلت** هذا الجواب مشتمل على جزئين المنظور فيهما بحال **احدهما** ان مع وجود التعارف يكون الترك مستندا اليه لا يتوقف على فعل من الافعال **والثاني** انه مع انتفاء التعارف يتوقف ترك الحرام على فعل من الافعال وجب من باب المقدمة واما الجزء الثاني فلا يتوقف عليه الجواب لا مدخلية له فيه صحيحا كان او فاسدا لكن في بحث نعم واما الجزء الاول الذي به يحصل التفصي عن شبهة الكعبي لو لم ينفه ان يجري استناد الترك الى التعارف لا يجدي بعد كون فعل الضد احد اسباب الترك غاية الامر ثبوت الوجوب التخييري لسائر الاسباب التي منها عدم المقتضي او عدم الشرط وقد اشتبه الامر على بعض من وافقه على عدم استناد الترك الى فعل الضد من الافاضل فدفعه باصالة الفاسد هو وجوب المقدمة الموصلة لانه الموصل وانما هو التعارف فلا يتصف سائر المقدمات بالوجوب فان خبر باقر راجع الى الجواب بعدم وجوب المقدمة مع انه بعد الجواب على فرض الوجوب ايضا وقد يدفع بان مع وجود التعارف يمتنع استناد الترك الى فعل المباح فيكون في حكم المقدمة الغير المقدورة التي لا يعرضها الوجوب المقدمي على القول بوجوبها الا كما فرق في عدم القدرة بين ان يكون ذات المقدمة غير مقدورة او تكون صفة الفعلية غير مقدورة ففعل الضد كذلك في سلك المقدمات الغير المقدورة ويختص الوجوب بما عداه من الاسباب وفيه انه يرجع الى قول السلطان والمحقق السبزواري وغيرهما ممن يقول بان فعل الضد وترك الضد متقارنان وهما سيان في الربط لا مقدمة بينهما لامتناع استناد الترك الى الفعل بها في كونه مانعا مؤثرا في العدم كما سبق مفصلا وعلى هذا القول لا محل لشبهة الكعبي راسا فانها انما تلزم القائلين بان الضد بين عدمي ضدين وان ترك كل منهما مقدمة للاخر وبالعكس فالتحقيق في الجواب عن قول هؤلاء ان الوجوب المقدمي انما يعرض المقدمة المشتركة بين الاسباب والتخيير بينها يخبر عن على الاتيان في ثبوت الاباحة لها وليس بخبر شرعا حتى ينافي الاباحة وقد اشرنا اليه في بعض المباحث السابقة وقد عثرت بعد ما سخ لنا هذا التحقيق بكلام لسيد محقق الحكماء قدس سره فوجدته قد سبقني الى ذلك ولم اجد لغيره فلا علينا نقل كلامه بعبارته لاشتمالها على مطالب غامضة قال قدس سره ان كون طبيعة ما من الواجبات قد اشتركا بحسب التحقيق بين امور معينة بحيث لا يتعدى تحققها تحقق واحد منها البتة انما ينوجب الوجوب التخييري اذا كانت تلك العلاقة من تلقاء وضع الشارع حيث يجعل امورا معينة بحسب افراد تلك الطبيعة بحسب التحقيق وان احتمل في تجويز العقل ان يكون هناك فرد اخر تتحقق الطبيعة بتحققه كما في خصال الكفارة لانه اذا كانت هي لزوم تلك الطبيعة بحيث يحكم العقل بمجرد لحاظ الطبيعة وتلك الامور مع عزل النظر عن حكم الشرع ان تحققها يستلزم تحقق واحد منها لا بعينه ويمنع من دون تحقق شئ منها اصلا فالمعتبر هناك من تلك العلاقة هي الوضعية الشرعية بحيث يكون ذلك الاستلزام من جهة الشرع فان اوهم انه على مقتضى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لان تكون الاحكام مستندة الى الشرع بل ما اخوذة منه فقط از يح بان مناط حكم الوجوب بالتخيير ليس هو ذلك الربط الاستلزامي المكاشف عنه الشرع على المعنى الماخوذ في تلك القاعدة اعني الاستناد الى جهة مرجحة في ذات الفعل لان الربط اللزومي العقلي على اصطلاح العلوم العقلية اعني امتناع الانفكاك بحسب حكم العقل بمجرد لحاظ المحاشبين فما ادعاه هو انه لا يكفي هناك مطلق الاستلزام بحسب التحقيق وان استند الى الضرورة العقلية بحيث لا يسوغ عند العقل احتمال تحقق الطبيعة بغير اخر بل لا بد من اللزوم المستند الى جهة مرجحة في ذات الطبيعة الواجبة وذوات تلك الامور يكشف الشرع عنها وان امكن الانفكاك عند العقل بحسب لحاظ الطرفين فلئن اعيد المشكك بان على تقدير اللزوم العقلي يمتنع تحقق الطبيعة نظرا الى انها مع انتفاء تلك الافراد راسا في بقاع الفرد المنتشر بما لا يتم ابقاع الطبيعة الا به وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فتكون ابقاع الفرد المنتشر واجبا ويلزم القول بالتخيير عند التخصيص وقد فيرجع الى ما اثبته الكعبي بحصر الاحكام في الوجوب والحرمة وهو قياس مغالطي بخل بان ما لا يتم الواجب الا به هو ما يتقدم على الواجب المطلق تقدما بالذات يتقدم الموقوف عليه على الموقوف سواء كان التوقف عقليا كالمركب او ماخوذا من الشرع وان كان بجهة رابطة في ذات الفعل كالصلوة على الطهارة او عادية كالفعل المؤدى على غسل جزء متقدم عليه لا يشمل ذلك لان الواجب فان اللازم متاخر بالذات عن الملزوم والواجب ما يذم ويعاقب تاركه من حيث هو تارك له بالذات وتارك لازم الواجب انما يوجب الذم والعقاب بالعرض في جميع انحاء الانضمامات انما مفاده ومفاد الجاني العقلي وتحقق الفرد المنتشر انما هو لازم لتحقق الطبيعة لا علة لها بل يشبه ان يكون حق العلة هناك بالعكس ليس ما تحقق في مثال ان الطبيعة لا تشترط شيئ بقدم البسيط على المركب فان امتناع الانفكاك هناك لا يستلزم الوجوب التخييري فتثبت ولا تنحط انتهى كلامه عن نسخة غير ما عندنا من الغلط ومحصل ما استفدته من هذا الكلام على اغلاقه ان الوجوب التخييري الشرعي يكشف عن سعة تحت

كاشفة عن طلب الشارع على سبيل التخيير في الافراد اما التخيير العقلي فليس كذلك كان متعلق الطلب هي الطبيعة فهي الواجدة للمصلحة الحسنة وخصوصية الفرد من لوازمه وجودها لا مدخل لها في المطلوب راسا يشهد ذلك من قوله ره فانا وهم وقوله اذ يجب الخ بالتامل وقوله ولان اعمال المشكل اذا دار بين رفع ما قد يتوهم من ثبوت الوجوب المعدمي للفرد في التخيير الشرعي او بين رفع ما قد يتوهم من ثبوت الحرمة وان لم يكن متعلقا للطلب الشارع فكيف لا يشعر بالوجوب الشرعي وهل المدار الا على كون افراد الكلي متعلقا للطلب الشرعي وهو موجود في المقامين اي التخيير الشرعي والعقلي ومحصل المنع في المقدمة من الفرد وانما هو من لوازم وجود الطبيعة التي هي الواجب فان الامر بالعكس اولى بما يشبه ما تفرد عندهم من نقد البسيط على المركب فانا وان اردنا غير ما ذكرنا فالمتوهم هو فكري وكيف كان فاذا كان متعلق الوجوب المعدمي هو كلي السبب في العلة دون الافراد فلا مانع من ثبوت حكم الاباحة للافراد والخصوصيات وليس فيه شيء من الحاد بل اجتماع المتضادين ولا شيء اخر وبما ذكرنا ظهر كمال الفرق بين التخيير الشرعي والعقلي وان ثبوت الاقدمية في ثبوت الاباحة للافراد للمتناقضين بين قوله هذا الفرد مطلوب لي وليس بمطلوب بخلاف الثاني فان القضية الاولى عادمة هنا اذ الفرد غير مطلوب بالمقدمة ولا اسائة فيه بوجه فيحصل من جميع ما ذكرنا ان وجوه المنقضي عن شبهة الكعبي من باب المقدمة امور **احدها** منع الملازمة بين وجوب فعل المباح ومقدمة وبين انتفاء المباح راسا لامكان عدم تعلق التكليف بترك الحرام في بعض الاحوال **وثانيها** منع وجوب المقدمة **وثالثها** منع كونه مقدمة لاستناد الترك الى المتاركة دائما **ورابعها** عدم المنافاة بين وجوب سبب ترك الحرام واباحة الضد نظرا الى كون ترك احد الاسباب الترك الذي منها عدم المقتضي او انتفاء الشرط من غير ان يستلزم هذا الوجوب الخصوص المباح حتى ينافي اباحة ضده او المحاذر منها هو الاول والاخير هذا ما يتعلق بالجزء الاول من كلام صاحب المعالم واما الجزء الثاني فنفي ما ذكره من التزام القائل بوجوب المقدمة بوجوب المباح لو توقف ترك الحرام عليه ايضا اشكال وان تضمنه بعض ما وقفنا عليه على ذلك بما ذكره الفقهاء من وجوب النكاح اذا توقف عليه ترك الحرام ويحقق ذلك ان للفرض المذكور صورتان **الاولى** ان يتوقف ترك الحرام على فعل المباح في آن واحد بان يكون الموقوف عليه هو الترك المقارن وهذه الصورة مستحيلة لما فيها من الدور المبين حسبما مر مرارا ولا يجدي في دفعه ما ذكره بعض المحققين من كون فعل المقدمة هنا شرطا اذ يكفي في لزوم الدور مطلق التوقف فعلى اصلهم من كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد مطلقا لا محيص عن الدور وتمام البحث فيه مشبعا مضى في غير موضع **الثانية** ان يتوقف الترك في الزمان المتاخر عن الفعل في الزمان المتقدم وهذا محط نظر الاصحاب في باب النكاح فقد صرح بوجوبه جملة من الاعلام كالعلامة والمحقق والشهيد الثانيين وكاشف اللثام قال الاول في محكي القواعد وقد يجب اذا خشي الوقوع في الزنا سواء الرجل والمرئة وقال الثاني في شرحه ولا يخفى ان النكاح قد يجب اذا خشي المكلف الوقوع في الزنا بدونه ولو امكن الشرع فهو احد الواجبين على التخيير وقال الثالث في الروضة النكاح مستحب مؤكد لمن يمكنه فعله ولا يخاف الوقوع بتركه في محرم والا وجب قال الرابع في شرح العبارة وذلك بعين خشية الوقوع في الزنا اذا قدر على النكاح ولم يتعذر وعلى النشر ولا خشي من التزوج محذورا اقوى مما يلزم من تركه ومساواته له وعن مصابيح العلامة الطباطبائي نفي الخلاف عنه **قال** اعلم ان الوجوب المنفي هو الوجوب على كل احد وعلى من لم يخف نفسه واما الوجوب الكفائي او وجوبه بامر الشرع فيجب القطع بثبوته حتى لو نذر من ترك اهل ناحيته او مصر عن النكاح وجب على الحاكم اجبارهم عليه لان بانقطاع النسل ينقطع النوع والظاهر انه لا خلاف فيه ولا في الوجوب العيني اذا افضى تركه الى الوقوع في الحرام لان سبب الحرام حرام وتحريم ترك التزوج يستلزم وجوب التزوج فالحكم بنفي الوجوب رفع للايجاب الكلي لا سلب كلي والمراد بنفي الوجوب بحيث يكون فلانيا في ثبوته للاقضاء الى الحرام انتهى ولم اجد مصرحا بخلاف هؤلاء سوى بعض مشايخنا فانه في الجواهر قال بعد ما وجد كلام الطباطبائي وفيه امكان منع وجوب الحكاف على وجه يشمل اهل مصر ونحوه للاصل واطلاق الادلة وافضى ما يمكن تسليم وجوب ما يحصل الفساد في النوع الانساني بتركه كما انه يمكن منع الوجوب العيني فيما ذكره بمنع ترك التزوج الى المحرم على وجه اعلمته لوجود الاخبار وبناء القدماء على تركه مع ان لعله قد اطلق الاصحاب الحكم بالاستحباب المزاف بفسره في موضع اخر ان ذلك لا يقتضي الوجوب بمعنى ان له بناء الاختيار الذي يكفي في عدم الوقوع فيه فلا يتوقف على التزويج اللهم الا ان يريد ان احد الاسباب التي تكون سببا لعدم الوقوع في المحرم وهو كما ترى انتهى ونعم ما قال في تحقيق هذا المقال وبه صرح غير واحد من محققي الفن كبعض المحققين في حاشية المعالم وغيره وان صدع بتصحيح ما ذكره بما لا يخلو عن النظر كما بان لك وتوضيح ما افاده صاحب الجواهر قده ان التزويج مما لا يمكن ان يكون مقدمة لترك الزنا لان من يخشى العنت بتركه فانما ان يقع فيه بعد الترك مختارا فقد واجه ما شرائط التكليف بترك الزنا او يقع فيه اضطرارا وعلى الاول فلا يكون ترك التزويج سببا لفعل الحرام ولا فعله موقوفا عليه لتركه وكيف يكون التزويج مقدمة له

لترك الزنا مع قدرته على الترك بدون ارتكاب الزنا بشيء اختياره وعلى الثاني فلا تكليف لفوات شرط القدرة والاختيار فلا يحرم عليه
الزنا حتى يجب مقدمة لترك فعل المباح المفروض **والحاصل** ان يكون فعل اختياري مقدمة لترك حرام اختياري ليس لوجوده
معقول نعم لو قلنا بحرمة تفويت التكليف لمكن الالتزام بوجوب المقدمة حينئذ لان ترك مفوت للتكليف حتى وشر وسبب لخروج المكلف
عن قابلية التكليف فيحرم وقد سبق في مقدمة الواجب تحقيق هذا المقال وان تفويت التكليف بمعنى جعل المكلف نفسه غير قابل
لامر المولى في المستقبل وهب ان شهد له الاعتبار وساعده بعض الآثار الا انه منظور فيه حتى تمام الكلام فيه هناك ولذا قلنا بالجواز
النفسي النهياني في المواضع التي ثبت الوجوب بالدليل كالغسل في شهر رمضان وغيره مما فصلناه سابقا وربما يورد عليه بعض
بان هذا الغرض راجع الى الاقل لان فعل الصلاة مثلا بارادة لا محالة وهو صارف فترك الحرام فترك الحرام دائما مستند الى الصارف
وليس هنا صورة يتوقف ترك الحرام منها على فعل المباح حتى يجب من باب المقدمة وفيه ان ارادة المباح انما هي صارفة عن الحرام
في بعض الازمان المتأخرة فقد يتوقف على بقاء الصارف وبقائه يتوقف على فعل المباح فالايراد عليه من هذه الجهة ساقط
انما يرد ما عرفت من ان ترك الاختياري كيف يتوقف على فعل اختياري فما ذكروه في باب النكاح غير واضح ولا مضح وقد استدل
على وجوب ما يتوقف عليه الترك الاختياري بوجوه اخر يضحكها المثالة الفقهاء بوجوب النكاح اذا خشي الوقوع في الزنا بتركه
احدها ان ترك النكاح في الحال المذكور لما كان مؤديا الى فعل الحرام وفعل سبب الترك اختيارا لزم على الله تعالى بقاعدة اللطف
ايجابه على العباد اذ لا يبعد ان يكون ايجابه مقربا للطاعة ومبعدا عن المعصية وكل مقرب للطاعة ومبعد عن المعصية لطف وكل لطف واجب فايجاب
النكاح في الغرض المذكور واجب ربما يجاب عنه بمنع كلية الكبرى وهي وجوب اللطف واذا ذهب الى انقسام اللطف بقسمين
واجب ومستحب لما تجد بالحس والعيان من صدور كثير من المعاصي عن العصاة من جهة ضيق المعاش وقلة المال وعدم الاستطاعة
الى محافظة الفرج بالنكاح وامثالها فيجب على الله تعالى من باب اللطف ان يوسع على الناس في المال بما يصرف به عن السرقة والزنا
بما لا يشتهيان يرتكبا الزنا وهكذا سائر ابواب المعاصي التي لا يخوض فيها الواجد مثل ما يخوض الفاقد وقد قرر برهان وجوب اللطف
قويا لا يخرج بالشكوك والشبهات وهو نقض الغرض المستحيل صدوره عن العاقل المختار فضلا عن الحكيم الواحد القهار كما
تحقق في محله والبديهي شهد قول الله عز من قائل كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا حيث شبه سبحانه نقض العباد علمهم من
الشيء بعد عزمهم عن ساحة العقلاء لما فيه من نقض الغرض بفعل التي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا وكيف يمكن انكار وجوب
اللطف على الله تعالى مع ما في خلافه من نقض الغرض الذي لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم المنزه عن القبائح بل التحقيق في الجواب
على ما تحقق في محله منع صغرى اللطف في الامور المتعلقة بالدنيا المبنية على الاحاطة بالمصالح والمفاسد النفس الامرية
اذ بعد رجوع وجوه الثواب والعقاب والتفضل بحسب ملاحظة الجهات وتزاحم بعضها مع بعض والتوسعة في المعاش
وامكان مغفرة بعض الطاعات في بادي النظر الا ان سلامتها عن الجهات المزاحمة لا يدركها العقول القاصرة فكيف يحكم
على الله تعالى بانا عطاء المال للسارق لطف في حقه وهل هو الا ترجيح بالغيب افتحاما في العيب الا ترى ان النبوة اللطف
بمعنى وجوب بعثة الانبياء مما اتفق الكل على كونه لطفا مع اثر كثير من الاعصار والامصار كان خالية عن الانبياء وسفراء
الله وما هذا الا لعدم احراز الصغرى والا فوجوب كل لطف على الله مما لم يشك فيه الحكماء والمتكلمون **فان قلت**
فعلى هذا يشكل اثبات وجوب نصب الامام بالدليل العقلي الراجع الى قاعدة اللطف كما ان المجادل في القول بالبرهان يقول
ان نكون نصب الامام لطفا ممنوع لعدم العلم بخلوه عن الجهات المزاحمة مثل ما قلت في الامثلة المذكورة **قلت** بعد الشهادة
بمثل بعض المتبحرين من العامة في رد قول المحاجر نصر الله والدين فلك حيث يقول في حق المحجر المشار عجل الله تعالى فرجه ويحق
لطفه وقضى فرجه لطف اخر وعدمه سواء وقد اجبنا عنها في رسالة مفردة معمولة في اصول العقايد ومحصل ما اجبنا عنها ان بقاء
الشريعة مطلوب من الله تعالى فلا بد له من حافظ فعلى الله نصب الحافظ لان التناقض بين ارادة البقاء مع عدم نصب الحافظ بين
واحتمال عدم المصلحة في النصب راجع الى احتمال عدم البقاء والفرض خلافه وغايته ما يتوهم او يتوهم في هذا المقام دعوى كفاية
الكتاب العزيز والسنن النبوية في البقاء وانه لا يحتاج الى حافظ اخر والا فمع فرض عدمها بينهما جميع الاحكام الشرعية كما
يقضي به البديهة لا يسع لعاقل ان يمنع وجوب نصب من ثم مع فرض البقاء الى انقراض العالم كالمنع الصغروي الذي ادعاه
في الامثلة المذكورة لا بأس في نصب الحافظ فلا يلتفت اليه بعد عدم وجود شيء كاف لجميع الاحكام فكيف يمكن منع كون
نصب الحافظ لطفا فان كان للمجادل كلام فانما هو راجع الى ما ذكرناه من دعوى وجود ما بين الكاذبة ونحن معاشر الامامية

فى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ام لا

ندعى عدم كفاية الامرين ونقول انه من البديهيات التى لا يسع المنصف بالعقل انكاره كيف والكتاب اكثره مجملات يحتاج الى الفحص والتفاصيل التى وصلت الينا من النبى ص اقل قليل وهذا شئ واضح لا يجوم حوله انكاره الا متعصب او متعسف **فان قلت** ما ذكرت منقوض بزمان الغيبة المنقطع فيه فيض حضور الامام ع وبتصور فرق الرعية وما افاده الخاجرية دليل اعتنائى يجب على كل فرد مكلف منصف الاذعان به وليس يرضا انا الزاميا بتفعنا فى ميدان المناظرة والجدال مع المخصوم **قلت** هذا النقض هو الذى اعتمد عليه بعض اكابر العامة فى العدول عن اشتراط المستفهم والميل عن الركون الغوم لكنا دفعناه فى رسالتنا المعدة وحاصل الدفع ان الفرق بين الابتداء والاستدامة فى الابتداء يجب على الله تعالى مثلا لامام من باب اللطف واستباح نقض الغرض وجوبا ذاتيا لا يتغير بالجهات والمزاحمات ولا يجب عليه الاخفاء بدفع شر الظالمين المجاء واضطرارا وقهرا عليهم كبعث النبى ص اذا اراد تشريع الشرع فانه لولاه لزم نقض الغرض فيجب من باب اللطف ولا يجب عليه حفظ النبى ص عن شر الاشرار ولو بمثل التحمل والتبليغ واما الاستدامة مفهوما يمكن ان يتغير بالجهات المزاحمة ومذهب الامامية غير موقوف الا على النصب الابتدائى اذ به يحفظ الملة الكفر والطغيان ويظهر صباح الحق عن افق الايمان اما البقاء والاستدامة عصبا على العباد كلا وبعضا فهو مما لا يستقل العقل بوجوبه الذاتى الذى لا يتغير بملاحظة الجهات المزاحمة وهذا قليل من كثير مما حققناه فى ابطال مقالة الفاضل العامة وعليك بتحصيل الرسالة والغور فيها يتعلق بالمقام منها وتمام تحقيق المقام موكول الى علم الكلام وما التوفيق الا بالله وكيف كان فظهر ان اثبات وجوب المقدمة المفروضة بقاعدة اللطف دون شروط الفساد ولذا قلل استناد الفقهاء فى الفروع الى تلك القاعدة ومرة ما ذكرنا من عدم استقلال العقل بصغرى اللطف بناء على انا نطالب الاحكام بالمصالح والمفاسد الحقيقية التى لا تنال بالعقول **وثانيها** قاعدة التحسين والتقبيح فان العقل يقبح ترك الفعل الموقوف عليه ذكر الى الحرام ويذمه ويحسن فعله ويمدح عليه فيكون واجبا بقاعدة الملازمة وفيه ان ترك النكاح وجيال ذلك ليس فيه جهة قبح بل ذكر العقل فيه جهة حسن باعتبار ما هو باعتبار افضائه الى الحرام وكذا فعل الاحسن فيه الا باعتبار كونه صونا للفاعل عن الوقوع فى الحرام ففى نفس الفعل ليس صفة قابلة بالوجوب والقبح والمدح الملحوظان فى المقام راجعان الى حال الفاعل دون الفعل نعم لا مساغ فى وجوب عقلى من باب الارشاد وابن هذا من الوجوب الشرعى المتنازع فيه **وثالثها** ما ذكره بعض المحققين فى دفع الاشكال الاول توجيها لكلمات الفقهاء وهو على طوله يرجع حاصله الى ان الفعل المفروض كالنكاح وان لم يتوقف عليه الواجب اعنى ترك الحرام ضرورة افضاءه على الترك مع عدم النكاح ايضا لكنه يتوقف عليه اختياره لترك الحرام فكما ان مقدمات وجود الواجب واجبة فكذلك مقدمات اختياره لان الفعل والترك الاختياريان كما يحتاجان الى مقدمات وجودهما فكذلك يفتقران الى اختيار المكلف بعد المقدمات والملازمة العقلية الثابتة بين مطلوبية الشئ ومطلوبية الطائفة الاولى من المقدمات ثابتة ايضا بينها وبين مطلوبية الطائفة الثانية فيجب الفعل المذكور حينئذ من باب المقدمة وبهذا يندفع ما ذكره اساطين الفقهاء من وجوب النكاح مع توقف ترك الزنا عليه وهذا امتن من سابقه الا ان جوابه ظهر مما ذكرنا فى رد الثانى فان وجوب الاختيار وجوب عقلى ارشادى لا ان مرجعه الى وجوب الامتثال والاطاعة وليس شئ اخر وراءه فكما ان وجوب الاطاعة عقلى فكذا اختيار فعل المامور به وترك المنهى عنه فافهما بمعنى واحد والاولى ان تصحح كلمات الفقهاء حمل كلامهم على الوجوب الارشادى كما هو لهم بوجوب التوبة حيثما برهن فى محله دون الوجوب الشرعى حتى يطرق اليه الاشكال المذكور الذى لا حاسم له الا بالتكلف والتعسف ويمكن استظهاره من تعليلاتهم لوجوب النكاح بانه فافهم ونبه **الثانى** من ادلة الكبرى قاعدة الملازمة بمعنى عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم الشرعى او بمعنى لزوم اشتراكهما فيه فانها على كل من المعنيين ينتج عرض الكبرى من نفى الاباحة عن ترك الحرام وذلك بعد احراز التلازم بين ترك الحرام فينبغى البحث فى اثبات الملازمة لكن اجيب عنها تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع لزوم اتحاد المتلازمين فى الحكم وتحقيق المقام يستدعى الكلام فى تلك القاعدة التى جعلها غير واحد دليلا على وجوب المقدمة وحرمة الضد كما تقف عليه وادلة المثبتين وقال الفاضل الثونى ان الملازمة قد تكون شرعية مثلها وردكلما تصورنا فطرت وقد يكون عقليه ويندرج فيه مستقلتان وهو عجيب لان الملازمة الشرعية بين الحكمين لا مساس لها بقاعدة التلازم المبحوث عنها فى الاصول اذ الغرض منها ان تكون نفس الملازمة دليلا على الحكم الشرعى لا حكما شرعيا مدلولا للدليل الشرعى وبينهما بون بعيد وكيف كان فقيها اقوال **احدها** جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم نسب الى المحقق الثانى فى ظاهر كلامه **وثانيها** عدم جواز اختلافهما مطلقا عن الكعبى **وثالثها** التفصيل بين ما كان التلازم ناشيا من العلية او الاشتراك فى العلة وبين ما لم يكن كذلك بل كان مجرد عدم الانفكاك الخارجى بينهما فيلزم اتحادهما فى الحكم فى الاول دون الثانى فنسب ذلك الى صاحب المعالم ولكن المصرح

في كلامه هو اقتضاء حرمة المعلول حرمة العلة خاصة واستشهد المدقق الشيرواني قدّه من كلامه هذا عن اعتراض عليه عجيب ذكره هنا وان كان متعلقا بالمسئلة السابقة قال ما حاصله ان تحريم المعلول لو كان يقتضي تحريم العلة لزم القول بوجوب المقدمة مطلقا ولو لم تكن سببا لان ترك الواجب حرام بالضرورة وترك كل من مقدماته علة لترك فيكون تركه حراما وفعله واجبا لان حرمة الترك مستلزمة لوجوب الفعل وتخصيص الحكم بالعلة والمعلول لتوجيه تحكم صرف لاتحاد المناط في الموضعين فما التزم به هنا ابطال لما اختاره في مقدمة الواجب من التفصيل بين السبب وغيره والسيد الصدر كلام في هذه المسئلة نظير ذلك واجاب عن هذا الايراد في حاشية الفوائد بن بوجوه ثلثة لا كوامن فيها كما لا يخفى على من راجعها واجاد الناقل فيها بل الجواب هو ان علة الحرام ليست حراما من حيث كونها علة الحرام اذ لم يقم على حرمتها بعينها برهان كذا وجدان حسبما فصلنا الكلام فيه في ذيل المسئلة السابقة بل انما تحرم من حيث تكون تركها تركا لما يتوقف عليه الواجب اعني ترك الحرام وبهذا يحصل الفرق بين الحرام الوجودي والحرام العدمي وذلك لان ترك الحرام الوجودي واجب بكل ما يتوقف عليه لانه واجب لكن لا يتوقف ترك الشيء على ترك كل مقدمة من مقدماته وجوده بل على ترك بعضها واما الحرام العدمي كترك الواجب فلا مقتضي لكون علته حراما بعد امكان سبب الحرمة غير الشيء الا بتسبيبه للحرام وهو المقدمة الموصلة للواجب فليس حينئذ ارتكاب ما عدا علة الوجود من سائر المقدمات ما يقتضي الوجوب لا في حد ذاتها ولا من حيث توقف الترك الواجب على فعلها على مذهب المفصل والحاصل ان حرمة الشيء الواجب لا يستلزم حرمة علته من حيث كونها علة لترك الواجب بل لا بد من رجوع الى مقدمات الواجب فان كانت سببا واجب فعلها وحرم تركها عند المفصل وان لم يكن سببا فلا سبب للحرمة اصلا نعم على القول بوجوب غير السبب ايضا يجب جميع المقدمات ويحرم ترك كل واحد منها ولا عائد فيه على المفصل نعم يصير اثرا واجب الكون على السطح فالمعترض يقول اثر واجب نصب السلم لان تركه سبب لترك الكون على السطح وهو حرام وسبب الحرام ايضا محرم وفيه ان سبب المحرم ليس بمحرم الا اذا كان تركه مقدمة سببية للواجب وترك نصب السلم ليس كذلك لان ترك هذا الترك وهو النصب ليس سببا للكون على السطح بل مشروطا والشرط ليس بواجب عند المفصل نعم من يقول بوجوب غير السبب ايضا فعليه الالتزام بحرمة ترك هذا الترك ولا ضير وجوب نصبه ولا باس به فالاعتراض المذكور غير متجه عليه نعم لو كان مبنى كلامه ان علة الحرام حرام من حيث انها علة الحرام لا من حيث ان تركها مقدمة للواجب يتجه عليه ما ذكره ولا داعي لارتكاب هذا التمحل ثم ان التلازم بين الامرين اما ان يكون عقليا او عاديا اما الملازمة الاتفاقية الخارجة عنهما كما في ظاهر العالم فلا تحصل لها بظاهرها فلا بد من حملها على مجرد التقارن الاتفاقي كما هو صريح فقرات واما الملازمة الشرعية فقد عرفت ان صاحب الوافية جعلها قسما ثالثا وقد عرفت انه واضح البطلان لان التلازم من المبحوث عنه هنا هو التلازم في الوجود اذ الكلام في ان التلازم بين الوجوبين هل يقتضي الحكم بالوجوب ام لا وابن هذا من التلازم بين الاحكام بجعل الشارع نعم لو فرض التلازم بين موضوعين في الوجود الخارجي بجعل كان قسما ثالثا لكنه كما ترى لا يكاد ان يعقل اذا عرفت ذلك فالكلام في قاعدة التلازم يقع في مقامين **احدهما** في ان التلازم بين الامرين هل يقتضي الاشتراك في الحكم ام لا **الثاني** انه على تقدير عدم الاشتراك هل يجوز اختلافهما في الحكم ام لا **اما المقام الاول** فالتحقيق فيه ان تلازم الشيئين في الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الجهات الخارجة لا يقتضي الاشتراك في الحكم فلا مانع من اختلافهما في الحكم الشرعي وجوبا او تحريما او غيرهما غيريا او نفسيا بالاتحاد والسراية كما بينا عند برهان وجدان بل لم اقف على ما يمكن الاستدلال به عليه واما بملاحظة الجهات الخارجية فيتفصيل يظهر في طي مسائل **المسئلة الاولى** في ان الحكم الثابت للمعلول هل يسري الى العلة ام لا **فنقول** اما الوجوب والحرمة فتسريهما للعلة لا مبنى على وجوب مقدمة الواجب ولا حرمة علة الحرام اما بطلان الاول فقد راجعته البحر حسبما عرفت انفا وسابقا لكن في الفوائد بن مناقشة بعد انكار وجوبها ان المستفاد من الاخبار وكلمات الفقهاء خلاف ذلك لانهم صرحوا بكراهة بيع الاكفان لانه يورث محبة الوباء وكراهة بيع الطعام لانه يقتضي غلاء وكذا بيع الصوف لانه لما فيه من الوقوع في الوباء مع ان الغايات المذكورة محرمة ولم يحرم علتها وهو غريب لان محبة الوباء وغلاء الغلاء وامثال ذلك من الكيفيات النفسية ليست من الافعال التي تتصف بالحرمة ومحل البحث ما لو كان المعلول فعلا قابلا للتحريم وهنا ليس كذلك وكذا سائر الامور القلبية والكيفيات النفسانية كالحب والبغض والشوق والعزم والارادة وغيرها مما لا يعد من الافعال الاختيارية التي هي موضوع علم الفقه ومعروضة للاحكام الشرعية وما في الاوثر من الفهم ونحو عبد الناء على جملة من الصفات الذميمة القلبية والاخلاق الرذيلة كحب الدنيا التي هي رأس كل خطيئة وحب الجاه والرياسة والكبر والحسد والعجب وغيرها من الاخلاق الرذيلة فليست على ظاهرها بل لا بد من

صرفها بحكم العقل القاطع اما الى حرمة عقلها نها واسبابها التى تولد منها والى وجوب معالجتها بالرياضات والمجاهدات النفسانية او بعضها فربما لا جهاد فى الاخبار وعلم الاخلاق والى حرمة ما يجرى على بعضها من الآثار كما يشهد به بعض الاخبار ففى الخبر ثلثة لا يسلم منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والمراد بالشئ استعمال الحسد ونحوه مما ذكرنا بوجه من وجوب العقايد الحقة والمعارف الدينية ايضا كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة النبى ومعرفة الامة فان وجوبها راجع الى وجوب تحصيلها بالنظر الى الايات والمعجزات التى فيها تلك المعارف والا فهى بنفسها غير قابلة لتعلق التكليف بها كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر الحال فيما نحن فيه فى الافعال التوليدية كقتل النفس المتولد من جز الرقبة والقتل الحاصل من الضربة وهكذا الى سائر الامور التى لها اسباب اختيارى مع كونها ايضا من مقولة الافعال ومنه الاحراق المتولد من اشعال النار ولا بصير فى غير ذلك وقد يمثل له بالعزم والارادة فانهما على ان لصدور الافعال الاختيارية منه معها وفيه بعد تسليم كون الارادة من مقولة الفعل وقد سبق فى مقدمة الواجب وموضع بطلان ذلك بما لا مزيد عليه انها ايضا كالحصول سبب الفعل توليدا كالاحراق وكيف كان فاقتضاء الفعل بالاخبار ضرورة اتباعها من عين الاخبار دون الايجاب وكيف كان فقد ظهر ان حرمة المعلول بتمامه حرمة العلة وكذا وجوبا واما استحبابا وكراهة فان اريد الطلب مع الاذن فى الترك ايضا للعلة وان اريد بها الطلب الكاشف عن المصلحة والمفسدة الغير الملزمين الثابتين فى الفعل فلا لان علة المستحب والمكروه ليس فيهما صفة راجحة او مرجوحة الا ان الامر كما فى علة الحرام والواجب ايضا وقد علم الحكم فى الاحكام الاقتضائية من حيث ثبوتها للمقدمات وخصوص التسبب والعلة على نحو واحد وقولنا بعد ثبوت الكراهة لعلة المكروه سابقا فى مبحث المقدمة كان مبنيا على اللحاظ الاول والامر فى ذلك سهل واما اباحة المعلول فقد يقتضى اباحة العلة اما لا فيه تفصيل بالنظر الى معنى الاباحة فانها قد تطلق ويراد منها اذن الشارع ورخصته فى الفعل والترك مع تساوى الطرفين والتحقيق عدم الملازمة كما يظهر لدى تامل نعم مع تحريم العلة او ايجابها يكون الترخيص فى المعلول عبثا منها بعيدا عن ساحتها العقلاء وح ينكشف من اباحة المعلول على الوجه المذكور اباحة العلة ايضا فلو دل دليل لفظى على حرمتها او وجوبها ووقع التعارض بينه وبين ما دل على اباحة المعلول فقد تطلق ويراد منها عدة الباس والحرج فيه وقد يعبر عن ذلك بالاباحة الاصلية او العقلية وهذه لا بأس فى وجوب العلة او حرمتها بالذات او بسبب من الاسباب وقد صرح بجملة من الاعاظم منهم سلطان العلماء قدس سره بوجود التعارض على صاحب المعالم فيما اختاره فى معلولى علة واحدة كما يأتى الكلام فيه

المسئلة الثانية عكس المسئلة الاولى بان يكون العلة مشتملة على مصلحة زائدة فى نفسها او متصفة بجهة مقتضية لذلك باعثة على الوجوب او الحرمة او غيرها من الاحكام فليس هنا ما يقتضى بالملازمة بينها وبين معلولها فى ذلك الحكم لانتفاء جهة المقدمية هنا كما فى طرف العكس غاية الامر كون المعلول لازم الحصول فهو اذن لا يستدعى الملازمة فى الحكم نعم يصح استناد ذلك اليه بالعرض والمجاز وهذا ليس من الحكم الشرعى ولو على وجه التبعية والحاصل انه ليس هنا ما يقتضى سراية حكم العلة الى المعلول وان كان وجوبا او حراما منكشفا عن المفاسد المترتبة عليه وجودا او عدما الا ان المفاسد والمصالح خارجة عن موضوع الاحكام الشرعية حسبما بيناه انفا كما بينا انه لا بأس بصور المسئلتين الا فى الافعال الاختيارية التوليدية ثم لا يذهب عليك ما اشرنا اليه من ان وجوب العلة او تحريمها لا يجامع حكما مقتضيا للترخيص فى المعلول لوضوح التناقض ولزوم السفه والعبث فى الترخيص الا ان يرجع الى المقام الاتى فى اختلاف الملازمين فى الحكم لا بهذا المقام وهو لزوم اتحادهما فى الحكم وسراية حكمهما الى الاخر

المسئلة الثالثة فى معلولى علة واحدة فهل يسرى حكم احدهما الى الاخر ام لا وقد ظهر مما ذكرنا فى المسئلتين الاوليين ان الحق عدم السراية لعدم المقتضى وهذا واضح لكن صاحب المعالم ذهب الى ان تحريم احد المعلولين يستلزم تحريم الاخر وعلله بان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفاءه فى العلة فيختص المعلول الاخر بالتحريم من دون علته وهو باطل واورد عليه غير واحد من المحشين بان انتفاء التحريم من جهة لا بأس فى ثبوته من جهة اخرى فيجوز ان يكون العلة حراما من حيث كونها علة لشئ الحرام ومباحا من حيث كونها علة لشئ اخر مباح **قلت** ان اراد صاحب المعالم من انتفاء التحريم الاباحة الاصلية بمعنى الاحكمية التى اشير عليها وذكره المحشون لان عدم المقتضى للتحريم من جهة لا بأس فى ثبوته من جهة اخرى فلا يلزم حرمة المعلول من دون علته وان اراد منه الاباحة الشرعية فلا يرد عليه ما ذكروا فان الترخيص فى المعلول بنا فى حرمة العلة مطلقا ولو من جهة اخرى للزوم السفه والعبث حسبما بيناه فتحريم المعلول يستدعى تحريم العلة من جميع الجهات فاذا فرض ترخيص الشارع واذنه فى ترك احد المعلولين دل على ترخيصه فى العلة والا لزم التناقض والتنافى بين حكمه فى العلة وحكمه فى المعلول اذ لا معنى لان يقول لا تفعل العلة واذنت لك فى ارتكاب معلولها كما هو واضح فلا جرم يكشف الاذن فى ارتكاب المعلول الاذن فى ارتكاب العلة وقد فرضنا حرمتها فنظر الى حرمة المعلول الاخر فلا يتجه من سراية حرمة احد المعلولين

في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه

الى الاخر لكان ملزوم المحذور فالتحقيق في الرد هو ما ذكرناه من عدم الملازمة بين عدم التحريم والاذن في الفعل لامكان عدم جواز الاذن لمحذور راجح كالعبثية والسفاهة والذي بنا في حرمة العلة هو الثاني دون الاول حسبما اوضحناه اتفاق المسئلة السابقة ولهذا جاز السلطان فلا مبحث قبل الاباحة في الايراد بالاصلية ثم امر بالتامل مشيرا الى احتمال انتفاء التحريم في كلام صاحب المعالم الا الترخيص في الفعل وح فلا يرد عليه ما اورده وانما يرد عليه ما اوردنا فراجع وتامل **الثالث** في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم بعد عدم لزوم اشتراكهما فيه نعم ربما يتوقف العلماء فقده جواز الاختلاف فيما اذا كان الامتثال بكلا الحكمين مع الاختلاف ممكنا وعدم الجواز فيما اذا لم يمكن ممكنا والفرض بعد اسقاط المكررات ترقى الى عشرة سنة منها يمكن الامتثال بكلا الحكمين بنهار وهي الاستحباب مع الوجوب والكراهة مع الحرام والاباحة مع ما عداها فاذا كان احدهما مباحا والاخر مستحبا او مكروها او واجبا او حراما او كان مستحبا والاخر واجبا او كان مكروها والاخر حراما كان ذلك جايزا وربما عنها لا يمكن الامتثال بالحكمين بنهار وذلك كالوجوب مع الحرمة والكراهة والاستحباب مع احدهما فاذا كان احد المتلازمين واجبا او مستحبا لم يجز ان يكون الاخر مكروها او حراما لعدم امكان الامتثال فلا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق واما صور الجواز فليس كذلك لان المانع اما لزوم اجتماع الضدين فهو فاسد لان الممتنع هو اجتماعهما في محل واحد لا في محلين مختلفين واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ايضا مفقود هنا فلا مانع من اختلافهما في الحكم والتحقيق عندنا عدم الجواز مطلقا لما ذكرنا في المقام الاول من ان تحريم العلة او ايجابها لا يجامع اباحة المعلول والاذن في فعله للزوم السفه والعبث فان ذلك باق في جميع الاقسام المذكورة المجوزة لاختلاف المتلازمين في الحكم لموضوع عندنا ضافة لازم بما بينا في ان الحكم سفه لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم كما اوضحناه في المقام الاول ولهذا عرب بعض المناظرين في التفصيل المذكور حيث ناقشه على الجواز في الصور الستة وقرر في مقال بدعي في الاربعة المنوه عنها ايضا اذا كان سبب لاجتماع سوا اختيار المكلف كما لو نذر احراما واحراما اخر كمن نذر اداء الشهادة الواجبة واشتغل بالغيبة فيجتمع في حقه حكم المتلازمين من وجوب نذر الحرام وحرمة فعل الضد ولم يقنع بذلك فقرر في مقال يجوزه ولو قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي كان اجتماعهما انما هو في موضوع واحد وههنا في موضوعين وظهور فساده يغني عن بيانه بل الاصح ههنا عدم الجواز ولو قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي كان الاجتماع ههنا امريا ونهيا كما مر وعليك بالتامل حتى تفهم وقد تقف على ما ذكرنا من لزوم العبث في الفضول واجاب عنه بما هو غير ثابت في العقول قائلا بعد التصريح بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم ما لفظه لا يقال اباحة الفعل عند تحريم لازمه سفه لا يترتب عليه فائدة فلا يقع من الحكيم وح فلا بد اما من القول بنسخ حكم لازم البراءة ويلزم بخلوه من جميع الاحكام نظرا الى ضرورة انتهاء الامر بالتكليف الى المنع فلا يصلح لتعلق حكم بكلا نقول ان فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقف عليه منا وبان بالنسبة الى نفسه وهو ظاهر وكذا بالنسبة الى لازمه اذ لا توقف له عليه ولا نفي بالمباح الا ذلك ويترتب عليه ثمرة من عدم توقف عدم ولا ذم عليه بالاعتبارين وخلو فعل عقد عن الاحكام الخمسة غير معقود دعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلق التكليف بترك ضروري انتهى وانت خبير بان ما تكلفه في الجواب غير سديد لابتنائه على عقد متين غير مسلمين **احدهما** كون المباح عبارة عما تساوى فعله وتركه وهو بعيد عن المتوابات كان الحكم ليس الا انشاء قائما بالحاكم ومجرد تساوي طرفي الفعل في نظر الحاكم ليس من الحكم في شيء والا لاتصف فعل الصبيان والمجانين والبهائم بالاباحة الشرعية وهو كما ترى فقد اعترف بان ايجاب احد المتلازمين او تحريمه لا يجامع الترخيص والاذن في الاخر وهو عين التحقيق الذي اخترناه واجتماعهما مع نفي الحرج والباس ليس اختلافا في الحكم فكيف يجوز الاختلاف **والثانية** عدم جواز خلو الفعل عن شيء من الاحكام الخمسة وهي ايضا واضحة الفساد وقد القطع بذلك مما لا ينبغي صدوره من مثله اذ لا سبيل الى القطع بذلك لا من جانب العقل ولا من جانب النقل واي دليل يفيد القطع اما العقل فلانه لا يستقل باثبوت الحكم بكل واقعة واما النقل فقد وردت عامة من واقعة الا ولها حكم معهود عند الله الا ان اغلبه مشتمل على مثل هذه المسئلة كما ترى واذا عرفت ما ذكرناه في المقامين عرفت ان الاستدلال بقاعدة التلازم المذهبي يمكن بوجهين **احدهما** ان ترك الحرام لا ينفك عن فعل من الافعال وهو واجب فيكون ذلك ايضا واجبا للتلازم **والثاني** ان ترك الحرام ملازم لفعل من الافعال وهو واجب مع وجوبه يمكن ان يكون الفعل مباحا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم والجواب **عن الاول** ما عرفت من عدم لزوم اشتراك المتلازمين في الحكم ومنع سراية حكم احدهما الى الاخر الا بالعلية الواجعة الى الدليل الاول المردود بما سبق **واما عن الثاني** فقد اجاب بعض بجواز اختلافهما في الحكم وقد عرفت ما فيه وقد يجاب بان الملازمة اتفاقية وهذا ايضا ضعيف اذ الملازمة الملحوظة في المقام على تقدير التسليم ناشية

من العلية

من العلية او الاشتراك فى العلة البتة ولو فى المرتبة العليا فكيف تكون انتفائه بل الملازمة الانتفائية لا يكاد يتحقق فى الخارج حسبما اشرنا اليه والاصح ان يجاب عنه بمنع الملازمة بين ترك الحرام وخصوصيات الافعال الخارجية لان الملازمة انما هى بين الترك واحد الاضداد دون الخصوصيات فلا مانع من كون فعل المباح المقارن مع الترك مباحا مرخصا فيه **فان قلت** ان عدم جواز الترخيص فى الطبيعة يقتضى عدم جوازه فى كل فرد من الافراد **قلت** عدم جواز الترخيص فى الطبيعة انما يقتضى عدم جواز انتصاف الفرد بالاباحة من حيث كونه فردا للطبيعة لا مطلقا وذلك لا ينافى انتصافه بها من حيث عنوان نفسه فلا يزيد عدم الترخيص من الوجوب وقد عرفت فى تحقيقنا السابق ان وجوب الطبيعة لا ينافى انتصاف الفرد بالاباحة من حيث عنوان نفسه والحاصل ان ترك الحرام ملازم لاحد الاضداد وعدم جواز الترخيص فيه لا ينافى اباحة الخصوصيات ولعمرى ان الجواب عن دليل الملازم منحصر فى ذلك كما يعلم مما ذكرناه وزبدته كما يشهد به الذوق السليم والنظر المستقيم هذا مضافا الى ما مر فى الجواب عن الوجه الاول من ان الحرام قد يكون بحيث يرتفع التكليف عنه لسبب فقدان شئ من شرايط التكليف فلا يكون ترك الحرام حينئذ واجبا حتى يمتنع كون الفعل الملازم معه مباحا فتدبر **الثالث** مما استدل به لانتفاء المباح ما حكى عن العلامة وتمهيد الشهيد وهو ان المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فعل المباح واجب اما الثانى فظاهر واما الاول فلانه ما من مباح الا وهو ضد الحرام فالسكوت ضد للقذف والسكون ضد للفعل وكما ان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله والظاهر انه اراد بذلك اتحاد ترك الحرام مع المباح بحسب المصداق والتحقق الخارجى دون الاتحاد بحسب المفهوم لوضوح فساد فرضه لاستلزامه ان ترك الحرام وفعل المباح وان كانا متغايرين بحسب المصداق وفى المفهوم الا انهما متحدان بحسب المصداق وفى عالم الوجود فيكون واجبا لان الاباحة الذاتية لا تنافى الوجوب العرضى وفيه مع امكان ارتفاع التكليف عن الحرام بانتفاء بعض شروط منع كون فعل المباح عين ترك الحرام مصداقا ايضا بل لا يعقل ان يكون الترك العدمى مصداقا خارجيا غاية الامر بعد فرض العدم شيئا ولو بحسب اعتبار المعتبر اجماعا مما يحسب الورود بمعنى تغايرهما فى الخارج كالصلوة مع النظر الى الاجنبية وابن هذا من اتحادهما بحسب المصداق واجاب عنه بعض الفضول تارة بما حاصله ان ترك الحرام فى حد ذاته شئ وباعتبار كونه فى ضمن الاضداد شئ اخر ومحل الوجوب هو الاول وهو غير مضاد فى لحاظ قصد غير متحد مع الواجب بل متحد مع شئ اخر وفيه بعد الاغماض عما فى كلامه هذا من المقدمات المنظورة المسددة كالتى لا طائل تحتها ان ترك الحرام فى حد ذاته مضاد ومع تركه فى ضمن ضده فالتركان وان كانا شيئين بعد التسليم لكنهما متحدان بحسب الفرد الخارجى اذ المتصف بالشئ متصف بكلما يتصف بذلك الشئ باعتراف فيكون ترك الحرام فى حد ذاته متصفا بالترك الموجود فى ضمن المباح فالاصح الاقتضاء فى الجواب على ما قالوه كما لا يخفى على الناظرين فى كلامه بعد التامل فيما قدمناه لاشتغاء المباح وجدا وخارجا وهو ان الترك امر انتزاعى عنه فيما بل الموجه للتكليف به فلا بد من تعلق التكليف بما هو منشا الانتزاع وهو الفعل المقارن معه لانه المتزع منه فينتفى المباح وجوابه مما مر بها فى كلام المحقق السبزوارى رده على القائلين بان ضد المامور به منهى عنه لكون عدم مقدمة له وتحصل الجواب بعد المساعدة على ان ترك الحرام لا يتعلق به الطلب انه لا يسلم المقصود وهو وجوب المباح لامكان ارجاع المنتهى الى الكفاية والى استمرار العدم وغير ذلك مما ذكروه فى باب النهى والله الهادى

المقدمة الثالثة فى بيان اقوال المسئلة اما الضد العام فقد اختلفوا فيه على اقوال **احدها** نفى الاقتضاء رأسا وعزى الى الجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة والفاضل البهائى فى حاشية الزبدة على ما حكى عنه البعض بل لوح من كلام العلامة فى محكى التهاية ايضا واستظهره غير واحد من كلام علم الهدى فى الذريعة حيث قال ان الذى يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكون ذلك الترك كما فى القوانين وفى كلا الدعوى نظر بل ظاهر القول بوضع الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب كيف كان فانى المعالم والوافية وشرحها للسيد الصدر من انكار هذا القول ولخصائص النزاع بكيفية الاقتضاء فى اصل الاقتضاء غريب **وثانيها** القول على وجه العينية ونسبه الفاضل الصالح المازندرانى الى جماعة من المحققين وكفاية الجواد على ما حكى عنه الى الفاضى ومتابعيه وهو مختار بعض المحققين وبعض من تبعه **وثالثها** الاقتضاء على سبيل التضمن وهو صريح المعالم ونسبه بعض الى غيره **ورابعها** الاقتضاء على سبيل الالتزام وعليه البائنون وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بانه يثبت لفظا ومقيد بثبوته معنا وهو خيرة جماعة من المحققين منهم سيد محقق الحكماء وسلطان العلماء والمدقق الشيروانى والفاضل الصالح والمحقق القمى والمحقق ان القائلين بالاقتضاء ان اراد وا ان معنى الامر طلبان نفسيان مستقلان احدهما متعلق بالفعل والاخر بالترك فالحق مع المنكرين للاقتضاء رأسا لوضوح ان الامر ليس كذلك بالبداهة ولعدم تعلق بالفعل والطلب

فى بيان الاقوال فى مسئلة الضد العام

فى بيان ان الاقوال فى مسئلة الضد العام بالنظر الى الضد الخاص كما هى

الاخر الذي يزعمونه من سنخ الانشاء بديهي الانتفاء في مدلول الامر فإن التمني الذي هو من سنخ الطلب ان اراد وان الامر بالشيء يدل على عدم الرضاء بالترك الذي هو مناط التمني فالحق مع المشهور لكن على وجه الالتزام دون التضمن لوضوح كون مدلوله هو الطلب الحتمي المؤكد وهو امر بسيط لا جزء ان جنس وفصل فعدم الرضاء بالترك يستفاد من مخ الطلب وتأكده ثم الظاهر انه لزومي بين لا يحتاج الى تعقل امر زائد عن مطلوبية الفعل والامر فيه سهل ثم ان تقسيم الدلالة الالتزامية الى اللفظية والعقلية مما لا وقع له اذ قد عرفت سابقا انه لا فرق بين اقسام الالتزامات في مدخلية كل من الوضع واللفظ والعقل فيها فتنهض بعضها بالفظ وبعضها بعقله او معقول من غير فرق في معقول مما لا وجه له وان كان هذا مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه وان كان ثبوت هذا الاصطلاح غير واضح واما القصد الخاص فمقتضى ما يستفاد من عنوان المسئلة والاقوال المذكورة في كلام كثير منهم والادلة التي اقاموها للمطلوب الحالي في المقام جريان جميع الاقوال المذكورة في القصد العام هنا ايضا سوى التضمن اذ القول به عادم والوجه الذي يعتمد عليه معدوم وبنا على ذلك لا بد هنا قولان اخران **احدهما** ما حكي عن الشيخ المحقق صاحب المعالم بين من التفصيل بين ما اذا كان فعل الضد رافعا للتمكن من الواجب اما عقلا كركوب السفينة فرارا عن الغرق او شرعا كالاشتغال بالصلوة المانع عن اداء الشهادة او اداء الدين او ازالة النجاسة بناء على حرمة قطعها في تلك الحالة بين ما اذا لم يكن كذلك كالاشتغال بقراءة القرآن المانعة عن اداء الشهادة فقال في الاول بالاقتضاء وفي الثاني بعدمه **ثانيهما** قول الشيخ الفاضل البهائي وهو ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضد الخاص دون النهي عنه فيطلق الكلام عن الامر بان الكلام فيهما وفي دليليهما رد او قبول **المقدمة الرابعة** في ثمرات المسئلة **منها** حصول العصيان وحده **ومنها** الفسق وحده **ومنها** لزوم الاتمام في المسافر الفوت الواجب **ومنها** الذم المترتب على المعصية وكل هذه فقد ظهر حالها في مسئلة مقدمة الواجب فلا نطيل باعادتها والمهم هنا بيان الثمرة المعروفة التي هي الغرض الباعث على تدوين هذه المسئلة بل والمسئلة الآتية وهي بطلان العبادة الموسع في وقت الواجب المضيق والظاهر ان هذه الثمرة كانت مسلمة عند الاصحاب كما يظهر من تتبع كلماتهم في الفقه لا سيما مسئلة تقديم القضاء على الاداء فان عبائر الفريقين هناك ناطقة بصحة هذه الثمرة وكانها مسلمة عندهم لان القائلين بالبطلان كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والقائلين بالصحة منعوا المبنى اي الفورية دون الاقتضاء او بالعكس ولم يعهد منهم اختيار الصحة مع تسليم المقدمتين وابواب الفقه مشحونة من هذه الثمرة كما لا يخفى على الخبير وادعى في الباب قول من قال بصحة الاداء قبل القضاء وفي الصلوة قبل وقت الازالة واظن منهم العلامة في ذلك حيث قال في محكي تذكرة بين القواعد بقي الصلوة مع المطالبة والحاصل ان ظاهر القوم في العبادة عند المزاحمة مع المضيق واهم ومع ذلك كله ذهب ثلة من اعاظم الفقهاء والاصوليين الى صحتها منهم المحقق والشهيد الثانيان وهما اول من فتح هذا الباب فتاوى ونقلا ومنهم سبطه محقق الحكماء وصاحب الوافية وشارحها السيد الصدر وكاشف الغطاء وصاحب المناهج والفوائد والحاشية والجواهر والفصول وجملة من تاخر عنهم شريف العلماء وغيرهم من حذاق الاصوليين الآن قول بعض هؤلاء بالصحة مبني على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص وهم الاكثر منهم صاحب المناهج فانه قال لا بد من ملاحظة النسبة بين دليلي الواجبين المضيق والموسع فان كانت بالعموم من وجه فالتخيير وان كانت بالعموم والخصوص فالتخصيص ومثل المحكي عن شريف العلماء فانه حيث سلك في المسئلة مسلكا اخر وهو اعمال قاعدة التعارض وتقديم القطعي على الظني ونحوه وقد سبق كلامه مع تزييفه وهذان الفاضلان لا يسلمان كون الثمرة في محل البحث بل هما منكران للاقتضاء حيثما لا يقولان فيه بالصحة وكذا المحقق الثاني في حاشيته فقد صرح في محكي جامع المقاصد بصحة العبادة بناء منه على عدم الاقتضاء فيه وكذا المحقق الداماد وصاحب الوافية وشارحها فانهم ايضا منكرون للاقتضاء فهؤلاء انما صاروا الى الصحة لعدم ثبوت الثمرة اي الاقتضاء عندهم لا لفقد الثمرة فالمخصص لمراد الشيخ الثمرة في كاشف الغطاء وتلامذته وبعض اتباعهم مع قولهم بالاقتضاء منعوا الثمرة وذهبوا الى صحة العبادة والباقون انما حكموا بالصحة من طرف اخر منها منع الاقتضاء ومنها شيء اخر يقف عليه المتتبع ايانا وكيف كان فالمتبع هو الدليل فعلى كل من الفريقين اقامة البرهان ان المسئلة عقلية والمثبت والنافي فيها سواء **واعلم** ان مقتضى القول بالاقتضاء في العبادة الموسعة في وقت الواجب الفوري سواء كان مضيقا مصطلحا ام لا وكذا في غير الاهم عند المزاحمة مع الاهم والقول بالصحة لا يجامعها اعترفوا بصحتها من القواعد المقررة المسلمة ومخالف محرز في الاصول المشهورة المتلقاة بالقبول عندا ساطين الفنين **احدها** ما تقرر عندهم من ان النهي في العبادة يقتضي الفساد بخلاف المعاملة اما الثاني فبين الزجر الباعث للامر والمرجوحية الباعثة للنهي او لاستحالة الامر والنهي في شيء واحد في ان واحد **وثانيهما**

استحالة الامر بفعلين في آن واحد فمع الامر بالمضيق كيف يعقل الامر بالموسع حتى يكون صحيحا على فرض ترك المضيق عصيانا وثالثها ان الواجب اذا كان له مقدمة محرمة مضرة سقط عنه الوجوب وترك المضيق مقدمته محرمة للموسع فكيف يكون بانيا على صفة الوجوب في زمان المضيق حتى يكون صحيحا ورابعها انه يلزم اجتماع الامر والنهي في فعل الموسع كان تركه مقدمة للامتثال بالمضيق فيكون واجبا وفعله حراما مع كونه واجبا فهما مسببها ذلك في ترك المضيق كان ترك الواجب حراما مع انه مقدمة لفعل واجب اخر وهو الموسع فيكون واجبا فعلى القائل بالنقيض القضي عن جميع هذه القواعد التي يكفي بعضها في القضاء على القول بعدم الاقتضاء بدفع جميع الاشكال الا الاشكال الثاني وهو استحالة الامر بضدين في آن واحد لكنه لو اندفع اندفع ما عداه ايضا الا الاشكال الاخير كما نعرفه فانه وارد كما دافع لسواء صححنا الامر بالضدين والجمع بين النهي الغيري والامر النفسي امكنا فلا بد على فرض اندفاع الاشكال بين من دفع الاشكال الاخير ايضا وقد التفت الى ذلك بعض المحققين وضعف ما ذكروه بوجوه اللامر بالضدين وتعلق الامر والنهي بشيء واحد في زمان واحد وقد سبق منا تفصيل الكلام في هذا المقام وفي مقدمات مقدمة الواجب عند الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط الا انه لا باس باعادته هنا مع الزيادة استكمالا للتوضيح الحال في ما اضطربت فيه الاقوال ونعيد ذلك في ضمن امور

فنقول مرجع العلامة في محكي بعض القواعد بان من كان عليه فرض او خمس او زكوة او شيء من الحقوق المالية كالمنذور ونحوه من الوقت وقال المحقق الثاني في شرحه بعد الفحص مستدلا عليه بان سبب الفساد ان كان هو النهي المتوجه اليهما من الامر بالاداء فهو ممنوع لان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص وان كان هو امتناع تعلق الامر بفعلين متضادين في آن واحد وجب كان الامر بالاداء مفروضا لم يكن بالصلوة امر وتفسد فيه اولا انه منقوض بما سلك المنع فان الترتيب فيها واجب لكن لو عصى وخالف الترتيب صح وكذا الامر بالمضيق المتساويين في الاهمية وثانيا بالحل وهو ان مآل الاستدلال يرجع الى امرين احدهما ان وجوب هذا ووجوب تقديم احدهما على الاخر في الموسع ايضا مامور به ووجوب تقديم الاخر عليه لا يقتضي اشتغاله بضد الصلوة بالتاخير وهو خروجه عن الطلوب به وهذا طلق ان دليله راسا حتى يكون فاسدا وكلامنا نقل كلامه على طوله لانه النهر الاعظم الذي يمثل منه العماد ويتزود منه اوديه الوشاد قال قده في شرح قول العلامة في القواعد وكذا يصح صلوته في اول وقتها الخ لان الامر بالشيء على الفور يقتضي النهي عن ضده والنهي في العبادة يقتضي الفساد كما مر من المحققين في الاصول وفي الاول كلام فان الذي يقتضيه كون الامر بالاداء النهي عنه هو ترك الاداء وهو الضد العام الذي يتحد به اهل النظر المقتضي اما الضد الخاص كالصلوة مثلا فلا فان قبل الضد العام انما يقوم بالاضداد الخاصة فيكون الضد الخاص اثرا منهيا عنه قلنا المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام غير موقوف على شيء من الامور الخاصة حتى يكون شيء منها متعلق النهي لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث هو هو وليس ذلك كالامر بالكلي لان ايجاد الكلي يتوقف على احد جزئياته ممنوع على ان المحقق بين هذا في الاصول بين ان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من جزئياته وان توقف عليها من باب المقدمة لان وجوبه حق من باب المقدمة لا من نفس الامر فان قيل يمكن الاحتجاج بان اداء الدين مامور به على الفور وكما يتم الاتيان بالعبادة الموسعة وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما وجب تركه ففعله منهي عنه فثبت النهي قلنا في قوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بحث فانا ان سلمنا عموم المنع كان الواجب الموسع لم يدل دليل على ان تركه يكون مقدمة لواجب اخر مضيق وظاهر الاوامر الواردة بها الاطلاق في جميع وقته الا ما اخرجه دليل وان سلمنا كون ترك الواجب فهو حق الا ان المتنازع فيه من قبيل ما كان فيه ترك الواجب هو المقدمة فان قبل وجوب القضاء على الفور بنا في وجوب الصلوة في الوقت الموسع لانه حين وجوب الصلوة اذا تحقق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل وان لم يبق خرج الواجب عما ثبت له من صفة الوجوب الفوري قلنا لا نسلم لزوم تكليف ما لا يطاق اذ لا يمتنع ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا من الامرين لكن احدهما موسع والاخر مضيق فان قدمت المضيق فقد امتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع فقد امتثلت واثمت بالمخالفة في المقدم والحاصل ان الامر يرجع الى وجوب التقديم وكونه غير شرط في القضاء والامتثال مع انتفاء ما يقتضي الفوت فانه ان بقي الوجوب لزم ما سبق وان خرج لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب مع انه لا دليل على الترجيح اذ هما واجبان مضيقان قد تعارضا فلا بد من خروج احدهما عن صفة الوجوب لئلا يلزم المحذور والدلائل تدل على خلافه ومع تساويه فلا دليل يقتضي خروج واحد بعينه من الصلوة في اخر الوقت وقضاء الحق المضيق فالحكم بصحة الصلوة في اخر الوقت ايضا باطل لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح وكما تقاضى بما سلك يوم الخوف ان الترتيب فيها واجب ولو خالف فاجزئت عن الواجب الذي في الذمة وانما يجزي ان كان واجبا مع عدم الترتيب لامتناع اجزاء غير الواجب فانما يعقل الوجوب على المعذورين

والناسي

والاثم على تقدير واحد مخصوص بناء على ما قدمناه فلو كان بوجوب شئ يقتضي ايجاب ما يتوقف عليه وان كان مقابلا واجبا لامتناع الاجزاء هنا وفي كل موضع اشبهه وهذا من غوامض التحقيق وهذا الاصل يبنى عليه كثير من المسائل فيجب التنبيه له ولا شك ان الحكم بعدم القضاء احوط واوجب للتفوص عن المبادرين في اداء المحقون الفورية وان كان القضاء هو القول بالصحة انتهى توضيح ما افاده من المحال ان الامر بضدين انما يستحيل اذا كانا مطلقين اما اذا كانا مشروطين كل منهما بعدم اثبات الاخر فلا استحالة فيه بل الامر في الواجب المخير كذلك فان الامر بكل منهما مشروط بعدم الاخر فاذا جاز ذلك في الامرين جاز في احدهما خاصة ضرورة ارتفاع المنافاة بين الامرين بالاشتراط اذا كان في كليهما او في احدهما **فان قلت** اذا كان احدهما مطلقا فالاطلاق مانع عن الامر بالاخر ولو مشروطا فيناسب المقام بالواجب المخير ليس في محله **قلت** نعم لو كان الامر بالشئ مقتضيا للنهي عن الضد فان قضيته الاطلاق امر احدهما النهي عن الاخر فلا يجوز الامر به مطلقا ولو مشروطا اما لو قلنا بعدم الاقتضاء فالاطلاق احدهما يمنع الامر بالاخر على تقدير عدم الاول لكان محذور الامر بالمتضادين كما يرتفع بالاشتراط فيهما كذلك يرتفع في احدهما **فان قلت** ان الواجب المخير مشروط بارادة ترك الاخر فاذا اراد ترك احدهما لم يتوجه امر بل يتوجه امر بالاخر ولا سبيل الى ذلك في المقام لان ارادة ترك المقتضي لا يجب سببا للعدم امر حتى يتم الامر بالموسع **قلت** هذا خطأ بين كان المكلف لو اتى باحد فردي المخير مع الغفلة عن الاخر لكان مجزيا فلو كان الامر به مشروطا بارادة ترك الاخر لم يتحقق ضرورة انتفاء الشرط وهي الارادة انتفاء المشروط الذي هو الامر بل الشرط في تعلق الامر بكل فرد من فردي الواجب هو عدم الاخر على ارادته **فان قلت** الواجب المشروط لا يجب قبل الشرط فاذا كان ترك احدهما شرطا لوجوب الاخر فكيف يتصف بالوجوب مقارنا للترك قبل تحققه **قلت** الشرط هو تقدير الترك لا نفس الترك وهو المقارن بين الواجب المشروط وبين ما يخير به فان الوجوب انما كان مشروطا بوجود شئ فهذا هو الواجب المشروط الذي يتوقف وجوبه على وجود الشرط ويتصف بالوجوب قبله ولو مقارنا اما لو كان مشروطا بتقديره لا بتحققه ووجوده فهذا يتصف بالوجوب قبل وجوده لان الشرط هو تقدير الوجود لا نفسه والتقدير يتحقق قبل وجوده فلا مانع من تحقق الوجوب قبل تحققه وهذا يسقيه بعض بالواجب المعلق فيسم الواجب المشروط والمطلق وبعض بالواجب المنزب نظرا الى ترتب الوجوب على تقدير عدم الاخر وبعضهم يسميه بالواجب المشروط بالشرط المتأخر والكل واحد وا ... نصحح الامر بالضدين بوجه من الوجوه فان واحد مع كون احدهما مضيقا او اهما وبعد صحة الوجه يسمية ما شئت وذلك الكلام ان الامر بالضدين في آن واحد على بعض الوجوه امر جائز ومجرد كون احدهما مضيقا او اهما غير قاض بالامتناع غايته الامر يترتب الاثم على تركه اما في الموسع الناشئ عن عدم الامر به فلا لان اطلاق الامر به لا يختص به بعد امكان الجمع بين الامر به والامر بالمضيق عملا على الوجه المذكور وانت اذا احطت بحقيقة هذا التحقيق عرفت اندفاع جميع المحاذير العقلية المذكورة على القول بالاقتضاء ايضا **اما الاول** فلان النهي انما يقتضي فساد العبادة اذا كان ما نعا عن تعلق الامر بها والوجه المصحح لتعلق الامر بالضدين في آن واحد يصحح تعلق الامر والنهي به على الوجه المذكور فاذا كان الامر بالشئ مشروطا بترك الاخر وعدم الاتيان به اجتمع النهي مع الامر به لان الفرع لا يزيد على الاصل فكما يجتمع مع الامر بالضد فكذلك يجتمع مع النهي المتولد عنه وبهذا ان النهي الغيري عن المضيق لا تأثير له في النهي النفسي بتقدير صحة تعلق الامر بالعبادة اذ ليس هنا الا امر والنهي وهما من دون ملاحظة الترتيب بينهما لا يجتمعان وحيث لا تقدير ولا ترتيب فيه فلا بد من ارتفاع الامر مع فرض ثبوت النهي بخلاف النهي الغيري المتولد من الامر بالضد فان فيه امورا ثلاثة امر بهذا وامر بضده ونهي عنه من باب المقدمة فاذا رفعنا المنافاة بين الامرين بملاحظة الترتيب والتعلق على النحو المذكور ارتفع التنافي بين النهي المتولد من الامر وبين الامر بالضد ايضا وهذا توضيح ما قال بعض المحققين من الفرق بين النهي الغيري والنفسي وقال هو في بيانه ان عدم اجتماع الامر والنهي انما كان لتنافي الرجحان والمرجوحية فهذا لا يأتي في النهي الغيري لانه لا يكشف عن المرجوحية الذاتية بل الاضافية الملحوظة بالقياس الى الاخر والمرجوحية الاضافية ثابتة في كل واجب اذا من واجب تركه بالقياس الى واجب اخر راجح وفعله مرجوح والنهي الغيري راجع الى المرجوحية الاضافية فالنهي المتعلق بالصلوة مثلا لاجل الازالة مع الازالة انما يكشف عن كونها مرجوحة بالاضافة الى الازالة وهي لا تنافي رجحانها في ذاتها بمعنى رجحان فعلها على تركها فالنهي النفسي يكشف عن مرجوحية الفعل بالقياس الى الترك لا بالقياس الى الغير بخلاف النهي الغيري فان المستكشف عنه انما هو المرجوحية بالقياس الى الغير لا الترك وما اشبه هذا بما قالوه من فساد الكراهة في العبادة بالمرجوحية الاضافية اي بالقياس الى فرد اخر منها وان كان المنافاة بينهما لكونهما ضدين لا يجتمعان في فعل واحد فهو غير وارد لاختلافهما في الاطلاق بعد تقييد الامر بحال لا بوجه النهي فيرد وهو حال تقدير المعصية وترك الاهم اذا الامر لو صرح بذلك بان يقول ان عصيتني بترك الاهم وانيت بالاخر

لما كان مناقشا كما صرح بعين العبارة فى الوافية ووافقه كاشف الغطاء الا انه غير العبارة فقال اى مانع من ان يقول الآمر اطع اذا عرض على معصيتى فى فعل كذا فجعل شرط الامر بالموسع العزم على معصية المضيق لا نفس المعصية ولو سامحنا فى التعبير منا فى تغيير المحقق الثانى وصاحب الوافية لكان احسن اذ العزم على المعصية لا يجدى فى تصحيح الامر بالضد مع ورود مساواة تقدير العزم وتقدير عدمه فى امتناع الامر بالموسع مع المضيق اذ مع العزم على المعصية مامور بها بالمضيق ومع عدمه لا يصح الامر بالموسع وانما يتعلق الامر به على تقدير كما بتصوير فيه الامر بالمضيق وهو تقدير نفس المعصية لا تقدير عزمها فانى كشف الغطاء فاسد وسئوال عما ذكر وان شرائط الامر بالموسع بمعصية المضيق وهذا هو المراد والشرح التفسير بالعزم هو ان العازم للشئ محرز له فالمقدر عنده حاصل فالامر بالموسع بزعمه متوجه واما الاشكال **الثالث** وهو ارتفاع الوجوب مع انحصار المقدمة فى الحرام فلان الحال انما هو الطلب المطلق لا مطلق الطلب لان سقوط الطلب عند الانحصار فى الحرام انما هو لكونه تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم التكليف بما لا يطاق اذا كان مطلوبا على تقدير المعصية وفرضها انما على تقدير عدمها فلا ولذا قال بعض الاجلة من المؤمنين بهذا الاصل اى الوجوب المشروط بالمعصية بعينه الوجوب مع انحصار المقدمة فى المغصوبة والذهاب المفضى الى هلاك كل العالم حيث يقولون بالفساد وهو منظور فيه لا بوجد فيه نتيجة لولا الاشكال الذى قلنا انه غير مندفع وتوضيحه ان الامر بالوضوء مع الانحصار على تقدير المعصية بالاعراق من الاناء لا ما منه عقلا واطلاقا الامر بالوضوء لا بخصوصه فاذا حرم التكلف هذا التقدير بسوء اختياره وعلم من حاله انه يعصى وتوضاء صح اذ لا اثر للنهى فى العمل المفروض صدوره وتزيد توضيحه ان ارتفاع الامر عند انحصار المقدمة فى الحرام انما هو للزوم التكليف بما لا يطاق وهو على الوجه المذكور غير لازم اذ لا تنافى بين الامر بالشئ على تقدير شئ والنهى عن ذلك الشئ مطلقا اى لا على تقدير فقال المحقق الثانى بعد تصحيح الصلوة مع الاشتغال بالتبرز من غوامض التحقيقات وهو كذلك فلا ينبغى لاهل البصائر المسارعة الى الرد من دون ورود خوض فى عمقه واما من لا بصيرة له فهو معذور واما الاشكال **الرابع** فقد ظهر اندفاعه مما ذكر فى الاشكالين الاولين واما الاشكال **الخامس** فهو غير مندفع وقد اجاب عنه بعض المحققين بان ترك المضيق مقدمة لوجود المضيق حيث انه شرط للوجوب الموسع وانكان مقدمة لوجوده ابدا ومقدمة الوجوب غير واجبة مطلقا بالاتفاق ولا بد فى كونها شرط الوجوب كونها متاخرة عنه لان الشرط المتاخر جائز فى الشرع فاذا جاز ذلك وواقعنا ما هو المقرر عندهم من عدم وجوب شرائط الوجوب وانكانت مقدمة للوجود لزم القول بتعلق الامر الموسع قبل زمان الاتيان من دون سراية الوجوب المقدمى اليه ولعمرى ان هذا الكلام من مثله من الغرائب وفى شانه المثل ان الجواد قد يكبو وذلك لان شرائط الوجوب انما لا يتصف بالوجوب اذا كانت سابقة عليه وهو محط انظار القوم فى الحكم بعدم وجوب مقدمة الوجوب مطلقا ولو كانت مقدمة للوجود وهو الذى يقضى به بداهة العقل لاستحالة وجود المعلول قبل العلة والوجوب المقدمى معلول لوجوبه بها فقبل وجوبه كيف يجب مقدمته واما اذا كانت متاخرة عن الوجوب فتحقق الشرط المتاخر باحد الوجوه المذكورة فى محله لا محيص عن القول بوجوبها ابدا وانكانت متاخرة العبرة بحال الدليل الماضى بعدم الوجوب وهو لزوم تقدم المعلول على العلة وهو محال وهو كما ترى كما بان فى الشرط المتاخر ضرورة فرض تحقق وجوب الواجب الذى هو علة الوجوب المقدمى قبل وجودها فكيف يتخلف المعلول عن العلة فكما ان الوجوب فى صورة التقدم يستلزم تقدم المعلول على العلة فكذا عدم الوجوب فى صورة التاخر مع كونه مقدمة للوجود ابدا يستلزم تخلف المعلول عن العلة وكلاهما فى الاستحالة بمكان واحد فالمحقق ما افاده السيد الصدر قدس سره حيث انه بعد الاستدلال على صحة الموسع مما شانا للمانع سنشير اعترضنا عليه بقرب من الاشكال الخامس وهو ان فعل الموسع موقوف على الصارف عن المضيق فيجتمع فيه الوجوب والحرمة فقال ان هذا الاشكال لا حاسم له الا بانكار وجوب المقدمة وبجواز اجتماع الامر والنهى وهو فى غاية السداد والجودة **فان قلت** الاشكال الرابع والخامس متقاربان بل متحدان وهو لزوم اجتماع الامر والنهى فى الموسع تارة وفى المضيق اخرى فكيف ارتفع فى الموسع على الوجه المقرر ولا يرتفع فى طرف المضيق **قلت** الفرق بينهما وانكان دقيقا الا انه تحقيقى يقبل لان الامر فى الموسع نفسى والنهى غيرى ومآله الى وجوب تركه مقدمة للمضيق ووجوب فعله لكونه عبادة مامورا بها ولا منافاة بين وجوب ترك الشئ مقدمة لشئ ووجوب فعله على تقدير عدم الاتيان بذى المقدمة واما المضيق فهو على عكس الموسع لان وجوبه غيرى وحرمته نفسى وحرمة الشئ نفسا لا يجامع وجوب فعله مطلقا ولو مقدمة لشئ اخر اذ ليس هناك تقدير مصحح للامر بحيث يرتفع المنافاة بينه وبين النهى فلوجه المصحح للاجتماع مختص بالنهى الغيرى والا النفسى فلا يتصور فى العكس فافهم واغتنم واجعله من هداياى ثم ان كلامنا مع المحقق المذكور مبنى على المماشاة معه وجواز

الشرط المتاخر والاقرب ان فيه غامضا وبيانه ان الكلام هنا طويل واسع لان المسائل التي نحن بصددها من الشرط المتاخر مثل وجوب الغسل للمستحاضة في الليل مع انه مشروط بالفجر ووجوب الزكوة في اول الشهر الثاني عشر مع انه مشروط ببقاء النصاب الى آخره وصحة صوم المستحاضة مع كونها مشروطا بغسل الليل الآتي وجوب المقوم على المرتهن مع كونه مشروطا بعدم حيضها في آخر النهار وصحة الفضولي مع اشتراطه بلحوق الاجازة وغير ذلك مما ظاهره كون المتاخر شرطا لاكون الشرط متاخرا بتحصيل العقل كلها امور يجب بما اشرنا الى شرحه منها في مقدمة الواجب حيث ما لا يتصور فيه ذلك وبيل يكون الشرط حق هو نفس المقدور اعني كون العقد او التكليف بحيث يعقبه الشرط فيكون الشرط مقارنا ايضا فلتخلص مما ذكرنا ان تصحيح الموسع مع المزاحمة مع المضيق احد امرين اما نفي وجوب المقدمة او تجويز اجتماع الامر والنهي واحدهما يكفي في تصحيح الضد وانما الفرق بينهما في مسئلة الاعتراف فالاول يصححها بدون الثاني فان اجتماع الامر والنهي فيها امر محال غير مبني على مسئلة اجتماع الامر والنهي فانه ما مورد لذلك قال بعضهم كما عن كاشف الغطاء بصحة الضد فساد الوضوء من الاناء المغصوب فرارا اختاره بعض الافاضل من الصحة في الضدين تقريبا لهما على الوجوب المطلق التعليقي الترتبي بديهي الفساد كما سبق مفصلا في مقدمة الواجب ثم هنا كلام اخر اوردناه هناك ايضا ان تم صح المسئلتان وهو ان المكلف لما كان عازما وبانيا على الاتيان بالمقدمة المفروضة لم يتعلق بها الوجوب المقدمي وكذا كل مقدمة يكون الداعي الى فعلها موجودا في المكلف من قبل نفسه اذ الامر بهذه المقدمة لا فائدة فيه بل الامر محرك في الواقع الى نفسه التي داعيها موجود قبل الامر فان الالزام بها ليس له فائدة التكليف لكنه غير تام اذ الوجوب التبعي الاجمالي كاف في عملي بوجوب ذي المقدمة فهو امر بحيث كالداعي للآمر الملتفت نفسه والذي يلاحظ فيه فائدة التكليف وهو البعث على الفعل هو الوجوب الاصلي الناشئ عن خطاب تفصيلي كقولك افعل وانت اعلم ان هذا هو الذي يمكن القول بعدم فائدته مع وجود الداعي قبل الامر واما الوجوب التبعي المعلول فلا ينفك عن وجوب ذيها فكيف ينفي الوجوب المقدمي المقدمة المفروضة هنا مسئلة اخرى نفي الوجوب المقدمي عن ترك الضد سلكه صاحب المعالم بان التعرض له في الادلة وسبق الاشارة اليه في مقدمة الواجب هو ان مرجع الى ابطال الاصل اعني الاقتضاء دون الفرع هذا حال الجواب الحلي عن الاشكالات المذكورة واما النقض بالمضيقين فليس له وجه ظاهر لان اراد الامر بهما على التخيير فلم يقل به احد وان اراد الامر بهما على وجه التخيير فلا مساس له بالمقام لان وجوب الضدين على سبيل التخيير مما لا قائل به وانما الكلام في اجتماع وجوب احدهما عينا مع الامر بالاخر فهذا النقض بظاهره غير واضح ولعل نظره الى التقريب الذي بيناه فراجع وتامل ثم النقض بمناسك المنى ومناسك العمرة وارد وجوابه انه لا يدل على فساد الضد بناء على الاقتضاء لانتزاعه منه ومن شان المبني وهو الاقتضاء اذ على القول بعدمه قد عرفت انه لا اشكال في صحة الموسع مطلقا حتى اشكال اجتماع الامر والنهي في ترك المضيق لانه مبني على كون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر فمن ينكره لا يرد عليه النقض ايضا كما لا يخفى **والحاصل** ان النقض المذكور لا ينفع لمن قال بصحة الموسع على القول بالاقتضاء لانتزاعه فلان يدل على عدم الاقتضاء اولى من ان يدل عليها على القول بالاقتضاء والكلام في صحتها لا في صحة المبني وهنا نقض اخر ينقض به كاشف الغطاء وهو ان الفقهاء حكموا بعذر وبيد الجاهل بالمسئلة في الجهر والاخفات والقصر والاتمام وهو لا يتم الا بالتزام صحة الامر بالشيء على فرض المعصية وهو اقوى من الاشكال في صحة الموسع لما عرفت ان الحكم المسئلة هناك يحمل على ادلة شرط وجوب هذا وجوب هذا وتقديم هذا على هذا وهنا ليس الا امر واحد فانه كان متعلقا بالاخفات فكيف يعاقب على عدم الجهر مع القصر ومن ذلك يظهر ان اجراء الجواب الحلي المذكور في كلام المحقق الثاني الذي اعترفنا بصحته في جاهل المسئلتين خطاء بين اذ لا ربط له بدليل كما لا يخفى على متدرب مناقل ذي بضاعة فلا بد من توجيه اخر وقد ذكرنا في محله وجوها اندفع الذي منها منع العقاب على الجاهل ولو مع التقصير اذ التدليل القطعي عليه مفقود والظني المستفاد من ظاهر العلماء غير معتبر وليس هذا من التصويب الباطل المحال عقلا اذ هو ان يكون العلم والجهل مؤثرين في تغير الحكم الواقعي عند الله في الواقع فانه محال لما فيه من الدور البين والحكم بعذر وبيد الجاهل في المسئلتين وضعا وتكليفا غير مبني عليه بل على كونهما مغيرين للحكم الواقعي بان يكون للواقعة في نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل حكم واقعي ويكون الجهل به مغيرا له كما يقول المستدل المرتضى قده في جواب اخيه في جواب بعض المسائل ان الحكم الشرعي يتغير بالصفات والجهل والعلم والجهل من الصفات المغيرة ومنها منع كون الاخفات في حال الجهل مجزيا بل مسقطا عن الواجب هو وان كان مخالفا للظاهر الا دليل الا ان الظاهر يترك لما عارضه ودليل العقل فقد تخلص من جميع ما ذكرنا ان صحة الموسع مع مزاحمة المضيق يجوز عقلا بامرين احدهما امر اما منع كون ترك الضد مقدمة واما تجويز اجتماع الامر والنهي والا فلا وان تصحيح على الجاهل في المسئلتين غير ممكن فيها

بد من التشبث بوجوه اخرى فنامت من كاشف الغطاء من الاستدلال على مذهبه الموسع بورود مثلهما فى الشرع كالجاهل بالجهر والقصر والاتمام فانهما لا يلهيان الجاهل المقصر فى غوامض المسائل بخلاف ما استدل به المحقق الثانى من مناسك المنى وافعال العمرة فانه رفع فى محزه فليتدبر جيدا فان المقام من مزال الاقدام والعلم عند الملك العلام واذا تمهدت المقدمات فلنشرع فى ادلة الاقوال فنقول وبحسبه حسم القول **بعدم الاقتضاء** فى الضد العام وجوه **الاول** ما هو مبنى على اصول الاشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق فيجوز الامر بالفعل والترك معا وح فلا يبقى الامر بالفعل على عدم الامر بالترك فضلا عن النهى عنه وهو ضروح فساده بغنى عن التعرض لبيانه ووجه **الثانى** ان الظاهر عدم الخلاف والعلامة فى التذكرة والنهاية وصرح به الحاجبيان فى المختصر وشرحه وهو اقوى الطلب ايجابا او تحريما فرع الالتفات الى المطلوب كما مناع تعلقه بالامر المغفول عنه الغير المشعور به والامر بالفعل لا يلازم الالتفات الى الترك بل الغالب الشاهد بالوجدان فى حال الامر من عدم المفاهيم الى ضد المامور به عاما او خاصا فكيف يكون الامر بالشئ ناهيا عن ترك المامور به فان الحاجبى على ما حكى عنه انه لو كان الامر بشئ نهيا عن ضده لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهى ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنها انتهى وهو دان لم يكن ظاهرا فى الضد العام بمعنى الترك الا انه يجرى فيه ايضا ذلك واجيب عنه بوجوه **احدها** ما ذكره هو بعد كلامه المذكور ويقوله واعترض عليه بان المراد الضد العام ويغفل حاصل الامر لو كان ذاهلا عنه لم يطلبه ثم قال واجيب بان طلبه فى المستقبل ولو سلم فالكف واضح وقال العضدى فى توضيح الاعتراض والجواب عنه بان المراد بالضد هو الضد العام لا الاضداد الجزئية والذى يذهل عنه هو الثانى لا الاول لان تعقل حاصل ضرورة ان المامور لو كان على الفعل ومتلبسا به لم يطلبه لانه طلب الحاصل فاذن انما يطلبه اذا علم انه متلبس بضده لا به وانه يستلزم تعقل ضده الجواب انه يطلب منه الفعل فى المستقبل فلا يمنع الانشاء به فى الحال فيطلب منه ان يوجده فى ثانى الحال ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا حاجة فى العلم به الى العلم بفعل الضد وانما يلزم النهى عن الكف وذلك واضح ولا نزاع لنا فيه فلا يصلح مورد للنزاع والاحتجاج انتهى وحاصل الاعتراض على ما فسره الشارح ان توجيه الامر الى المامور انما يحسن اذا كان متلبسا بضد المامور به اذ لو كان متلبسا بكل طلبه تحصيلا للحاصل فلا جرم يكون الامر ملتفتا الى الضد ويكون الغرض من الامر بترك ما كان متلبسا به وفعل ضده الذى هو المامور به حاصل الجواب بجملة وجهين **احدهما** اختيار ضد الامر فى حال التلبس بالمامور به ومنع امتناع توجه الامر اليه ح لان المطلوب من الامر هو اتيان المامور به فى الحال لا فى الحال ولا التفات الى الضد غير حاصل فيتم الاستدلال المزبور **وثانيهما** اختيار ضد الامر فى حال التلبس الضد وان الالتفات اليه فى وقت الامر لا يستلزم الالتفات اليه فى وقت المامور به اذ الكلام فيما هو المامور به فعلا لا فيما هو مطلق الضد وحصل الوجهين ان الضد الخاص على زمان العمل لا عبرة به وانما العبرة بالضد المقارن وهو غير ملتفت اليه فلا يحصل النهى عنه والوجه الاول هو الظاهر من كلام الشارح لكنه فاسد لكونه خلاف الواقع واندفع به محذور تحصيل الحاصل لان ضد الامر فى حال التلبس بالمامور به محض فضول لا واقعية له فى الواقع اذ الغرض من الامر ايجاد المعدوم لا ابقاء الموجود فافهم فتعين الوجه الثانى فى الجواب المذكور ويرد عليه ان الالتفات الى الضد حال ضد الامر يكفى فى الالتفات عليه فى زمان المامور به لان الاعدام لا تتعدد فيها الا باعتبار والا فالالتفات الى الترك الملتفت به شئ واحد وهو يكفى فى صحيح النهى عنه فالجواب المذكور فاسد جدا نعم واصل الاعتراض فاسد لعدم الملازمة بين التلبس بالضد والالتفات الامر اليه اذ الغرض من الامر لما كان هو تحريك المامور وبعثه الى ايجاد المامور به فلا داعى للامر الى الالتفات الى الضد وان كان المامور به متلبسا به الا ترى ان الناظر الى المرآة اذا كان غرضه من النظر فيها ملاحظة وجهه لم يلتفت الى نفس المرآة ولو كان غرضه شراء المرآة لم يلتفت الى وجهه وان كان كل منهما ملحوظا لكن فى كل من الحالين واذ كان هذا هو الشان فى فعل النفس فى اطنك بفعل الغير فيجوز كون المامور به ملتفتا بترك المامور به لا بفعل الالتفات الامر اليه حال الامر والرجوع الى الوجدان وما يشاهد من حال الاوامر بالعيان يغنى عن مزيد بيان فالدليل المذكور على عدم الاقتضاء تام الاعتبار عليه **وثانيها** ما ذكره صاحب الفصول بعد ان زيفه وانت خبير بان هذا التعليل على تقدير تسليمه انما يقتضى نفى الاقتضاء باللزوم البين بالمعنى الاخص دون الاقتضاء بطريق العينية فى المعنى او الجزئية او اللزوم البين بالمعنى الاعم او اللزوم الغير البين اشتهى وفيه ما لا يخفى لان النهى الذى هو محط البحث ومحل النزاع هو النهى الفعلى ومن الواضح انه لا يعقل الا بعد الشعور والالتفات فلا علاقة بينه بين مدلول الامر بالشئ والنهى عن ضده واذا لم يكن هناك ملازمة لم يعقل دلالته عليه لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بينا او غير بين اذ الدلالة لا تفرع وجود الملازم واذ ليس فليس **وثالثها** ما حكى عن شيخنا العلامة قدس سره وهو ان النهى الذى يقتضيه الامر هو النهى الشانى والمراد منه ان

الامر

الامر لو التفت الى الترك لكان كارها للترك وناهيا عنه وهو لا يحتاج الى الالتفات الفعلي على نحو وجوب المقدمة كما سيرد وهو ثابت بضرورة الوجدان وهو كالنهي الفعلي في افادة التحريم وسائر الاحكام وفيه اثر عن اف بمقالة المستدل والتزام بما لا يشعر به بنفي اذ قد عرفت ان النهي المتنازع فيه هو النهي الفعلي وهو طلب الترك المستكشف بالقول وقد اعترف بعدم النهي الفعلي وهو النهي الذي ليس من النهي في شيء ضرورة ان النهي من سنخ الكلام وهو طلب الترك بالقول وليس هنا طلب فعلا ولو فلنا بعدم توقف مسمى النهي على الفعل بل يكفي مطلق القول الكاشف ولو كان امرا ورد عوى ان النهي الشافي بالمعنى المذكور وهو حكمي لا تترتب فائدة في المدح والذم والثواب والعقاب كما برهن في محله نظرا الى استحقاق العبد التارك لانقاذ ولد المولى من الغرق بمعاقبة ولو بعلم بالمولى فمع ابتنائها على اصول العدلية واهل الطبين والتقبيح فلا ينهض حجة على الاشاعرة غير مجد بنزاع المقام اذ لا حكم لهذا النهي مضافا الى حكم الامر المتعلق بالواجب لو كان صريحا بان يقول الآمر افعل فكما لا ثواب ولا مدح ولا ذم ولا عقاب لا شيء اخر من احكام النهي فليس هنا شيء حقيقي ولا ما هو في حكمه والذي يقتضيه التحقيق انه على القول بمغايرة الطلب للارادة فالمحوم من المذكور فان الامر بالفعل لا يكشف الا عن انشاء واحد قائم بنفس الامر وليس لله انشاءان مستقلان قائمان بنفسه احدهما متعلق بالفعل بستمر الى اوان الاخر بالترك بستمر بنفسه وهذا واضح عند من راجع الوجدان واما على القول بالاتحاد فالمحي مع المثبتين فان مقتضى النهي على القول المذكور هو المبغوضية المستكشفة بالقول كما ان معنى الامر هو المحبوبية المستكشفة به اذ ليس وراء اللفظ على القول المذكور الا هو والمبغوضية ومن الواضح ان الامر الدال على محبوبية الفعل دال على مبغوضية الترك ايضا فالامر بالشيء يكون نهيا عن ضده ايضا نعم قد يقال انه يعتبر في صدق عرفا استكشافه بصيغة لا تفعل ونحوها من صيغ النهي وحيث لم يستكشف المبغوضية بصيغة فلا يتحقق هذا نهيا وهذا على فرض التسليم مسئلة لغوية خارجة عن المسئلة العقلية التي تنازع القوم فيها **فان قلت** وعلى القول بان الطلب عين الارادة لا يتصور النهي الفعلي لان الارادة الفعلية منتفية ايضا مع ذهول الآمر وغفلته عن الترك فلا وجود لها ايضا فكيف يكون اللفظ دالا عليه بالالتزام فحالها حال الطلب بناء على المغايرة **قلت** اولا ان السر المبني على الفرق بين الارادة والحب والبغض وفيه بحث بل التحقيق الذي عليه المتكلمون ان مآلها الى شيء واحد هو العلم والاعتقاد بالنفع والمصلحة فانا يكون لفظ الامر دالا على شيئين محبوبية الفعل ومبغوضية الترك **وثانيا** ان الفرق بين الارادة والطلب التفتا المغايرة لها واضح فان المدار في تحقق الارادة وسائر الكيفيات النفسانية كالعلم والعزم والحب والبغض والشوق على تقرر حقايقها في خزانة القلب فقد تكون موجودة في ضمير الانسان ولا يشعر به لابعد الالتفات فيكون الالتفات شرطا للعلم بتحققها لا شرطا لاصل التحقق ولا كذلك الطلب على مقالة الاشاعرة فانه انشاء نفساني تفعل بالطلب فلا يتصور صدوره الا بعد الالتفات الى المطلوب هذا ويمكن تقرير الدليل المذكور بوجه اخر من غير حاجة الى توسيط مقدمة الفعل وتوقف النهي على الالتفات بناء على مغايرة الطلب للارادة كما هو مذهب المستدل اذ لا يستلزم الالتفات الى ترك المامور به وجود انشاء اخر متعلق به كما هو واضح فالدليل المذكور على ذلك المبني تام لا اجواب له **الثالث** الذي من وجوه عدة الاقتضاء راسا ما يستفاد من كلام علم الهدى في الذريعة حيث قال على ما حكي عنه ان الذي يقتضيه الامر كون فاعل مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك كما في النوافل وقد استفيد من كلامه ان غرضه من العبارة مقابلة الواجب بالمندوب في عدم الدلالة على النهي عن الترك وتقريب الاستدلال بوجهين **احدهما** ان ترك الواجب لو كان حراما لكان ترك المندوب واجبا لكنه مكروها والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم **والثاني** ان ايجاب الشيء لو كان مقتضيا للنهي عن تركه لكان استحبابه ايضا مقتضيا للنهي عن تركه لتنزيها والتالي باطل فالمقدم مثله ولا يخفى ما فيهما من الوهن **اما الاول** فلان بطلان التالي وان كان مسلما الا ان الملازمة ممنوعة فان وجوب الشيء يكشف من مفسدة الذاتية في الترك كما كشفه عن مصلحة الفعل والاستحباب لا يكشف مقتضيه فيه والمكروه ما اشتمل على المقتضي فالامر الوجوبي يدل على حرمة الترك ولا يدل الامر الندبي على كراهته **واما الثاني** فلان مسلما الا ان بطلان التالي ممنوع لان الامر بالشيء ندبا يقتضي ايضا النهي عن الترك تنزيها الا ان ذلك ليس من الكراهة الشرعية المصطلح **حجة القول بالعينية** ان النهي عبارة عن طلب ترك متعلقه فاذا تعلق بالترك يكون المطلوب ترك الترك وهو عين الفعل لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع الاخر فطلب كل منهما طلب لترك الاخر وذلك ذهب القول بالعينية غير واحد من افاضل المتاخرين وقد تقدم بيانها عن بهاء العلامة ومنهم الشهيد ايضا فانها قالا بان طلب الحركة عين النهي عن السكون وبالعكس مع انهما متضادان ومغايران وجودا فهي فيما نحن فيه ان اراد وجود الفعل فلا متعلق بالضد وان اراد ان متعلق الامر هو الضد

في بيان حجة القائلين بالعينية

في الفصل الثاني

فى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده لا العكس

عليه عنوان احدهما الحركة مثلا والاخر عدم عدم السكون وعدم عدم الحركة فهو مسلم لكن لا يصير ذلك سببا لكون الامر بالشئ عين النهى عن الترك او عين النهى عن الضد على تقدير تسليمنا وجود شئ فعلا من الترك او عن عدم الحركة كان القول بالعينية ابعد بالطلاقها مفهوما ومنعا بان فكيف بكون احدهما عين الاخر وقصتوما فى الباب ان بكون متعلق الامر مصدرا فى المفهوم مغايرا بين احدهما الفعل والاخر ترك كما لو امر بكاتب فانه مصدرا فى المفهوم مغايرا بين الامر بالكاتب ليس عين الامر بالضاحك لا مفهوما ولا مصدقا وانما هو امر بشئ يصدق عليه الضاحك وبينهما بون بعيد كما لا يخفى والحاصل انه ان اريد بالعينية اتحادهما فى المفهوم فهو واضح الفساد فان مفهوم كل من الفعل وترك الترك مغاير للاخر والظاهر ان القائل بالعينية ابعد لا يقول به وان اريد بها اتحادهما بحسب المصداق فى شئ **اولا** ان الترك امر عدمى لا مصداق له فى الخارج فكيف يتحد مع الشئ الموجود فى الوجود **وثانيا** ان مجرد الاتحاد لا يكفى فى كون الامر بالشئ عين النهى عن تركه بل لا بد فيه او لا من اثبات طلبين احدهما بالفعل والاخر بالترك والانتقاء الامر انه لو كان هناك نهى عن الترك بعد الامر صح ان يقال ان متعلق الطلبين مصداقان فى شئ واحد فهذا الدليل على نهى ما هيته غير تام وقد نا فى الاقتضاء وسنذكر ان يعترف بذلك ولكن يدعى ان مفاد الامر ليس الا طلب واحد متعلق بالفعل فى عين الطلب الاخر المتعلق بترك الترك حتى يكونان عينين **حجة القول بالتضمن** كما فى المعالم ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** طلب الفعل **الثانى** المنع من الترك فالدال على الوجوب دال على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح واورد عليه فى حواشيه بان المنع من الترك ليس داخلا فى حقيقة الوجوب لان حقيقة الوجوب هو الطلب الجازم والمنع من الترك لا يرى فى الوجود وما يرى فى مظاهر تعريفهم للوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك تعريف له بالرسم دون الحد واجاب عنه بعض المحققين بان الوجوب وان كان امرا بسيطا ومرتبة خاصة من الطلب الا انه عند الانحلال العقلى يحلل الى امرين احدهما طلب الفعل المشترك بين الوجوب والندب والثانى المنع من الترك الذى هو المايز بين الوجوب والندب فدلالة الامر بالشئ على المنع من الترك الذى هو احد جزئى الوجوب لا تقصر عند التحليل وهو كما ترى فى البساطة قبل الانحلال واذا لا يعتبر فى الدليل التضمنى التركب الخارجى بل يكفى فيها التركب الذهنى عند التحليل وذلك كما يقال لفظ الانسان يدل على كل من الحيوان والناطق بالتضمن مع انه بسيط مفهوما فليس ذلك الا لانحلاله عند العقل اليهما ودلالة الامر على المنع من الترك من هذا القبيل فلا بد فى كون معناه مركبة خاصة من الطلب يؤيده ما قيل من ان البساطة انما هى فى الدليل الذى ليس لها فصل خارجى كالوجود وما شابهه مما لا ينقسم الى نوعين مختلفين فى الماهية كان ما به الامتياز هنا عين ما به الاشتراك فليس تميز الوجوب عن الاستحباب ومنعهما امرا خارجا عن حقيقة الطلب بل الطلب فى مرتبتين بل مراتب واول مرتبة هى ارادة الفعل ومحبوبيته من دون تاكد وختم ويسمى هذا ندبا فاذا بلغ مرتبة الختم والالزام يسمى وجوبا ويلزم الذم والمنع من الترك فالمنع عنه ليس جزء لمعناه بل هو لازم خارجى له وهذا مطرد فى كل مشكك يكون التمايز بين افراده بالشدة والضعف كالبياض المنقسم الى شديد مقرون للبصر وضعيف غير مقرون له فكما ان تمايز البصر ليس جزء لفرده الشديد بل هو لازم له فكذلك المنع عن الترك وما زعمه المجيب من ان البسيط قبل التحليل مركب بعده فهو مركب ذهنى لا خارجى حتى يدل الامر عليه بتضمنه كالدار مثلا فهو بعيد عن التحقيق **اما اولا** فلما عرفت من ان تميز الوجوب عن الاستحباب امر خارج عن حقيقة الطلب والمنع من الترك خارج عنه ولو زعم انه بقيد من قيود الطلب فليس ثبت اخر فحقه ان طلب متعلق بالترك ومدلول الامر هو الطلب المتعلق بالفعل والكلام فى ان الطلب المتعلق به هل هو مركب من المنع عن الترك ام لا ومعلوم ان طلب الفعل ولو بلغ مرتبة الختم ليس مركبا من المنع عن الترك كيف ولو كان مركبا منه لكان الملحوظ فى معناه طلبان مستقلان متعلق كل منهما شئ وهذه الدعوى غير مسموعة من مدعيها وقد سبق فسادها بما لا مزيد عليه ضرورة ان الامر بالشئ ليس ارشاء بالنسبة الى الترك ولذا استدل القائل بعد الاقتضاء على عدمه بعد الالتفات الى الترك فلو كان المنع من الترك هو عين مرتبة الختم الذى يدل عليه الامر لكان دعوى عدم الاقتضاء غلطا مع انهم مسلمون لذلك وان اجابوا عنه بوجه اخر سبق **واما ثانيا** فلانه لا فرق بين اقسام التضمن وكما يختلف اقسامها باختلاف التركب الخارجى والذهنى اذ الكل اجزاء بعد التحليل لا محالة فان الدلائل كلها بسائط وان كان بعضها منتزعا من مركب خارجى كما حققناه فى باب الاوضاع اذ التعدد الخارجى لا يصلح ان يكون معنى واحدا للفظ واحد ما لم ينتزع من الصنع معنى وحدانيا والا لكان اللفظ مشتركا لفظيا بينهما اذ ليس الاشتراك سوى وضع اللفظ لمتعدد حال التعدد من غير ملاحظة الوحدة فيها وتمام الكلام خارج عما يقتضيه المقام ثم لا بد هب عليك ان ما سبق منا فى دليل النافى من التحقيق آت هنا وفى سائر ما سيتدعى

العموم من الاستدلال والجواب الضد العام والخاص اذ على القول بان الطلب عين الارادة يمكن اثبات ملاك النهي في المقامين اما على القول بالمغايرة فالنهي عن الضد واضح الانتفاء مطلقا كما يظهر بادنى تامل هذا هو الكلام في الضد العام واما الضد الخاص فقد احتج صاحب المعالم على عدم الاقتضاء فيه لفظا بانه لو دل لكان بواحدة من الثلاثة كلها منتفية وهو حسن لو تم عدا عتبار الواضع النهي عن الضد الخاص في مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر لا شرطا ولا شطرا فدعوى الدلالة اللفظية بالمعنى المذكور واضحة الفساد نعم قد يورد عليه بان الالتزام بالمعنى البين داخل عند القوم في الدلالة اللفظية فاذا جاز في الدلالة التضمنية بلا ريب اصطلاحهم وعلى عدم الاقتضاء فيه معنا يصعب ما تمسك به وعدد قيام دليل صالح عليه سواء واورد عليه بعض المحشين بان عدد وجدان الدليل على الشئ ليس دليلا على عدمه اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة ويضعف بان عدد وجدان الدليل في المسائل العقلية دليل على العدم كما نادتها اما راجعة الى الوجدان او الى البرهان وحينئذ يساعده شئ منهما لا وجه لاحتمال شئ منها واما ضم اصالة البراءة في المقام ونحوه مما ليس فيه عقاب بخصوصه المسائل العقلية فهو ايضا لا وجه له لما تحقق في محله ولو كان اعتبارها من باب الظن لان الظن اذا لم يفد علما ولا علما لا يعقل التعبد فاذكره صاحب المعالم تسلم عن الايراد المذكور واحتج القائل بالعينية بوجهين الاول انه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه والثاني باقسامه باطل والا بد ان يكون المراد بالضد ما يشمل النقيض فلما انه صرح باجابته عنه في المعالم بمنع بطلان كونها خلافين وفيما استدل به عليه من انتفائهما جوازا جتماع كل منهما مع ضد الاخر كالسواد والحلاوة لانهما قد يكونان معلولي علة واحدة وقد يكونان عند بن لامر ثالث مرجح لا يجوز الاجتماع ولو بالعرض كما لا يخفى والتحقيق في الجواب هو ان اثبات العينية انما يجدي بعد اثبات اصل الاقتضاء الذي هو المتنازع فيه وهذا الدليل على فرض صحته لا يثبت بل اصل الاقتضاء مضافا الى ما في نحو العينية من الوهن والفساد الثاني ان الحركة هو عين ترك السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الاخر وجوابه هو الجواب عن دليل العينية مضافا الى كونه اخص من المدعى لانه لا يتم الا في الضدين الذين لا ثالث لهما ولعل هذا هو منشأ ما نقل عن بعض من التفصيل بينهما وبين ما كان الاضداد متعددة واحتج القائل بالتضمن بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه انتفاء والا لذم الاعلى فعل ضده الا تركه المتعدد وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بالهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانتفاء معناه وهذا الدليل مركب من مقدمات ثلاث احداها ان الوجوب طلب فعل يذم على تركه والثانية انتفاء الاعلى فعل والثالثة ان الذم لا يكون الا مع النهي والدليل على المقدمة الاولى هو الانتفاء وعلى الثانية ان العدم غير موجود انتفاء غير مقدور وان المنصف بالحسن والقبح انما هو الوجود دون العدم لبس بما يستحق المدح والذم وهذا هو المستفاد من كلام السيد وابي رشد اما المقدمة الثالثة فلم اعثر على من ناقش فيها وكانهم تلقوها بالقبول مع ان المناقشة فيه اجلى كما بانى واورد على الاولى بان مدلول الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى بتركه اما الذم على الترك فهو مترتب على خصوص اوامر الموالي فليس الذم على الترك ماخوذا في مدلول الامر حتى يدل عليه بالتضمن ويدفعه ان الدليل المذكور مبني على ما هو المشهور من كون الامر موضوعا للطلب الصادر من العالي خاصة وان الطلب الصادر من غيره ليس بامر حقيقة فالذم على الترك ماخوذ في مدلول الامر حينئذ نعم في كونه جزء من مدلوله او خارجا عنه كلام وهو شئ اخر وعلى الثانية بمنع الوجوه المذكورة كلا لان العدم وان لم يكن موجودا الا ان عدم تعلق الذم والمدح الا بالموجود غير مسلم وعدم كونه عدما مقدورا وابقا محاربة وكذا عدم انصافه بالمدح والذم قلت لا سبيل الى منع شئ مما ذكر كيف والعدم ليس بشئ وكل من المدح والذم والحسن والقبح شئ ينتفي الى محل موجود والاولى ان يجاب بان التكاليف المتعلقة بالاعدام راجعة الى الامر بالانتهاء ان لم يكن المامور مشتغلا بالمنهي عنه او الى الامر بالاعدام ان كان مشتغلا به وكلاهما امران وجوديان بنيعتان من العزم والارادة ولو كان ارجاع النهي الى احدهما لا يجديه فان المطلوب هو الكف وليس هذا يرجع الى القول المذكور كما يظهر بالتامل مع انه تقدم الامر لكما بانى انه في باب النواهي الحاصل ان العدم البحت لا يحكم عليه ولا به بالمدح والذم حكما يفترقان الى شئ يتوهمان به فلا يمكن شيوعهما بحسب الاشئ واما المقدمة الاخيرة فيها بحث لان المدح والذم لا يفترقان الى العرفي شرعيين عندنا معاشر العدليين بالحسن والقبح العقليين وانما يتوقفان عليهما على اصل الاشعري من حصرهما على الشرعيين ولعل المستدل اشعري او سنا وفي الدليل على هذا الاشاعرة فظهر ايضا الجواب عن الدليل المذكور في منع المقدمة الاخيرة فقد تبين ايضا لو سلم جميع المقدمات والتزمنا بالملازمة فمن كونها مقتضية او التزامية كلام سبق في الضد العام فراجع وتامل حجة القول بالاستلزام المنفي وجوه الاول ان ترك الضد مقدمة للواجب والمقدمة

الواجب واجبة فيكون تركه واجبا وفعله حراما منهيا عنه وحيث كان دلالة الامر بالشئ على وجوب المقدمة من الالتزامات الغير البينة
ما عرفت فى المسئلة السابقة كان دلالته على النهى عن الضد ايضا كذلك واجيب عنه تارة بمنع وجوب المقدمة مطلقا او فى غير السبب خاصة
كما فى المعالم واخرى بمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وهذا هو المختار كما مر تفصيل الكلام فيه فى المقدمة الثانية من مقدمات
المسئلة فراجع وفى المعالم اجوبة اخر ان بعد اختيار مقدمية ترك الضد والاغماض عن منع وجوب غير السبب **احدهما**
ان المقدمة انما تجب لاجل التوصل الى الواجب فيختص وجوبها بحالة امكان التوصل بها مع وجود الصارف من الواجب لا يمكن التوصل به
فلا يجب لوجوبها **وثانيهما** ان ادلة القول بوجوب المقدمة انما يقتضى وجوبها حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
اما حال وجود الصارف عن الواجب او عدم ارادته فهى غير واجبة والفرق بين الوجهين ظاهر فان المراد من الاول نفى وجوب ترك الضد
لعدم امكان التوصل به الى الواجب حال وجود الصارف والثانى مبنى على الاغماض عن ذلك وانا لو سلمنا امكان التوصل به الى الواجب مع وجود
الصارف مع وجوبها ايضا نظرا الى عدم ارادة الاتيان بالواجب ان ادلة وجوب المقدمة لا تفى بوجوبها حال عدم الارادة واورد
على الاول سلطان العلماء ما حاصله ان الصارف عن الفعل المامور به ان كان خارجا عن الاختيار صح ما ذكره من عدم امكان التوصل
الا انه لا يكون الواجب حينئذ باقيا على صفة الوجوب فيخرج عن محل النزاع وان كان باقيا تحت الاختيار وجودا وعدما فالتوصل الى
الواجب ممكن وازالة الصارف فعوله لا معنى لوجوبها حينئذ مما لا معنى له ويقرب منه ما اورده المدقق الشيروانى فى حاشيته ووافقهما بعض المحققين
مع زيادة توضيح ثم قال الشيروانى وفرق ظاهر بين التوصل فى زمان وجود الصارف وبشرط وجوده والمسقط للتكليف هو الثانى
دون الاول وانت خبير بان الافعال تنبعث عن الارادة المنبعثة عن الدواعى وهى من حيث الاختيار والاضطرار على نسق واحد وكذا
الصارف لا ينقسم الى الاختيارى والاضطرارى واما الافعال الصادرة عنها فهى على الوجهين اختيارى واضطرارى كما تحقق فى مسئلة
الجبر والتفويض لان كون الفعل اختياريا عبارة عن صدوره عن الاختيار المنبعث عن الدواعى سواء قلنا بان حصول الداعى امر قهرى
او قلنا انه باختيارى وكيف كان فالفعل المستند اليه وجودا وعدما اختيارى فكان عليهم ان يجيبوا بالمنع وان التوصل الى
الواجب امر ممكن حال وجوده لامكان ازالة الداعى بالمجاهدة او بان عدم امكان التوصل الناشى من الصارف امتناع بالاختيار وهو لا
ينافى الاختيار المصحح للتكليف فالصارف لا ينافى الوجوب المقدمى الذى يقتضى به العقل كما لا ينافى وجوب ذى المقدمة وان كان
التوصل ممتنعا بسوء الاختيار كيف لو كان التكليف مشروطا بعدم الصارف اندفع بالامر والنهى باسا وهو مما لا يقول به احد من الجبرية
فانهم يفرقون بين الامتناع الذاتى كالطيران الى الهواء والامتناع العرضى الناشى عن الدواعى النفسية فيجوزون التكليف فى الثانى و
لا يجوزونه فى الاول وتمام البحث فى ذلك خروج عن مقتضى المقام **والحاصل** ان التردد فى الصارف بين المقدور وغير المقدور
الخارج عن الاختيار لبس على ما يقتضيه نظر اهل التحقيق وفى اسناد الصارف بالفعل الخارجى المنقسم الى الاضطرارى والاختيارى
او هو شئ فى الاضطرار وتوضيح المرام ان تقسيم الصارف الى ما هو خارج عن اختيار المكلف فى ما هو باق تحت اختياره وقد ذكرنا فى
غير محله لان الصارف حصوله مقهرى فى جميع الاحوال لكن المكلف قادر على ازالته بالمجاهدة وليس هو كالافعال الخارجية التى
يطرقها الالجاء والاضطرار فهو دائما باق تحت القدرة والاختيار بالمعنى المذكور فان لوحظ حيث حصوله فهو اضطرارى
مطلقا وان لوحظ حيث القدرة على ازالته فهو اختيارى وكل منقسم الى الاضطرارى والاختيارى بعيد عن نظر المحققين والمدقق
فانما ذكر المدقق المذكور من ان الصارف اختيارى ان اراد بحيث الصدور ففيه ما عرفت وان اراد به حيث القدرة على الازالة فهو
حق على اى حال فالتقسيم باطل ثم ان ما ذكره المدقق الشيروانى من الفرق بين حال وجود الصارف وبشرط وجوده بعيد عن كلماته
من المدقق لان الشرطية والحينية من فنون الكلام وانما هما وصفان من صفات قول الكاتب مثلا الاصابع بشرط الكتابة
فقيد شرطية ضرورية وفى حال الكتابة فقيد حينية ممكنة واما الامور الواقعية على ما وقعتها من غير ان يلاحظه
فى الالفاظ الحاكية عنها كما فى المقام فلا يطرق اليها القسمان ولا يتصور فيه الوجهان اذ العبرة هنا الضرورية واسطة
ثبوت المحمول للموضوع وعدم ضروريتها فان كانت الواسطة ضروريا كان ثبوت المحمول للموضوع ضروريا والا فلا تحركة
اصابع الكاتب حيث كانت مستندة الى الكتابة الغير الضرورية فلا جرم يكون امرا ممكنا داخلا تحت الاختيار ولا يتصور كونه
من الامور الضرورية الغير الاختيارية سواء عبر عنه بلسان الشرطية او بلسان الحينية وان كان ثبوتها على الاول ضروريا
الا ان كونه ضروريا اذا كان المقدم والمفروض غير ضرورى ولعله اراد بكلامه هذا توضيح الايراد الذى اورده من ان التوصل
حال وجود الصارف الذى هو السبب فى العصيان ممكن فلا يكون التوصل ممتنعا وكيف كان فهذا الجواب من صاحب المعالم فى

غير واضح الوجه والعجب اكثر من الغرائب ما نقله من اعيان المحققين فكيف صدر عنه ما يبادر على رده عقول الصبيان فضلا عن الفضلاء الاعيان واغرب منه الدليل الثاني كما نبه عليه بعض سلطان العلماء لان اقامة الدليل على وجوب المقدمة بارادة الواجب ان يبين على ذلك في نفس الواجبات نعوذ من ضحكات الثكلى كيف والتكاليف عندنا بنية ثوابا وسقوطا الارادة المكلفين ولا يتحقق عصيان قط وان خصته بوجوب المقدمة فهذا تفكيك بين الشيء ولوازمه حيث ان وجوبها عند القائلين بها من لوازم وجوبها فكيف يتخلف عنه حال ارادة عدا الامثال ولعظم فضاحة الجوابين وبعدهما عن ساحة جلالة نصدك الوجيهان بعض المحققين وابناهما على القول بوجوب المقدمة الموصلة خاصة كما هو مذهب بعض الافاضل وترقى بابه نظر الى ان ترك الضد غير منصف الا مع وجود الضد اما العدم الامكان كما هو مقتضى الجواب الاول او لعدم الوقوع كما يقتضيه الجواب الثاني ثم زيفه بضعف المبنى على الضعيف الماضي في مقدمة الواجب في انه اتى القول بالمقدمة الموصلة لانها في القول بالاقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده اما بناء على الاستناد فيه الى قاعدة التلازم فواضح واما بناء على الاستناد الى كون ترك الضد مقدمة للواجب فلان صاحب هذا القول قائل بالاقتضاء مستدلا عليه بان ترك الضد مقدمة للواجب فالتوجيه المذكور غير وجيه **فان قلت** فكيف الحال في القائل وكيف يقول بالاقتضاء من لا يقول بوجوب المقدمة مطلقا بل يخصه بخصوص الموصلة **قلت** الجمع بين الامرين باحد وجهين **احدهما** ان يخص القول بالاقتضاء بحال انتفاء الصارف سواء كان مع وجود الارادة ام لا لان الاحوال ثلث وجود الصارف مع انتفاء الارادة اي ارادة الامتثال وابقاء شرع الارادة او بدونها والذي ينسبه الاستدلال بالمقدمة عند القائل بالمقدمة الموصلة هو وجوبها في الصورتين الاخيرتين خاصة دون الاولى وبهذا يرتفع التنافي بين القول بالاقتضاء والقول بالموصلة ويتجه منع حرمة الضد في حال وجود الصارف لا مطلقا ولعل صاحب المعالم رحمه في هذين الجوابين اعترف بجريان الضد حال عدم وجود الصارف ولا يخفى بعد هذا التوجيه عن مقالة الفريقين لان القائل بالاقتضاء يقول به مطلقا لا في حال دون حال وكذا النافي مثل صاحب المعالم **وثانيهما** ان من يقول بالموصلة لا يجوز ابقاء ترك المقدمة ولو كان المكلف عازما على المعصية لانه مكلف بالمقدمة وباقيا لها فليس له ترك المقدمة في حال الصارف وهذا هو الذي يقول به القائل بالاقتضاء وانما يظهر الفرق بين هذا القول والقول بوجوب المقدمة مطلقا بعد العصيان الاول كما سبق في مقدمة الواجب عند بيان الثمرة بينه وبين المشهور فالمنع عن ترك المقدمة مشترك بين هذا القائل وبين غيره فالقول بوجوب خصوص الموصلة لا غير هما غير مجد في منع الاقتضاء قبل المعصية حال وجود الصارف ثم هذا المنع المشترك منع عقلي ارشادي راجع الى وجوب الاطاعة وليس فيه تشريعا على القولين كما لا يخفى على المتدرب في المنع الشرعي الناشي عن الوجوب المقدمي والواقع هو المتنازع فيه الذي يظهر فيه ثمرة القولين بعد المعصية فالقائل بوجوب المقدمة مطلقا يقول انه اذا ترك ذي المقدمة فقد ترك ما ليس بد منه واجبا غيريا مقدميا والقائل بوجوب خصوص الموصلة يقول انه اذا ترك فلم يترك الا واجبا واحدا اما المقدمات المتروكة فقد تركت من غير اضافة الى الوجوب وهذا من نفائس التحقيقات في المقام وانجر نا على خلاف ديدنا في عقد المقدمة الواجبة فاحفظه واغتنمه كما ان من نفائسه ايضا ما خطر ببالي الفاتر توجيه ما في المعالم من اختصاص وجوب المقدمة بما اذا كان مريدا للامتثال وهو ان الغرض من الامر ان كان هو اتيان المامور به ترجح عليه كلما يتوقف عليه الغرض بالوجوب المقدمي للملازمة بين مطلوبية الشيء ومطلوبية مقدماته واما لو كان الغرض صرف التشجيل كما في تكاليف الكفار والعصاة فلا يتم وجوب مقدمات الفعل ترجيح ومثل الامر الامتحاني العادي عن مصلحة الطلب بالنسبة الى غير المقدمة التي يحصل بها الامتحان اذ الملازمة انما هي بين وجوب تحصيل غرض المولى وتحصيل مقدماته فيدور وجوب المقدمة مدار الغرض فان كان الغرض من الامر تحصيل المامور به من المامور وبعثه عليه اتصف جميع ما يتوقف عليه بالوجوب المقدمي اما لو لم يكن الغرض ذلك بل كان صرف التشجيل او الامتحان فلا داعي لوجوب مقدمات الفعل والحاصل ان الواجب انما هو مقدمات غرض المولى فاذا كان الغرض مما يحصل بمجرد الامر فيه لا يقتضي وجوب مقدمات الفعل المامور به ومن البين ان الامر المتوجه الى صاحب المعارف ليس الغرض منه تحصيل المامور به اذ كان عالما بالحال فليس الا محض التشجيل وانما المحجة في الذم والعقاب هذه فحوى ما يوجه به كلام صاحب المعالم ونوضحه ان المكلف اذا كان مدار غرض المولى من الامر المتوجه اليه من الآمر المطلع على السرائر تشجيلا لان الغرض من التكليف ح ليس هو بعث المكلف وتحريكه على ايجاد المامور به لعلمه بعدم حصوله في الخارج بل الغرض منه محض التشجيل وانما المحجة تصحيح العقاب في مثل الممكنة بقضي وجوب مقدمات المامور به لان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب اذا كان الغرض من الامر متعلقا بها في الخارج اذ اللازم بحكم العقل اتيان ما له مدخلية في حصول غرض الآمر واما اذا لم يكن غرضه حصول المامور به كما

في الامر

فى الاوامر التسجيلية كان فعل المقدمة اجنبيا عن الغرض فلا يلزم من الامر بالامر بفعل امر بنفس الفعل هذا غاية التوجيه لقاله الرضا
العالم وبعد فان الوجوب الذى هو مدلول الامر موجود فى الامر التسجيلى ايضا وان لم يكن موجودا فى الامر الانشائى سواء قلنا بان
عين الارادة او غيرها ضرورة بحوجية الفعل من العاصى الا انه يعصى ولا باس فى بحوجية المولى فالمامور به هو نفس الفعل لا متصفا بصفة
الوجوب فى الامر التسجيلى ايضا غاية الامر ان الغرض من الخطاب هو التسجيل لا التحصيل فاذا اتصف الفعل بالوجوب اتصف مقدمته ايضا
للملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته نعم لو اعتبرنا فى الوجوب كون الغرض من الامر تحصيل الواجب صح نفى وجوب الفعل
المامور به فى الاوامر التسجيلية لكنه كما ترى مما لا سبيل الى دعواه اذ الوجوب بمعنى الطلب لما هى الارادة بمعنى العلم بالمصلحة او انشاء
قائم بالنفس وكلاهما موجودان فى الامر التسجيلى كغيره وانما الفرق بينه وبين غيره فى الغرض الباعث على الامر وهو خارج عن حقيقة الوجوب
فلا وجه لنفى وجوب مقدمات الواجبات التسجيلية **والحاصل** ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها كما لا ربط بينه وبين
الغرض الباعث على التكليف وان توهم عدم تحقق معنى الوجوب فى الخطاب التسجيلى فهو واضح الفساد لان الوجوب ليس الا الارادة
او طلب الفعل وهما موجودان فيه كما فى غيره وان قيل انه يعتبر فى حقيقة الوجوب مضافا الى الطلب والارادة ان يكون الغرض
من الكاشف عند بعث المخاطب على الفعل وهو لا يكون مع القطع بعدم الامتثال فمنعا ذلك وكيف نصغى لهذه الدعوى
ولم يدعها احد ولا يشهد بها شاهد لا بدا عده عين ولا اثر فنذرها **الثانى** من ادلة الاقتضاء المعنوى قاعدة التلازم اعنى
اتحاد الملازم بن فى الحكم نظرا الى الملازمة الواضحة بين فعل الضد وترك الواجب فيحرم كما يحرم ترك الواجب واجيب عنه بعد منع التلازم
بدعوى التقارن دون اللزوم بعد تسليم اشتراكهما كما مر مفصلا وان لوحظ واستخصر ما تقدم فى تحقيق تلك القاعدة عرفت
فى الجوابين **اما الاول** فلان تعلق الضد لو لم يكن مقدمة لترك الضد كما على المشهور فلا اقل من اشتراكهما فى العلة حسب
ما سبق وتحوى ان تلازم اقوى من الاشتراك فى العلة **واما الثانى** فلما عرفت ايضا هناك ان لزوم اتحاد المتلازمين وان كان
ممنوعا الا ان اختلافهما فيه غير جائز خلافا لمن زعم لا بعد امكان الامتثال مع الاختلاف حتى يرد بامكانه فى كثير من صور
الاختلاف مثل وجوب احدهما واستحباب الاخر بل لبعد فائدة فى جعل الحكم المخالف لا نه اذا كان احدهما واجبا مثلا فلا فائدة
فى جعل الاستحباب للاخر بل يمتنع عقلا لما فيه من التناقض لو كان دليلاهما ظنيين او وقع التعارض بينهما وكذا الاباحة فضلا
عما عداه وقد اوضحنا ذلك فى بعض مقدمات المسئلة فراجع وتامل ولا بد من التزام انتفاء الامر عن الضد لو كان عبادة كما
هو مذهب الفاضل البهائى قده وهو كاف فى ثمرة المسئلة اى الفساد فالدليل دليل على المذهب المذكورة وسنعرف عن قريب
عند التعرض له والجواب عنه بجواز اختلاف المتلازمين فى الحكم غير مرضى عندنا بل الجواب هو ان قضية التلازم ان لا يتصف
الضد بالوجوب ولا بحكم اخر الا ان يتصف بالحرمة **واعلم** انا قد اجبنا عن قاعدة التلازم فى الجواب عن شبهة الكعبى بان وجوب
ترك الحرام الملازم لاحد الاضداد لا باس فى اباحته وهذا الجواب لا يتاتى فى المقام اذ المفاد ان ضعا كسان لان ترك الواجب
حرام لا واجب فى عدد جواز اختلاف المتلازمين على ما اعرفنا به منع الرخصة فى فعل ضده ولهذا قلنا ان القاعدة لنا عند قده
البهائى قده لا مذهب الشيخ فلا وجه للاستدلال بها على مذهبهم **الثالث** انه لو لم يحرم ولم يبطل بكالصلوة بالنسبة الى الازالة
مثلا فان بقى الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه هكذا قرر الدليل وهو عجيب لوضوح انتقاله
على المستدل بانا لو صححنا الضد ولم نبطله الخ فان المحذور بعد التلبس مشترك الورود بين القولين بناء على صحة الضد مع الحرمة كما هو
مذهب ثلة من الاعيان حسبما عرفت مفصلا وكان المقرر نظر الى طائفة خاصة من القائلين بالاقتضاء فان الدليل على ما يقولون
بالفساد لعلهم الاكثر خاصة وان كان فيه تامل نعم هذا دليل على صحة الثمرة وهى فساد الضد اذ على فرض صحته لزم المحذور
فلا ينبغى ذكره فى عداد الادلة فعلى القائلين بالصحة الجواب عن ذلك وان شئت قلت نقرب الاستدلال على وجه تربط
باصل الاقتضاء الذى هو المبحوث عنه **فنقول** لو لم يقتض كون الضد منهيا عنه لجاز الدخول فيه فاذا دخل فى مثل الصلوة
وقت الازالة فان بقى خطاب الازالة لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الخ وهذه يحتاج الى مقدمة اخرى وهى وجوب اتمام
الصلوة بعد الشروع والا لم يتجه ايضا لوضوح عدم الملازمة المذكورة بناء على جواز ابطالها وهى غير مسلمة **والحاصل** ان الدليل
المذكور مغلوب على المستدل عند القائلين بصحة الضد مع القول بالاقتضاء نعم هنا سؤال على القول المذكور وهو ان الضد
بعد الشروع فى الصلوة هل يجب عليه الاتمام لحرمة ابطالها او يحرم مطلقا وان كان العمل صحيحا لو لم يبطلها وعصى لا مر بالازالة
كما فى الابتداء وهو مخير بين الابطال وبين الازالة او غير ذلك مما يرجع الى هذه المسئلة فهذه مسئلة فقهية غامضة

لا بد من تخفيفها وكشف القناع من وجهها وهو على كلتيهما غير محرمة في كلامهم نعم اختلفوا فيما لو اشتغلت بأرض الغير بالصلوة باذنه لكنها ثم امر بالخروج فهل يجب عليه الخروج مطلقا مصليا او غير مصل في سعة الوقت او في ضيقه او لا يجب عليه لتعلق احترام المالك بعد التلبس مطلقا ومع ضيق الوقت وجوه واقوال وهذه نظير ما نحن فيه ومنه يعرف حكمها ولم يكن هنا دليل اخر فنقول يظهر من المحقق الخوئي وغيره ممن اجاب عن الدليل المذكور ان الواجب بعد الدخول في الصلوة وقت الازالة مثلا اتمامها وتاخير الازالة حيث اجاب بعض بان المسئلة بعد الدخول ترجع الى باب تزاحم الواجبين الفوريين فاما ان نقول بالاتمام اهم كما يقتضيه ظاهر اكثر في الصلوة في ملك الغير باذنه حيث قالوا هناك بوجوب الاتمام وتلزم بذلك وحي الازالة او الاتمام فيثبت التخيير وحاصله الالتزام بخروج الواجب المضيق عن وجوبه وبعضهم اجاب بان ما دل على وجوب الازالة غير شامل لحال الاشتغال بالصلوة ومرجعه ايضا الى الالتزام بوجوب الاتمام لكن الاول مبني على عموم الدليل ورفع اليد عن الوجوب الفعلي الفوري بسبب المزاحمة والثاني منع لعموم دليل الازالة راسا فلم يخرج واجب مضيق عن كونه واجبا حتى يلزم المحذور المذكور وان شئت قلت ان الاول تسليم للملازمة المقررة في الدليل المذكور ومنع بطلان التالي والثاني بالعكس حيث يمنع وجوبها اثر عدم في تلك الحالة فلا يلزم خروج الواجب المضيق عن الوجوب وقد اجاب عنه في الفوائد باختيار الشق الاول عن بقاء الامر بالازالة ومنع بطلان التالي وهو التكليف بما لا يطاق بان المنع بالاختيار كما بيناه في ولم يظهر لنا معنى صحيحا لهذا الجواب سوى ان اراد ان الامر بالازالة باق خطابا وعقابا بمعنى مطلوبيتها ايضا في حال الاشتغال بالصلوة فهذا ليس تكليفا بالممتنع لان فعليته مطلوبيتها عند وجوب الاتمام بل وجوبه لا بطال واختيار الازالة فالمنع بالاختيار وان اراد بقاء الامر بها عقابا بان يكون الواجب بعد الاشتغال بالصلوة هو الاتمام دون الازالة وان عوقب على تركها بسوء اختياره حيث اشتغل بما هو اهم منها وهو الاتمام فهذا ليس اختيارا الشق الاول وهو بقاء الامر بالازالة الموضح ان المراد بالبقاء الماخوذ في الاستدلال هو البقاء خطابا بمعنى بقاء مطلوبية الازالة بعد الدخول في الصلوة دون العقاب المتحقق بالدخول واما الجواب الاول فهو بعيد عن الصواب لان المقام ليس من تزاحم الواجبين بل من تعارض دليلهما على التحقيق اذ المزاحمة لا يكون الا بعد القطع بعدم الفرق بين المتزاحمين في الواقع عند الله كما نناط الحكم بالتخيير الواقعي العقلي كتزاحم الغريقين والدابتين والمقلوبين ونحوها مما علم بقاؤهما عند الله في المطلوبية مع عدم امكان امتثالهما معا فحينئذ لذلك بحكم العقل بالتخيير مع عدم الترجيح والامر في المقام ليس كذلك لاحتمال عدم وجوب الازالة واقعا في حال الاشتغال بالصلوة او بالعكس الا ان مقتضى عموم دليل كل منهما ذلك فلا جرم يجري عليهما حكم تعارض الدليلين واما الجواب الثاني فهو اجود من الاول والثالث الا انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال ان عموم دليل الازالة لا يشمل حال الاشتغال بالصلوة فكذلك يمكن ان يقال ان عموم دليل حرمة الابطال لا يشمل ما لو كان في وقت الازالة فالتحقيق في المسئلة اجراء حكم تعارض الدليلين وحيث لا ترجيح يحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وهو التخيير العقلي الظاهري لدوران الامر بين محذورين فهو من حيث التخيير حكمه حكم تزاحم الواجبين كما قال المجيب قدس سره والواقع انه التخيير في التزاحم تخيير عقلي واقعي وفي التعارض ظاهري وبقاء وثانيا في بعض الاحكام مثل الترجيح بالظن او بالقدر المتيقن على التفصيل المحرر في محله وقد مضى الاشارة الى شطر منها في بعض المباحث الماضية ومما ذكرنا اتضح حكم الصلوة في دار الغير امرا بالخروج في الاثناء بعد الاذن في الابتداء فان ذلك ايضا ليس من باب التزاحم بل من تعارض الدليلين دليل حرمة الغصب دليل وجوب اتمام الصلوة وكلاهما فوريان وحيث ان النسبة بينهما عموم من وجه يحكم بالتساقط ويثبت التخيير لكن قد يقال برجحان الاتمام للاستصحاب بعد التساقط كما عن الموجب البهبهاني ولغوية الصلوة على ما افتضت عليه ويضعف الاول بان الشك هنا شك في المقتضي للمغير الفاحش بين الحالتين حال الشروع المقرون بالاذن وحال الامر بالخروج والثاني بان كون الصلوة على ما افتضت عليه انما هو بعد بقاء الشرائط بحالها وليس معناه وجوب المضي في الصلوة بعد الدخول فيها على الوجه الصحيح ولو تبعض الشرائط كالطهارة مثلا كيف ولا يقول بر متفقه فضلا عن الفقيه بل معناه عدم تاثيره خلاف ما نوى اكلا سهوا او نسيانا او اختيارا بقصد العدول ونحو ذلك مما لا يربط له بالمقام واضعف من ذلك الاستدلال لوجوب الاتمام بان الاذن في الشئ اذن في لوازمه فاذا اذن المالك في الكون المطلق او في خصوص الصلوة فقد التزم على نفسه عدم الرجوع عن الاذن ولهذا قالوا بلزوم عارية الارض لدفن الميت والرهن فلا سلطنة له على الرجوع بعد الاذن في الشئ الذي لازمه الشرعي الاتمام وقد جبر الضعف ان الاذن في الملزوم وان كان اذنا في اللازم لكن الكلام في لزوم هذا الاذن وان هو الا كالوعد الذي لا يجب الوفاء به ولو اذن في اللازم صريحا بان قال صل وانتم

فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده او لا

فان قاعدة السلطنة وحرمة الغصب تخرج لها والحكم فى النظير الاول مستند الى عموم دليل حرمة التبرع حتى على المالك فضلا عن غيره والنظير الثانى غير مسلم بل الظاهر وفاقا للاكثر جواز الرجوع بالزام الزام المستقر بالفك **والحاصل** ان تعليل القول بلزوم الاتمام على القاعدة مشكل واما القول بلزوم الخروج فى سعة الوقت كما عن المدارك وجماعة فقد يقال انه بادى النظر موافق للقاعدة لان ما هو شرط لفعله الصلوة شرط لها ابتداء واستدامة فكما يبطل الصلوة بالحدث فى الاثناء ولا يجوز الاتمام مع الحدث فكذلك يبطل بامر المالك بالخروج لانتفاء شرطها اعنى المكان فى الاثناء فيكون كما لو فقد بعض شرائطها مثل الطهارة والستر ونحوهما مما يعتبر فى الوجود ونحوها فان ادلة الشروط حاكمة على دليل وجوب الاتمام وحرمة القطع لان موضوعه هو العمل الصحيح فاذا فقد الشرط فى الاثناء لم يبق عمل صحيح حتى يجب اتمامه لكنه يضعف بعدم الشامل غير وجيه كان اباحة المكان شرط منتزع من التكليف وليست كسائر الشرائط التى انتزع التكليف منها فانها تعتبر فيها ابتداء واستدامة لعموم الدليل اما اباحة المكان ونحوها من الشروط الثابتة من التكليف وحرمة الغصب تخرج ذلك فتدور مدار الحرمة الفعلية فلو اختص التحريم فى الابتداء ولم تكن فى الاثناء فلا مانع من صحة الصلوة ووجوب الاتمام ومن المعلوم ان القائل بالاتمام لا يقول بوجوب الخروج وحرمة الغصب فى تلك الحالة بل يدعى ارتفاع التحريم لتقديم حق الله تعالى فقياسه على الحدث فى الاثناء مما لا وجه له نعم قد يظهر ان مقتضى القاعدة هنا ايضا التخيير الظاهرى بعد تعارض دليل حرمة الغصب بعد دليل وجوب الاتمام كما فى الصلوة وفك الاذن لازم غير قرن وقد يفصل بينهما باختيار وجوب الاتمام فى الصلوة فى دار الغير والتخيير فى فك الاذن **اما الثانى** فلما عرض من تعارض الدليلين وثبوت التخيير بعد التساقط **فان قلت** لا اشكال فى ان الصلوة وفك الاذن فى الابتداء كانا من باب المزاحم لوضوح كون مسئلة الضد ومسئلة اجتماع الامر والنهى كما يأتى فى باب اقتضاء من مسائل المزاحم التى لا يعمل فيها باحكام تعارض الدليلين فكيف صار الابتداء من باب المزاحم والاثناء من باب التعارض **قلت** الفرق هو ان اجتماع الضدين فى الابتداء مما مر جائز من اختيار المكلف والا فلا تنافى بين الحضور والتوسع فى الحكم الشرعى اذا لا تعارض بين ازالة النجاسة عن المسجد وبين صلاة الحائض فى الموضوع ولا تكليف بما لا يطاق لامكان الجمع بين امتثال الخطابين الا ان المكلف يتسع اختياره بترك الازالة والاتيان بالصلوة التى لا تختص بوقت دون وقت واما فى الاثناء فهو امر غير ممكن لا يجوز انفكاك فلا بد من اخراج محل التعارض عن احد الدليلين وهذا هو ملاك تعارض الدليلين فافهم **واما الاول** وهو وجوب الاتمام فى دار الغير مع الامر بالخروج فلان دليل حرمة القطع ووجوب الاتمام اقوى مما دل على وجوب الخروج اذ لا دليل عليه سوى كون البقاء تصرفا وغصبا لمال الغير وهو حرام ولا منع عن ذلك مجال واسع لان الدليل عليه اما العقل وهو قبح الظلم او النقل وقاعدة السلطنة والعقل كما يستقل بقبح هذا التصرف الذى حصل الابتداء به من جانب المالك الآذن والرجوع الى حكم العقلاء والوجدان السليم قوى شاهد ودليل عليه على ان هذا التصرف ليس بظلم على المالك بل الامر بالعكس حيث امره بالصلوة واتمامها ثم امره بالخروج وقطعها فان العقلاء يعيبون عمل هذا الشخص ويذمونه **فان قلت** نعم لكن بعد اختيار القبيح والامر به بالخروج بقبله لا مرتبة البقاء حتى ظلما **قلت** الكلام فى ذلك انا لوجدان السليم لا يساعده والعقلاء لا يحكمون بكونه ظلما حتى يكون قبيحا كيف والظلم هو الخروج عن القاعدة وارتكاب ما لا ينبغى وهذه الصغرى ممنوعة فى المقام جدا وكاثرة نظر الى ذلك قول من استدل لوجوب الاتمام بان الاذن فى الشئ التزام بلوازمه بمعنى انه بعد الالتزام به لا قبح فى العمل على حسب الالتزام عند العقلاء ولو عدل عدل عنه فراجع **واما الدليل النقلى** فهو مطابق لحكم العقل ومؤيد فى مصبه فلا يستفاد منه ازيد مما يقتضيه العقل مع ان حرمة التصرف فى مال الغير ليس عليه دليل نقلى الا بعض ما لا يعبأ به مثل قوله حرمة اموالكم كحرمة نفوسكم او دمائكم سوى قاعدة السلطنة وفى عمومه للمنع من التصرف نظر وتأمل والحاصل ان دليل حرمة القطع يعارض دليل حرمة التصرف فى مال الغير بلا اذن ولا يبعد ان يكون الترجيح للاول لان المعتبر فى حرمة التصرف هو عدم الاذن فى الجملة اى ابتداء اما استدامة فللمنع عنه مسرح ومجال ووجهه وكيف كان فلا بد ان لا يكون الاتمام مستلزما للضرر والا لم يجز وفاقا للمحقق الثانى فى حاشية الارشاد فقرن بين الضرر وعدمه بايجاب الخروج فى الاول والاتمام فى الثانى وذلك لان قاعدة نفى الضرر حاكمة على ادلة الاحكام التى منها وجوب الاتمام وحرمة القطع بل الظاهر رجوع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهى كالصلوة بلا اذن مطلقا لان الكون ضرر منهى عنه وان لم يكن غصبا محرما فافهم فهذا التفصيل لا يخلو من قوة ثم لو ثبت الشهرة فى جانب الاتمام امكن ابقاء القول برد لوم من باب الاحتياط بناء على عدم حجية التخيير العقلى الظاهرى

مع الظن بل ومع الاحتمال الى احتمال التعيين كما شرحناه في الجملة في بعض مقدمات المسئلة واما ما ذهب اليه الفاضل البهائي من ان الامر بالشئ يقتضي عدا الامر بضده الخاص حيث قال بعد نقل دليل الطرفين ورد تزييفهما ولو ابدل النهي بعد الامر لكان قريبا فقد اخذ عليه بوجوه عمدتها ما في حاشية الفاضل الجواد على ما حكي عنه وهو امتناع كون الموسع مامورا به في وقت الواجب المضيق لوضوح عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد فان الغرض من الامر هو الامتثال وبحصول الاتيان بشيئين متضادين في آن واحد فيمتنع الامر بهما في آن واحد وعدم ثبوت الامر بالمضيق سقوط الامر بالموسع في وقت المضيق وهو يكفي في فساده لان محض العبادة تابعة للامر فلا حاجة في الثمرة المقصودة الى بحثهم اثبات النهي بابداء الوجوه العقلية ورفع ما يرد عليها من الشبهات والنقوض بالاجوبة المكررة ولاجل ذلك قال ولو ابدل النهي في العنوان بعدا الامر لكان اقرب واجيب عنه بوجوه **احدها** ما ذكره بعض المحققين من ان المسلم من امتناع الامر بضدين في آن واحد هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة واما اذا كانا مترتبين بان كان الامر باحدهما على فرض العصيان بالاخر فلا مانع فيه وما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالموسع مشروط بالعصيان بالمضيق حسبما فصل سابقا فلا يستحيل الامر بهما في آن واحد حتى يقتضي الامر بالشئ عدا الامر بضده وفيه مع فساده من اصله انه مبني على توقف صحة العبادة على الامر بخصوصيات الافراد وعدم كفاية الامر بالطبيعة في الصحة وسنعرف ما فيه وان كان فسادا في الكلا بما شاء مع المستدل لابتناء الاستدلال عليه على ذلك لكان عليه الجواب وكان بان الموسع لا يحتاج الى الامر بخصوص الفرد المزاحم للواجب ثانيا بعد المسافات الى اخر الجواب **وثانيها** انه ان اراد من الضد الذي يقتضي الامر بالشئ عدا الامر به طبيعة الضد بان يكون الامر بالازالة مثلا مقتضيا لعدا الامر بطبيعة الصلوة فهو بين الفساد لوضوح عدم التنافي بين الامر بالازالة في وقت معين والامر بطبيعة الصلوة مثلا من غير ملاحظة خصوصية الزمان اذ بعد تحقق المغايرة والتنافي في الوجدان الثابتة فلا يكاد يحصل الا بين الفردين دون الطبيعتين دون الطبيعة والفرد فلا تنافي بين الامر بالازالة والامر بطبيعة الصلوة في آن واحد وان اراد منه خصوص الفرد المزاحم للازالة فوقوف الصحة على الامر به ممنوع لان الامر بالطبيعة يكفي في الصحة كما يستقر الى تعلق الامر بخصوص الافراد وهو واضح وانما المانع عن الصحة هو النهي عنه لانه يقتضي الفساد في العبادات لا مجرد عدا الامر وهذا الجواب هو الحري الذي ليس للمنصف بالعقل انكاره لان خصوصيات الافراد زمانا ومكانا وحالا ليس لها مدخلية في المطلوب فاذا فرضنا الطلاق الطبيعة وعدم تخصيص القاضي بالشرط عليه فلا مانع من حصول الامتثال هنا بل مقتضاه اقتضاء الامر الاجزاء وسقوط التكليف بحصول الامتثال مع قصد الفرد حتى حصلت المخارج **فان قلت** ان الفرد وان لم يجب عينا لكنه واجب بالوجوب التخييري فمعنى عدم احتياج الفرد الى الامر عدا افتقاره الى الامر التعييني والافالامر التخييري ولو من جانب العقل المستلزم لحكم الشرع مما لم يخالف فيه اثنان ولم يشك فيه انس ولا جان كيف والطبيعة والفرد موجودان بوجود واحد بل الفرد عين الطبيعة في الخارج فكيف يتصف الفرد الخارجي الذي هو عين الطبيعة بالوجوب غايته الامر كونه وجوبا تخييريا لعدا دها وهو لا يكفي في استحقاق الجمع بين الامر بضدين **قلت** الاشتباه انما نشاء من ذلك حيث لم يفرق بين الرخصة في الامتثال وبين الامر التخييري اذ الذي يحكم به العقل هو الرخصة في الامتثال في ضمن اي فرد شاء وابن هذا من الامر التخييري حتى يتبعه الامر الشرعي بالملازمة هذا وقد يرد بان العقل لا يرخص الامتثال في ضمن هذا الفرد الذي يستلزم فوات الواجب لا بد في الصحة ان يكون الفرد الذي يوجد الطبيعة في ضمنه مرخصا فيه من جانب العقل وان لم يكن موقوفا على الامر به فان منعنا عتبار ذلك ايضا في الصحة واد عينا ان الامر بالطبيعة مع عدا التخصص الشرعي يكفي في الصحة ولوافى بها في الفرد الغير المرخص فيه قلنا انكان الامر كذلك فاطرد المقال الى القول بالاقتضاء لان النهي الذي يتولد من الامر بالشئ ليس مختصا لاطلاق الامر بالموسع قطعا بالاقتضاء ولا يترتب عليه سوى الاثم الذي كما مر لم يحكم بوضعي وهو الصحة والحاصل ان الفرد المزاحم للواجب ليس مرخصا فيه من جانب العقل فانكان الصحة لا يحتاج الى الرخصة انجهة الصحة على القولين اي قول المشكك بالاقتضاء وقول البهائي بعدا الامر والا لزم الغاء الشارع عليهما ضرورة عدا اقتضاء النهي سوى الاثم وعدا الرخصة في الامتثال والاثم لا مساس له بالحكم الوضعي فانكان الرخصة ايضا كذلك لزم الحكم بالصحة على القولين فالفرق بالغاء مع النهي دون عدا الامر تحكم خفي فتدبر جيدا **وثالثها** ما ذكره المحقق القمي بقوله بعد الدليل المذكور وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضاء عدا الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشئ عدا الامر بالضد انكان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا واستحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في

في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده

مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل لم يتعين عليه الامتثال في آن معين من اناته وهذا نظير ما سيجيء في جهة من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما انا اخترنا المكلف ايقاع الصلوة في خصوص الدار الغصبي انتهى وهذا الكلام خبر ما قبله وابطاله للمقام وملخصه انه اجتمع في الضد المزاحم للواجب جهتان احداهما الاشتمال على الطبيعة الواجبة المطلقة والاخرى الاشتمال على الجهة المنفصلة من حيث فوات الواجب بها ومعه على القولين في كون ترك الضد مستندا اليه او مقارنا معه فان قلنا بان تعدد الجهة مجد في حصول الامتثال كما يقوله المجوزون لاجتماع الامر والنهي فلا محيص هنا عن القول بتخيير الموسع في ضمن الفرد الملازم لترك الواجب بالافضل في المتجه هو الفساد والحاصل ان هذا الفرد لما كان من الافراد المتسلم عن الملازمة للمعصية وان اشترك معها في عدا الامر المتعلق فان الجهة المنفصلة ما نعة هنا عن تخيير العقل والشرع في ارتكابه سواء قلنا بانه حرام او لا بحال النهي الملازم للمعصية وكما يذهب عليك ان هذا التخيير مبني على عدم تحاله الواجب الموسع الى الاوامر المتعددة بتعدد الزمان الذي يسع الامتثال على وجه التخيير والا كما نقل عنه في الواجب الموسع وقافا لجمع المعالم وغيره واحد من الفقهاء منهم الشهيد الثاني في وضوء ذوي الاعذار وتيممهم حيث يجوزون البدار ولا يقولون بوجوب الانتظار الى اخر الوقت رجاء لزوال العذر معللين بان المكلف في كل زمان من اخر الوقت مامور بالصلوة والوضوء اما بوضوء الجبائر او بوضوء ذوي الاعذار وكذا التيمم اذا عجز عن استعمال الماء فالمتجه هو الفساد اذ ليس في متعلق الامر على هذا القول جهة منددة حتى يجري فيه الجواب الذي اخترناه من عدم المضادة بين الامرين نظرا الى ان متعلق الامر جانب الموسع هو الطبيعة دون الفرد والثاني انما جاء من سوء اختيار المكلف وهو غير مدح الى اخر ما عرفت فتلخص من جميع ما ذكرنا اولا واخرا ان مقتضى الموسع موقوف على امرين **احدهما** ان يكون متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد **والثاني** ان يكون تعدد الجهة مجديا في الحكم بالصحة فان قلنا بان كل فرد فرد زمانا منا متعلق للامر الشرعي كان فاسد العدا الامر بالطبيعة كما هو المفروض لاستحالة الامر بضدين في آن واحد ولو كان احدهما تخييريا بل لا يجوز الاباحة والترخيص ايضا كما مر وبانا في مر بيان ان ذلك عند التعرض لكلام الفاضل النوري حيث قال بصحة ما قاله الزوال في وقت الكسوف ولو كان مستلزما لفوات الصلوة وكذا لا يصح لو قلنا بتعدد الجهة مجديا بل لا بد ان يكون الفرد الذي يحصل الماموربه في ضمنه سليما عن الجهة المنفصلة فافهم واما ما حكي عن المدقق الشيرازي من التفصيل فمحصله انه اذا كان الضد رافعا للتمكن عن اداء الواجب بحيث يكون الاشتغال به موجبا لفوات الواجب خروجا عن قدرة المكلف فيما بعد ايضا كالفرار عن الزحف باختيار سفر ونحوه مما لا يبقى معه على اداء حقه لو شاء بعد ذلك فهو حرام اذا لم يمكن كذلك بل يمكن مع الاشتغال برفع المعصية والاتيان بالواجب في كل آن كالاشتغال بالصلوة المنافي لادآء الحج او تلاوة القرآن عند وجوب اداء الشهادة فان الضدية على الواجب لا توجد بالضد المذكور فلا يجري فيه استدلال عليه بان وجوب الشيء قاض بوجوب المقدمة والاستعداد لفعل الواجب من اعظم المقدمة والضدية الموجودة كانت قضية انا طة الاحكام بالمصالح والمفاسد باجاب ما يلزم من وجوده وجود الواجب وتحريم ما يلزم منه عدمه ولما ورد من النهي عن ركوب البحر بعد دخول وقت الصلوة وهذه الوجوه ناهضة بجرمة الضد الرافع للقدرة والنهي واما غير الرافع فلا يجري فيه شيء منها كما عرفها من عقلنا ونقل هذه خلاصة ما افاده مع التوضيح والرد عليها **اقول** انها كما يقتضي حرمة الضد الرافع كذلك يقتضي حرمة غيره كالمزاحم ايضا مفوت للمقدمة والقدرة على الاتيان بالواجب الفوري في الآن الاول لاستحالة اجتماع الضدين وهو بعينه حرام اذ المفروض في الباب مزاحمة الموسع للواجب المضيق فلا فرق في التحريم بين تفويت الفوري بترك اصل الواجب **وثانيا** ان النهي والقدرة انما يجب الحفاظ عليها ابتداء واستدامة بوجوب مقدمة الواجب في الاول لاستحالة تحصيل الحاصل على وجوبه ومقتضاه عدم الفرق بين الشهرين بعد امكان ترك الضد مقدمة لفعل ضده مطلقا فهذه الوجه ناهض بحرمة الضد مطلقا وهل القول بالاقتضاء مستند الى وجوب المقدمة واما ما قال من ان مقتضى انا طة الاحكام بالمصالح فهو ايضا مشترك الورود بين القسمين لان غير الرافع ايضا مما يلزم منه ترك الواجب كذا النواهي الواردة في تحريم ركوب البحر بعد دخول الوقت كما انها ايضا مبنية على وجوب المقدمة لان عدم المانع من جملة المقدمات وركوب البحر انما كان مانعا مع ان القسمين بالدليل المسمى في المسئلة العقلية كما نرى الآن يلتزم بالوجوب النفسي النهائي وظاهره عدا الالتزام به وقد يقال بل قيل ان التفصيل مبني بناء على عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد كما هو مذهب جماعة نظرا الى استناد ترك الواجب في الاول المتاخرة الى فعل الضد الرافع فيحرم من باب المقدمة بخلاف غيره فان ترك الواجب في زمانه مستند الى اعتبار وعدم

ان البناء على ما ذكر يمنع استناد ترك الواجب الى الامر المتاخر الى فعل الضد الرافع بقاء لاستناده بقاء الى الصارف الباعث على ان تكاب الرافع ودعوى الترتب بينهما بان يقال ان الصارف صار سببا لان تكاب الضد الرافع وهو صار سببا لترك الضد الواجب فيهما بعد فصار ترك الضد مقدمة للمقدمة مدفوعة بان الترتب هنا ترتب زمانى. وترتبى المدار فى كون شئ مقدمة لشئ هو الترتب الرتبى فقد فان المقام يحتاج الى مزيد امعان فى النظر وقد يقال ان المرتب على غير الرافع معصية واحدة وهو فوت الفورية وامّا الرافع فيترتب عليه المعصيتان فوت الفورية وفوت اصل الواجب فيه ان المترتب على الرافع ايضا معصية واحدة وهو ترك الواجب الفورى لوضوح ان تاركا فى الآن الاول بارتكاب الفعل الرافع لم يخالف امرين بل امرا واحدا فكيف يترتب عليه معصيتان مع اثر غير مجد لان المعصية الواحدة يكفى فى التحريم وهو موجود ايضا فى غير الرافع من حيث فوات الفورية ومن هنا يندفع بالعلة المنشأ لتوهم التفصيل المذكور وهو مقايسة المقام بالواجب الموسع الغير الفورى اذ لا خفاء فى عدم حرمة ضده فى حال الاشتغال ولو قلنا بان ترك الضد مقدمة عالم يترتب عليه فوت اصل الواجب فكما لا يحرم غير الرافع هناك فكذلك لا يحرم هنا وجه الاندفاع ما عرفت من الفرق بين الموسع والمضيق فان تاخير المضيق الفورى حرام بخلاف الموسع فارتكاب الضد حرام مطلقا وان كان تاركا للرافع اشد اثما واكثر معصية بقى امور ينبغى التنبيه عليها **الاول** ان بعض المحققين بعد ان اختار صحة الواجب الموسع فى وقت الواجب المضيق وجوز الامر بهما معلقا على ترك المضيق على التفصيل الذى سبق قال ان ذلك انما يتم اذا كان التارك عن الواجب امرا خارجا عن الضدين اما اذا كان التارك هو فعل الضد فيشكل لزوم اجتماع الامر والنهى فى ارادة الضد فانها محرمة من جهة كونها سببا لترك الواجب واجبة من جهة كونها مقدمة لفعل الضد الواجب فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى الارادة وقد سبق ان شارح الوافية استبعد الضد اوقد بذلك على ما انتهما فان هذا احد المحاذير العقلية التى يلزم على القول بالمقدمة لكن القائلين بها نفصوا عنه بما سبق فى دفع الترتب بين الامرين المتضادين او بين الامرين المتضادين كالازالة والصلوة وهذه القاعدة بزعمهم لا تجرى فى خصوص هذه الصورة اذ المفروض منها ان الداعى الى ترك المضيق ليس الا فعل الموسع بحيث لو كان ارادته لاتى بها المضيق فيكون ارادة الموسع هو السبب فى ترك المضيق فيكون حراما فلو كان الامر بالموسع معلقا على تلك الارادة المحرمة ومشروطا بها لزم ايجاب الشئ على تقدير وجوبه وهو قبح ولذا قال السيد ان الواجب بالقياس الى اسبابها لا يجوز ان تكون مشروطة كما تقدم فى مقدمة الواجب فى تقدير الاشكال كما فى الفصول بوجه اخر اسد واحضر وهو ان ارادة الضد فى الفرض المذكور محرمة احد معلوليها وهو ترك الواجب فيمتنع ان يكون معلولها الاخر واجبا لان ايجاب الشئ حال التحريم على تقدير قبح فان قلت كما يمكن الاعتذار عنه بما ذكرنا من ترتب امر الضد على ترك الواجب كذلك يمكن الاعتذار عنه بان ترك الواجب لا من حيث المطلق الا يجاب على الوجوب وهو ممتنع ثم اخذ فى دفع الاشكال وان بما لا اجدوى فى نقله سوى الملال الى ان ينتهى الى ان قال ان وجوب الضد كما يتوقف على الصارف عن الاهم حتى يلزم المحذور المذكور بل على نفس ترك الاهم لانه المناقى ثم استشكل سؤالا وهو ان التعليق على السبب يقتضى على السبب فيكون موقوفا على الصارف فيعود المحذور المذكور واجاب عنه بان الموقوف عليه هو ترك الواجب سواء اراد الضد ام لا وهذا لبس تعليقا على السبب ثم ذكر بعض الاشياء والنظائر فى ان ان خبرية بل نحوية بل للضرام اذ يكون فى التعليق على المسبب الذى يستحيل بعض افراد المعلق عليه راجعا الى ايجاب الشئ بعد وجوبه وحصول سببه فى وجوده فالمحذور بحاله واما بعض المحققين فاجاب عنه بان ترك الواجب مسبب عن الشوق والميل الى الضد لا عن ارادته وهنا شرطان للارادة المذكورة لا سببها ثم امر بالتامل وهو جهير واضح لان الميل والشوق هما السبب للارادة فالميل اليه فكيف لا يكون سببا بل شرطا والحاصل ان اجماع الوجوب والتحريم فى ترك الواجب فضلا عن ارادة الضد مما لا مناص عنه فلم سواء فيه الفرض المذكور وغيره حيثما برهن عليه مفصلا فى محله وان كان هو فى ذلك واضح

واجلى **الثانى** مزج الفاضل النوقى قده فى الوافية بصحة ما قاله المظهر فى الكسوف لو فات بها صلوة بناء منه على امكان الامر بضدين على وجه الترتب والتعليق على المعصية حيثما عرفت مفصلا وهو خطاء بل لو قلنا بقاعدة الترتب لم نجد بها فى صحة ما قاله لامتناع اجتماع الامر بضدين اذا كان الاجتماع آمرا ولو على وجه الترتب اذا كان مضيقين او كان احدهما مضيقا واجبين كانا او مستحبين او مختلفين كما اذا كان احدهما مضيقا مهما لا بدل له كان ضد الاهم بنية من الامر بضد للغرض وسقها بل تكليف بما لا يطاق فى بعض الصور والترتب لا يجدى فى رفع هذا المحذور المترتب على الامر بضدين ضرورة ان الامر بالاهم لا يسقط بمجرد ارادة تركه وفعل غير الاهم وكا بالاشتغال به بل هو باق فى كل

حال حتى في اثناء الاشتغال ومع بقاء الامر كيف يجوز الامر بضده مخيرا او ندبا كما اوضحناه في مختار شيخنا البهائي قده

والحاصل ان قاعدة الترتب لا ينفع في الاجتماع الآمر ومنهي بعرضين والامر منه بخصوص كل من الضدين من حيث العنوان المخاص ومن هنا يظهر ان مسئلة الجهر والاخفات في حق الجاهل المقصر لا يصح بذلك القاعدة وان صرح بركاشف الغطاء وانما ينفع في مزاحمة الموسع للمضيق او غير الاهم للاهم بناء على كون متعلق الامر الموسع هو الطبيعة دون الافراد وعدد الازمنة القابلة على وجه التخيير الشرعي الآتي وما عدى ذلك لا يجري فيها القاعدة المذكورة وانما اسندنا عدمها فيما سبق معفوا لها حيث قلنا في الموسع بان الامر متعلق بالطبيعة دون الافراد والمدار في جريان قاعدة الترتب على الاجتماع المامور به وعدمه ان يكون في امثال احد الضدين منه وجه وذلك يتوقف على كون متعلق الامر الموسع هو الطبيعة فان بابا امثال هذا الامر واسع بخلاف ما لو جعلنا متعلق الامر به افراد زمان ما فان امثال الامر كلا آن مخصص في ذلك الآن فاذا امر الآمر بالازالة مثلا فوفى قلنا في زمنه الامكان لا يجوز له الامر والترخص في ضده بان يقول انت مرخص في ذلك الآن وفي ساير الآنات لو عصيت الامر بالازالة فترجمن لم ان لا تصل وان عصيتني فصل وهو من البداهة بمكان يستغني عن اطالة الكلام فيه ومن شرذمة من محققيه في كلام شيخنا البهائي فافهم فانه مقام وجيه لا يرى فيه بها كما شيأ الا الاوهام الاحول ونافلة الظهر في ذلك الكسوف بل مطلق النافلة على عموم استحبابها للآفاقي على نحو الاستفراق من هذا القبيل ثم لا يذهب عليك ما سبق ان ذلك القاعدة لا تجري في صورة الموسع ايضا الا بملاحظة تعدد الجهة وتجوز اجتماع الامر والنهي بذلك الملاحظة سواء قلنا بان مرجع الضد مقدمة للاخر وهو الموسع او نفيها المقدمية كما مر مفصلا **الثالث** ان الكاشف للغطاء قده بعد القول بانتفاء الامر بالشئ المنهي عن اضداده الخاصة على وجه لاستلزام اللفظي والحكم ببطلان العبادي لامكان الامر به على وجه الترتب حيما سمعت منه ما لفظه فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد ومن تتبع الاثار وامعن النظر في السير المستمرة من زمن الصحابة الاخيار والائمة الاطهار بل من زمن آدم الى هذا الاوان علم ان القول بالفساد كيف كان ولو بنى على ذلك لفسد اكثر العبادات لعدم خلوهم من حق عزيز مطالب من قبله او دين او حق جبار او عبادة تحمل او واجبة لبعض الاسباب الاخر الى غير ذلك ولزم الاعدام على اكثر المسافرين لعدم خلوهم عن بعض ما يقدم او وجوب التعلم او نحو ذلك مع الخلو من التعرض لمثل ذلك في الكتاب والسنة النبوية والائمة عليهم السلام واكثر الاصحاب مع انه مما يتوفر الدواعي على نقله فلزم حصول التواتر في مثله وخلو المواعظ والخطابين شاهد على ثبوت هذا المطلب انتهى وفيه مضافا الى المناقشة العامة بجميع السير من حيث كونها ناشئة من هذه المباني ان ما مر بالتدبر **اولا** ان العلم بان ذمة اغلب الناس مشغولة بحق واجب فوري لا يقتضي منع من يصلي في اول الوقت مثلا مع احتمال عدم توجه التكليف اليه فعلا لفقدان شرط او وجود مانع ولو زعم انا المنتج هنا هو اصالة الصحة في افعال الناس دون الحمل على وجه الفساد المستدعي للردع وان هو كاصالة الطهارة مع العلم بان اغلب الناس الا ما شذ وندر لا يحفظون عن ملاقاة النجاسة **وثانيا** ان جهة السيرة انما هي من باب التقرير ورضاء المعصوم المستكشف من عدم ردعهم اياهم وهو موقوف على امور لا يمكن اثباتها في المقام احدها علمه بالاسباب الظاهرية التي هي مناط تبليغ الاحكام لا بعلم الامام الذي من صفات الامام عليه السلام ثانيها ارتداع المسلمين بردعه ثالثها تمكنه من الردع بحيث لا يخاف على نفسه واهله وشيعته رابعها عدم مزاحمته لمصلحة اخرى اقوى واحرز بعضها فضلا عن كلها وشرط الفساد **وثالثا** ان وجوب الردع على الامام عليه السلام من باب النهي عن المنكر او من باب تبليغ الاحكام وشئ منهما لا يأتي في المقام

اما الاول فلان الاوامر والنواهي العامة المتعلقة بالاطاعة والمعصية كافية في الردع لو اردعوا انما الغرض تصريحهم في اداء الحق الواجب واشتغالهم بالصلوة وهو كاف في وجوب الردع سواء قلنا بصحتها او بفسادها والوجه المسوغ لعدم الردع عن التقصير في الاداء بعض وجوهه لعدم الردع عنها لان فسادها انما نشأ عن ذلك التقصير فالردع لازم سواء كانت صحيحة او فاسدة **فان قلت** اوامر الاطاعة كافية في الردع عن التقصير **قلنا** فكك بالقياس الى ما يلزمه لان الردع عن اللازم ردع عن الملزوم وان منعت الملازمة العقلية بين حرمة التقصير وفساد الصلوة فقد خرجت عما هو مفروض المستدل من التسليم وبذلك يظهر الجواب عن الردع من باب تبليغ الاحكام لان التبليغ العقلي كاف في اتمام الحجة ولا يلزمه التبليغ التعبدي فلو قيل قام معنى قولهم ان الخطابات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية قلنا ان هذه

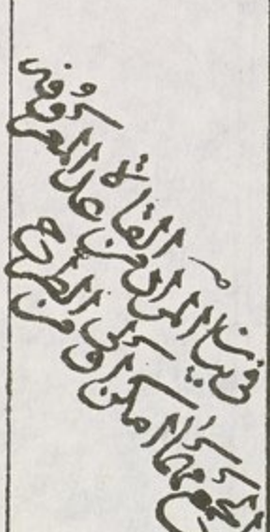
هذه رسالة في التعادل والتراجيح للعالم العامل فخر الاواخر والاوائل رئيس المحققين والمدققين شمس الفقهاء والمجتهدين حجة الاسلام والمسلمين العلم العلامة الاواه الحاج ميرزا حبيب الله طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

لما فرغ القوم عن بيان الادلة موضوعا وحكما شرعوا في بيان تعارضها كذلك وجعل في التهذيب هذا البحث من مقاصد الفن ولكن جعله غير واحد قسما قائما برأسه فجعلوه خاتمة لما نظروا الى انه يختم به مباحث الاصول التي هي البحث عن احوال الادلة الاحكام الشرعية ومدارکها ومن هنا يظهر انه من مسائل العلم لا من مبادیه ولا من مسائل علم اخر كان التعارض من العوارض الذاتية للموضوع اعني الدليل ومسائل كل علم ما يبحث فيه عن عوارض موضوعه الذاتية وكذا التعادل والتراجيح فانهما ايضا من العوارض الذاتية للدليل ولو بالواسطة لان التعادل حال من احوال الادلة المتعارضة فهو عارض لما هو عارض للدليل والبحث عن عوارض الموضوع بلا واسطة او مع الواسطة داخل في مسائل العلم ومن هنا ظهر ان الاخرى والاولى جعل خاتمة هذا العلم في تعارض الادلة كما فعله بعض لاجل ان في التعادل والتراجيح كما فعله صاحب المعالم ولقد احسن في القوانين حيث جعلها في التعارض والتعادل والتراجيح لا في الاخيرين خاصة وان كان ما ذكرنا احسن ضرورة عدم المغايرة بينهما وبين التعارض فهو من قبيل جعل قسم الشيء قسيما له ويرد على المعالم ايضا انه لا وجه لافراد التعادل بجمع التراجيح لان نظرها ان كان الى افراد الادلة المتعارضة كان عليه التعبير بالجمع في الموضعين وان كان الى كل الدليلين المتعارضين فينبغي ان يأتي بالمفرد فيهما ويمكن الذب عن الاول بما ترك ذكره الاول ثمة بقرينة المقام لان الترجيح بدل بالالتزام على التعارض وان لم يدل عليه التعادل وفيه ان التعارض مقصد مستقل في هذا الباب كما ستعرف وای فائدة في التنبيه عليه بالالتزام والذب عن الثاني بان ترجيح التعادل الى امر عدمي وحيث لا تمايز بين الاعدام كان التعبير عنه بالجمع خطاء ولو بلحاظ الجزئيات بخلاف التراجيح فانها ترجع الى امر وجودي فاذا اختلف مقدارها باختلاف الموارد وقعت فلا بد من التعبير عنه بالجمع بذلك الملاحظة وهو جيد وكيف كان فنفتتح هذا المبحث موقوف على التكلم في المقاصد الثلثة المذكورة **المقصد الاول** في بيان الموضوع اعني معنى التعارض وبيان انه امر يعرض اي محل الكلام وانسب الاصل وبيان حكمه فلا بد من رسم امور **الاول** التعارض التفاعل من العرض وهو مشترك بين المعنى الاسمي وهو احد الابعاد الثلثة وبين الوصف وهو الاظهار ومنه قولهم عرضت الناقة على الحوض من باب الطلب اي عرضت الحوض على الناقة والمراد به هنا هو المعنى الثاني لان المتعارضين يظهر كل منهما فسقا على صاحبه وليس اطلاقه على نفس مدلولي الدليلين مبنيا على اصطلاح منهم في المقام بل على ثبوت معنى عرفي فان التعارض في العرف العام اسم لكل منازعة ومخاصمة بين اثنين دليلين كانا او غيرهما فتعريف تعارض الدليلين بنفس مدلوليهما كما عن المنية او في المقتضى كما عرفت بعض من تأخر مبني على ذلك المعنى العرفي وكيف كان فقد يورد على طرد التعريفين بشمولهما للاصل والدليل المتعارضين مع خروجه عن مقاصد الباب قطعا ويدفع بعدم دلالة الدليل على الاصل في مصطلحهم فلا وجه لتوهم اختلال التعريف طردا وفيه ان الاصول الشرعية التعبدية وان كانت خارجة عن الطرفين الا ان الاصول العقلية كاصالة البراءة والاستصحاب العقليين محسوبة عندهم من الادلة العقلية والمؤاخذة لهم

المقصد الاول من المقاصد الثلثة في بيان معنى التعارض

مبنية على مذاقهم فانهم يجعلونها كالقياس من الادلة الاجتهادية العقلية وبعدونها من الامارات الظنية كما هو مصرح به في كلامهم جلا او كلا فكيف كان فلا بد جان في اطلاق الدليل بحسب اصطلاحهم وليست هي مبنية على ما هو المحق عندهم من انحصاره وجه اعتبارها في التعبد الشرعي فالتعريفان منتقضان **اما الاول** وهو تعريف المشهور فمن جهة واحدة وهو النقض باصل البراءة واصل العدم على اطلاق الاستصحاب الظني **والثاني** من جهتين لانهما ناهضان بالاصول الشرعية ايضا اللهم الا ان يدعى انصراف الدليل عند الاطلاق الى غير الاصول وان صح اطلاقه عليها لان صحة الاطلاق لا تنافي الانصراف وهو جيد وقد يجاب عن الاول بخروج معارضة الاصل والدليل عن التعريف بعد النقض فانه يعتبر فيه اتحاد الموضوع ضرورة عدم التنافي بين وجوب اكرام عمرو وحرمة اكرام عمرو وجواز ذلك ان مفاد الاصل ثبوت الحكم للفعل بوصف كونه مشكوك الحكم ومفاد الامارة والدليل ثبوت الحكم لذاته من دون ملاحظة حالتي العلم والجهل فالموضوع ان مختلفان وان كان الحكمان المستفادان منهما متنافيين بناء في الاثبات والنفي واضدادا في الاضداد وفيه **اولا** ان هذا الجواب انما يجدي في النقض بالاصل الشرعي المعارض بالدليل واما الاصل الذي يعتبره عندهم من باب الظن فلا **وثانيا** ان المغايرة بين الموضوعين انما هي بالاطلاق والتقييد لا بالمباينة وهي غير مجدية في رفع التنافي عند من لا يجوز اجتماع الامر والنهي بعد الجهة لانه اذا قامت الامارة على حرمة شرب التتن فقد دل على ثبوتها مطلقا لان حد الدليل الامارة غير مقيدة بالعلم والجهل وثبوت الحرمة لم مطلقا لا يجتمع مع اباحته مقيدة بقيد الجهل او بقيد اخر) (نعم يمكن الجواب في الاصل التعبدي بوجه اخر وهو ان مفاد الدليل هو الحكم الشأني ومفاد الاصول هو الحكم الفعلي ولا تنافي بينهما ولا تضاد وان كان بالنفي والاثبات لان المتنافيين والمتضادين انما يتنافيان ويتضادان اذا اتحدا في مرتبة الفعلية والتنافي في الموضوع **وفي ضحضحة** ان مفاد قوله الخمر حرام كونه مبغوضا في الواقع بحيث لو علم به المكلف كان معاقبا عليه ومعنى قوله الناس في سعة ما لا يعلمون انه لا عقاب على الجاهل فالنهي المستفاد من الاول ليس ضد الاباحة المستفادة من الثاني فانه ليس مقتضى الاول هو المنع الفعلي حتى ينافي الترخيص الفعلي لكن الاشكال في الاصول العقلية بعد تجالدنا واحاسيسنا لو لم ندع انصراف الدليل الى غير الاصول فقد بينا عند بعد الالتزام بذلك ان معارضة الاصل اللفظي مع الدليل داخل في المحدود ولا نسلم خروجها عن المعارضين حتى يجب الاحتراز عنه في الحد كيف وفي كلامهم تصريحات بان الدليل يرجح على الاصل والترجيح لا يكون الا بعد تسليم التعارض وهذا هو الحق فان الاصول العقلية التي عدها من الادلة وان كان يعارضها الدليل الا انه لا بد من العمل بالدليل اما لكونه رجحا او لكونه مرجحا على الوجهين في كون تقديم الخاص والحاكم على العام والمحكوم مرجحا او حجة والاحتراز غير بعيد مساعدة اصطلاح القوم عليه والاضرورة الى اخراجهما عن موضوع المتعارضين فالاولى في دفع الاشكال التفكيك بين الاصل الشرعي الظني فيندفع في الاول بعد التنافي لا اختلاف المحمول وفي الثاني بالتزام دخوله في المحدود **الثاني** ان التعارض بين القطعيين غير ممكن وكذا بين القطعي والظني انما يتحقق بين الظنيين كذا قاله العضدي وغيره واورد عليهم بانه ان اريد بالظني الشأني فالتعارض بين القطعي والظني ايضا جائز وان اريد به الفعلي فبين الظنيين ايضا غير ممكن ويمكن دفعه باختيار الاول ومنع جواز تعارض الظني مع القطعي لان الظني انما يكون دليلا شرعا وعقلا في حق الجاهل لا في حق العالم بالخلاف فالتعارض انما هو بين القطعي وما هو ليس بدليل بالنسبة اليه لا بين الدليل القطعي والدليل الظني **الثالث** ان التعارض كما يتحقق بين الاخبار الظنية كذلك يتحقق بينها وبين غيرها من الكتاب والاجماع والعقل واضرابها والاستحسان وغيرها من الادلة العقلية فالاقسام بملاحظة وقوع المعارضة بين المتحدين في الجنس كالكتاب مع الكتاب والسنة مع السنة وهكذا والمختلفين كالكتاب مع السنة او الاجماع وهكذا او المتحدين في النوع كالخبر الظني متنا وسندا مع مثله او المختلفين كالظني باحد الوجهين مع القطعي كذلك نرقى الى ثمانية او اربعة في العالم ان تعارض الادلة الظنية لما كان منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه التراجيح كلها راجعة اليها لتبين على ما ينبغي ووجهر سلطان العلماء فذكر بانه ينبغي على ارادة الظني من جميع الوجوه من الادلة الظنية فخرج الكتاب لكونه قطعيا من جهة الصدور وان كان ظنيا من جهة المتن وعلى ارادة تعارض المبحوث عنه في الخاتمة لان غرض القوم هنا البحث عن حكم الاخبار المتعارضة خاصة لان حكم تعارض الكتاب مع الاخبار قد تقدم او على كون المراد بالاخبار منها بعد الكتاب وان تخصيصها في الكل من التعسف في التعسف نعم قد يقال ان اختصاص التراجيح المذكورة بالاخبار بعض قرينة على التوجيه الثاني وهو لا يخلو عن وجه هذا تمام القول في الموضوع وما يتعلق به **واعلم** انه لما اشتهر في لسان القوم ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح فلا بأس بالتكلم في هذه القضية المشهورة ولا بد قبل الخوض في الاستدلال عليها من تشخيص ان مرادهم بالجمع هل هو الجمع بحسب الدلالة او الجمع بحسب التبعيض والعمل ولما كان المعبر في تشخيص المراد من كل شئ الرجوع الى عنوان المعنون لهم ومع فقده الى الادلة



الفائدة عليه والثمرات المترتبة عليه وبما نحن فيه كان العنوان سائكا عن بيان المراد فلا بد من الرجوع الى الادلة وبعدها رجعنا الى الادلة وجدناها مختلفة حيث ان بعضها يدل على ان المراد بالجمع هو الجمع بحسب الدلالة وهو دليل العلامة حيث استدل عليه بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية الى اخره ما سنذكره انشاء الله تعالى وبعضها يدل على ان المراد هو الجمع بحسب التبعيض والعمل وهو دليل الشهيد قدس سره في تمهيد القواعد حيث استدل عليه بان الاصل في الدليل الاعمال اه نعم بعد التامل يعلم ان مراده بالجمع هو الجمع بحسب الدلالة لا الجمع بحسب العمل كما يشهد عليه الاجماع على بطلان الجمع في النفيين مع ان كان مراده بالجمع هو الجمع بحسب العمل لكان التبعيض فيهما ممكنا على ان القول بان المراد بالجمع هو الجمع العملي مستلزم للزوم الهرج والمرج في الفقه ولا يبقى مورد لاخبار التخيير والترجيح ولا يخفى ان الجمع في الدلالة قد يتعاند في مع الجمع في العمل وقد يتفارقان فيكون جمعا بلا عمل كما لو حمل احد الدليلين على فالانزب عليه حكم شرعي مثل حمل اخبار التوقف على الشبهة في اصول الدين وحمل اخبار الاحتياط على مورد الاحتياط الواجب عقلا كالشبهة المحصورة عملا باخبار البراءة فان الحملين المذكورين وان كان يحصل الجمع بهما بين اخبار التوقف والاحتياط وبين اخبار البراءة الا انه لا انزب عليهما حكم شرعي كما على هذا بحسب المصداق واما بحسب المورد فالجمع بحسب الدلالة اخص واقل موردا من الجمع العملي اذ الجمع العملي متصور في كل مقام بخلاف الجمع بحسب الدلالة لانه لا تنافي مع تساوي المتعارضين في جهات الترجيح مقتضى القاعدة بعد اجمال مراد المجمعين على قاعدة الجمع الاخذ بالقدر المتيقن وهو الانقضاء على الجمع الذي يكون جامعا للامرين بان يكون جمعا من حيث الدلالة ومن حيث العمل ايضا بحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ونحوهما لكن النظر الدقيق قاض بالتباين الكلي بين الجمعين لان مقتضى الجمع العملي التبعيض في العمل بكل منهما ومقتضى الجمع بحسب الدلالة قد يكون سببا لطرح احدهما كالتخصيص مثلا فانه في الحنفية ترجيح للخاص وطرح لاصالة العموم في مورد التعارض ولو لوحظ الجمع في مجموع مفاد الدليلين فالتخصيص لا يوافق ما يقتضيه اذ التخصيص جمع بينهما على وجه معين وكان الجمع العملي يستلزم التبعيض في كل منهما وفي التخصيص كما يتبعض في طرف الخاص كذلك الجمع في الدلالة قد يكون بلا تبعيض اصلا كحمل الامر على الاستحباب في مقابل نفي البأس نعم في بعض موارد الجمع في الدلالة يتبعض في كل منهما كالجمع بين المتباينين بحمل كل واحد منهما على بعض الافراد لكنه ايضا لا ينطبق على ما يقتضيه الجمع العملي نظرا الى ان مقتضى البحث في جهات التبعيض في الموارد المذكورة لا بد من تعيين جهتي التخصيص اذ مع عدم التعيين يكون المورد مما لا يمكن فيه الجمع بحسب الدلالة ومن هنا يظهر ان استناد قاعدة الجمع الى الدليلين اللذين افادوها مما لا يمكن كان مفاد احدهما وجوب الجمع العملي ومفاد الاخر وجوب الجمع بحسب الدلالة فلا يمكن الاستدلال عليهما بهما معا بل لا بد من الاستدلال عليهما باحدهما ثم الجمع العملي بالمعنى المقرر كما يأتي في ادلة الاحكام كما ذكره في الرسائل من عدم نقل فيها لان مرجع التعارض فيهما الى صدر القول الخاص من الامام عليه السلام وعدمه وهذا غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات في الزوجية والنسب ونحوهما ضرورة ان التعارض فيهما انما هو في القول الصادر من الامام لا في صدر القول الخاص وعدمه فان احد العادلين يخبر بان الامام عليه السلام قال اكرم العلماء مثلا والاخر يقول انه قال لا تكرم العلماء فهو نظير تعارض البينتين في ملكية الدار لواحد من الرجلين فكما يتصور التبعيض هناك بالعمل بكل من البينتين في نصف الدار كذلك يتصور بكل من الخبرين في نصف ما يخبر به بل لان الاخبار الواردة في الباب مختصة لقاعدة الجمع بالمعنى المذكور لان المتعارضان اما متعاندان لا تعدد للاخبار فيهما بالتخيير واما متفاضلان في الترجيح فورد اخبار الترجيح فيهما والنسبة بينهما مع القاعدة هو العموم والخصوص المطلقين ولو لوحظ النسبة بينهما وبين ادلة الاحكام فالنسبة بينهما هو التباين لان مجموع اخبار العلاج والترجيح نسبتها الى تلك الادلة نسبة التباين وان كان النسبة بينهما وبين كل واحد من الطائفتين هو العموم والخصوص المطلقين كان ما نحن فيه نظير ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم العدول ثم قال لا تكرم الفساق ولا ريب ان حكمها حكم المتباينين دون العام والخاص وبعد التعارض يرجع الى اصالة البراءة واصالة عدم وجوب العمل وقد يعلل بان التبعيض مستلزم للمخالفة القطعية وهو غير مرضي الشارع بخلاف الاحكام فان تعارض البينتين نتيجة يرجع الى تعارض الحجتين والجمع فيه اولى من الطرح وفيه اولا ان الجمع العملي مبني على سببية الادلة وموضوعيتها وحديث المخالفة القطعية انما هو بناء على الطريقية وثانيا ان التبعيض في حقوق الناس ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لانه داخل في الظلم والمماطلة عن الحق في البعض المشترك فهو ايضا مثل التبعيض في الاحكام فكونه راجعا الى اخبار المخالفة القطعية مقدمة للوقوع في المخالفة القطعية فالوجه ما ذكرنا واذ قد ظهر ان المراد بالجمع المبحوث عنه في المقام هو الجمع من جهة الدلالة فلا بد من رسم امور الاول ان الجمع هذا هل هو مخالف للاصل حتى يحتاج الى الدليل او موافق له فنقول قد عرفت ان الاصل في المتعارضين على الطريقية

التساقط وعلى السببية التخيير فالجمع بما يخالف الاصل على الوجهين ويحتاج الى الدليل ولا فرق فى ذلك بين ان يشاهد خلافه لغير واحد
فزعموا ان الجمع بين العام والخاص او المطلق والمقيد واشباههما من اقسام تعارض الظاهر والاظهر الذى يساعده العرف موافقا
للقاعدة ولا يحتاج الى الدليل لان التعارض امر عرفى فاذا كان بناء العرف على عدم المنافاة بينهما لم يكونا من المتعارضين وغير خال
مخفى ان التنافى بمقتضى الجمود على مدلول الفاظ الدليلين امر واضح ولو قيل ان مساعدة العرف تغنى عن الدليل ويحصل مطابقا
للاصل **قلنا** هذا اعتراف بالتعارض غاية الامر ثبوت الجمع هنا بتقديم الاظهر بناء العرف واين هذا من عدم التعارض
رأسا وقد يقال ان احتياج الجمع الى الدليل انما هو على الطريقية واما على السببية فقد عرفت ان العمل بكل من الدليلين هو الموافق
للقاعدة وفيه ما مر من اختلاف الجمع العملى والجمع فى الدلالة من حيث المناط لان الملحوظ فى الاول هو نفس العمل والملحوظ فى الثانى صرف
رفع التنافى بين الدليلين وقد يتضاد مقتضى كل منهما مع مقتضى الآخر كما لو اقتضى الجمع فى الدلالة حمل العام على المطالب العقلية
او العلمية التى لا يترتب عليها العمل فان مراعاة الجمع العملى تقتضى نحو آخر يحصل به العمل بكل من العام والخاص فى الجملة وايضا
قد عرفت ان مقتضى السببية هو التخيير بين التخيير والتبعيض اذ بكل منهما يحصل الامتثال بوجوب العمل بهما فكلا ولو تعين التبعيض
الذى يحصل به الجمع فى الدلالة لزم ابقاؤه على التخيير فى العمل بهما الذى يقتضيه السببية فظهر ان الجمع فى الدلالة بالتأويل فى احدهما او فى كليهما
يحتاج الى دليل مطلقا سواء كان اعتبار الدليل من باب الطريقية او السببية فلا بد من اقامة البرهان عليه **الثانى** ان المراد
بالامكان المعتبر فى الجمع المذكور فى عوالى اللئالى وغيره من كتب الاصحاب هو الامكان العقلى وتفسيره بالامكان العرفى كما صدر عن غير واحد من متبحرى
المباحثين عن معنى قاعدة الجمع مبنى على الخلط والاشتباه فى معنى الجمع او فى مجرى القاعدة حتى قيل ان البناء على الامكان العقلى
فى الباب خروج عما هو المعلوم بالضرورة من وجوه الفقه انظر الى استلزامه فقها جديدا انكار المتواترة فى الاخبار المتعارضة من التخيير
والترجيح واول من سلك هذا المسلك الاستاد البهبهانى قدس الله نفسه ولعل الامر كما زعموا اذ بعد البناء على كون المراد من الجمع هو الجمع بحسب الدلالة
على وجه ينكشف عن المراد من المتعارضين ويرتفع التنافى دون الجمع العملى المبنى على التبعيض حسبما عرفت تفصيله لو اخذنا بظاهره
وقلنا ان المراد هو الامكان العقلى لم يلزم شىء من المحذور بل كان الجمع بالمعنى المذكور غير معقول فيما لو كان المتعارضان متساويين فى
الظهور ولم يكن احدهما اقوى من الآخر ولم يكن على التأويل وارادة خلاف الظاهر شاهد ولا قرينة حالية او مقالية ومثل هذا اكثر كثير
فى ايات الكتاب وظواهر السنة القطعية والاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية مضافا الى اخبار الآحاد المستند اليها
الفقه كلا وجلا والمدار بناء على ما ذكرنا ليس على الاقتراح والتشهى فى تأويلهما او تأويل احدهما لان المقصود من التأويل دفع التنافى
واستكشاف المراد فيهما دون العمل الراجع الى الجمع العملى والتأويل العارى عن قرينة المقام كيف يكشف عن مراد المتكلم فلا فرق بادنى تأمل
بين هذا النحو من المتعارضين وبين قطعى الدلالة فى استحالة الجمع بالمعنى المذكور ولعدم الفرق بينهما ايضا فى امكان الجمع العملى بالتبعيض
حسبما يتصور فى البينتين المتعارضتين فينحصر مورد الامكان بما اذا كان على الجمع المذكور شاهد داخلى او خارجى وبعد ذلك لا
مناص فى تقديمه على الطرح والتخيير فى اخبار الآحاد وعلى التوقف والتساقط فى قطعى الصدور فان قلت بعد قيام الدليل والشاهد
على المراد فلا خلاف ولا اشكال فى الجمع فاين انكار الكلية فى لسان جماعة من اساطين الفن واين موضع الثمرة فى اختلافهم فى المقام
ذلك الاختلاف المعظم قلت ستعرف ان شاء الله تعالى بعد بيان اقسام التعارض موضع الثمرة وموضع الاشكال ولو مع مساعدة
الدليل **الثالث** ان الجمع كما يأتى فى اخبار الآحاد الظنية كذا يأتى فى قطعى الصدور بل فى ايات الكتاب ايضا من غير فرق
وفى الموضعين يحتاج الى الدليل لان الاصل فى المتعارضين التساقط فالخروج من هذا الاصل لا يتأتى الا عن حجة ولا
اثر مع ذلك معارض فى التنافى باخبار التعادل والتراجيح ومن هنا يظهر ان الاجماع لا ينهض دليلا عليه لان المحقق منه فى المواضع
الخلافية غير مجد والمنقول منه معارض باخبار التخيير والترجيح والنسبة بينهما عموم من وجه لاختصاص الاخبار باخبار الآحاد وكلا
فى مقطوع الصدور وكلا وبعضا واختصاص معقد الاجماع بصورة امكان الجمع فلا يأتى فى المتعارضين من الاخبار اللذين لا يمكن
الجمع بينهما فيتعارضان ويتساقطان ويرجع فى المتعارضين الى الاصل الاصيل فى الطرفين المتعارضين اعنى التساقط واما غير الاجماع
فهو اعم مطلقا من اخبار التخيير والترجيح ومقتضاه اختصاص قاعدة الجمع بغير الاخبار الظنية فالمهم فى المقام رفع هذا الاشكال الذى يختص
باخبار التخيير والترجيح والا فالجمع مقالة المنكرين لها فى اخبار الآحاد واشار اليها فى ان شاء الله تعالى الوجه الذى ذكروه فى الجواب عن الاخبار
وبيان ما فيه من المناقشة والجواب عن اصل الاشكال **الرابع** ذكر غير واحد بان العام والخاص المطلقين لا يعدان من المتعارضين
عرفا والمرجع فى صدق التعارض هو العرف لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وهذا الكلام وان صدر من اهل التحقيق الا انه دعوى

غير بيّنة ولا مبيّنة ونقصد منا قائلوا في وجهان المنشأ في اذهان العرف واهل اللسان من العام هو ما عدى الخاص لا ترانا قائل اكرم العلماء ولا اكرم زيدا فلا شك احد ممن يسمع الكلامين ان غير زيد من افراد العلماء يجب اكرامه وزيد لا يجب اكرامه وعدم التعارض بينهما بيّن وقد صرح به في القوانين وواقفه جماعة ممن تأخر عنه وفيه ان العبرة في تحقق التعارض انما هو نفي مدلولي الدليلين والثاني بين مدلول العام وبين مدلول الخاص بيّن لا سترة فيه ودعوى اعتبار كون المدلول مجملا في التعارض لا بد منها لتعرف بنا فهدلولي الدليلين مجردا عن الشرط المذكور مع انه مستلزم للمحال لان اعتقاد كون المراد بالعام هو ما عدا الخاص مسبب عن تعارضهما اذ لو لم يكن العام معارضا لم يحصل هذا الاعتقاد فعلة الاعتقاد المذكور هو التعارض فكيف يتحقق هذا المعلول بدون العلة **والحاصل** ان التعارض بين العام الظني والخاص القطعي موجود فضلا عن الخاص الظني غاية الامر بناء العرف على الجمع بحمل العام على الخاص نظرا الى العلم بعدم ارادة الخاص من العام بسبب التعارض وهكذا الحال في كل اصل حقيقة مقرون بقرينة صارفة فان التعارض بينهما محقق الا ان اصل الحقيقة اي عدم حمل اللفظ على الحقيقة لا يجري فيه وابن هذا من دعوى عدم التعارض ونظهر الثمرة في الخاص الظني والقطعي الثابتين بطريق ظني اذ بعد صدق التعارض لا بد من اقامة الدليل على التخصيص في الموضعين والا فالتوقف ان كانا قطعيين سندا والترجيح لو كانا ظنيين وما ذكرنا من العام والخاص مثال عن كل نص وظاهر **الخامس** ان الجمع في الدلالة قد يحصل بالتأويل في احدهما المعين وقد يحصل بالتأويل احدهما الغير المعين وقد يحصل بالتأويل فيهما معا **وتشريح المقام** ان التعارض على اقسام (الاول) تعارض النص والظاهر مطلقا (والثاني) تعارض الظاهر والاظهر مطلقا (والثالث) تعارض الظاهرين كذلك (الرابع والخامس) الاولان بالاضافة بان كان كل منهما نصا او اظهر من وجه وظاهر من وجه اخر كما لو قال اكرم العلماء ولا تكرم العلماء فان الاول نص في العدول وظاهر في الفساق والثاني بالعكس وعلى جميع التقادير اما ان يكونا قطعي الصدور والمتن والقصد او مختلفين وعلى الاخير فالقطعية اما في جانب النص او الاظهر او في جانب الخبر فهذه ستة عشر قسما والجمع في بعض هذه الاقسام غير ممكن وهو تعارض الظاهرين المتساويين في الظهور من جميع الجهات وفي بعضها الثاني وفي بعضها خلاف **فلنذكر اولا** دليل قاعدة الجمع ثم ناخذ مقتضاه في مواضع الخلاف **فنقول** الادلة الدالة على وجوب العمل بالظاهر عشرة العلامة قدس سره في التهذيب في محكي النهاية بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم ترك دلالة التبعية وهو اولى من ترك دلالة الاصلية كما على تقدير الطرح ورده في محكي النهاية بان في الجمع عملا بدلالة اللفظين بعضين واهمالا لدلالة الاصلية في كل من الدليلين وفي الطرح عمل بدلالة اصلية وتبعية والعمل باصلية وتبعية اولى من العمل ببعضين واهمال الاصليين وهذا الايتوجه على الدليل المذكور الا في بعض الصور وهو تعارض الظاهرين وفي مثله لا يجري قاعدة الجمع في بعض الصور اي لا يمكن وفي بعضها الاخر عند اكثر المحققين واما غيرهما من صور امكان الجمع فالدليل المذكور جار فيه وكان يتوجه على الرد المذكور من العام والخاص ونحوه من سائر تعارض النص والظاهر او الاظهر والظاهر لان الجمع هنا لا يستلزم اهمال الدلالة الاصلية في كل من المتعارضين بل في خصوص الظاهر ورده في القوانين بانه لا دليل على اعتبار هذه الاولوية وبان ظواهرهم في تعارض الاحوال البناء على الاخذ بالاولى عند الدوران وفي صورة التعارض فعلى اصلها وانت خبير بان هذا الرد ايضا وارد على بعض من تأخر عنه على منع الصغرى ايضا ومنع الاولوية وباني ما فيه ايضا من ثبوت الاولوية عند دوران الامر بين رفع اليد عن ظاهر الدليل بالكلية اصلا وتبعا اعني الطرح وبين رفع اليد عن خصوص الدلالة الاصلية مجملا على الوجه المتقدم بعد الفراغ عن الصغرى وقد اعترض على دليل اخر للقاعدة غير هذا الدليل الآتي نقل عن بعض القواعد من ان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب لاستحالة الترجيح بلا مرجح وقد عرفت ان هذا الاصل معارض بالجمع المبحوث عنه وهو الجمع في الدلالة على وجه يرفع التنافي بينهما فتذكره في المقام مما لا وجه له على التحقيق وربما استدل ايضا بالاجماع وبناء العقلاء وفيه انهما لا يجديان نفعا في الخلاف المتحقق في المقام ان يفصل بين الاقسام ويذكر ما تقتضيه القاعدة في كل واحد منها **فنقول** قد عرفت ان قاعدة الجمع كما تجري في ظني السند والمتن كذلك تجري في قطعي السند والمتن فاذا كان المتعارضان مقطوعي الصدور والجهة فالتعارض منحصر في الدلالة فلا بد من اعمال ما يقتضيه القاعدة عند تعارض الاصول اللفظية وقد عرفت ايضا ان الصور كثيرة **الاولى** ان يكون احدهما نصا مطلقا والاخر ظاهرا كذلك مثال العام والخاص القطعي وما يجري مجراه كالمطلق والمقيد وضابطا ما يدل على الحرام مع ما هو صريح في الرخصة ولا اشكال في وجوب العمل بالنص ورفع اليد عن الظاهر في مورد التعارض بل قد لا يرى التعارض بينهما كما مر ثم بعد ذلك ان كان لذلك الظاهر معنى مجازي ظاهر حمل عليه وبذلك يحصل العمل بالدليلين

وفي كلا الوجهين نظر

معا واما في الجملة والا فكان مجملا في غير مورد النقض وهذا ايضا قسم من الجمع كان المخصوص منه رفع التنافي وبتحقق ذلك بمجرد العلم بخروج النص عن تحت الظاهر وكاد يترتب العمل بكل منهما فهو موكول الى مساعدة المقام فعليك بقاعدة الجمع بانه عمل بالدليلين اتما بتم بناء على الجمع العملي او على بعض صور الجمع في الدلالة وكيف كان فتقديم النص على الظاهر مما لا اشكال فيه اذا لبس بعد القطع بالمراد شئ بنظر اليه واتما الاشكال في كون تقديمه على وجه الورود او على وجه الحكومة او الترجيح او على وجه رابع قد يقال بالاول لان اصالة الحقيقة او العموم اتما يعتبر اذا لم يكن هناك قرينة قطعية على المجاز فاذا كانت قرينة قطعية كانت واردة على اصل الحقيقة نظير الدليل العلمي في مقابل الاصل العملي وزيف بان مفاد الاصل العملي ومدلوله لا يشمل بمجرى الدليل العلمي فيكون الدليل العلمي واردا على كلا المناط في الورود ان يكون الوارد مخرجا بمجراه عن موضوع المورود ومعنى اصل الاباحة مثلا على كل شئ مجهول الحكم فمع قيام النص او الاجماع على حرمة شئ يخرج عن موضوع الاصل وهو مجهول الحرمة بخلاف النص والظاهر مثل العام والخاص فان دليل الخاص لا يخرج مورده عن مدلول العام بل عن حكمه مثلا اذا قال اكرم العلماء فهو مما يشمل زيدا قطعا سواء قال بعد ذلك لا تكرم زيدا او بقل وليس كذلك الحال في الاصل والدليل لانه اذا قال كل مجهول الحرمة حلال فهو يشمل شرب التتن في حالة ونحوها فان لم يعلم حرمته بالدليل كان داخلا في موضوعه واتما اذا علم فهو خارج عن موضوعه لا عن حكمه اذ وجود النص مثلا كالخاص بسبب اعتبار اصالة العموم لا يعد دخولا في العموم موضوعا فانه داخل فيه قطعا وان كان المراد بالعموم غيره كان العبرة في الورود لبس على المراد بل على صدق عنوان الدليل والا لم يكن فرق بين الوارد والحاكم اذ الحاكم ايضا كاشف عن خروج مورده عن مراد المتكلم من الحكوم فعم النص القطعي وارد على دليل اعتبار الظاهر لا على نفسه لان وجوب حمل اللفظ شرعا وعرفا معلق على عدم مجئ القرينة الصارفة فمع وجودها يعد مجراه وابن هذا من ورود النص على الظاهر ومنه يظهر كونه من باب الحكومة لان اعتبار المحكوم موقوف على عدم مجئ الحاكم فاذا كان اعتبار اصالة العموم موقوفا على عدم مجئ المخصص فلا جرم يكون حاكما عليه واتما وجه كونه من باب الترجيح فهو ان الحاكم ما كان مفسرا للمحكوم وهذا هو المابز بين الحاكم وغيره من اقسام المعارض وليس الخاص مفسرا للعام وكذلك غيره من النص فيتعين ان يكون من باب الترجيح واتما الوجه الرابع فهو ان الترجيح فرع ان يكون الدليل لمرجحه شاهدا فيه بلا لان يكون معتبرا واجب العمل وقد مر في اول الباب ان الظن النوعي غير مبني بل المعتبر هو القطع بالخلاف فبعد القطع بخروج زيد مثلا عن مراد المتكلم بقوله اكرم العلماء لا يبقى الا ان هنا دليلين متعارضا واحدهما اقوى من الاخر لان اصالة العموم انما تعتبر في حق الجاهل لا في حق العالم وهذا هو الارجح فما في رسالة الاستاذ العلامة قدس سره من ورود بعض الاصول اللفظية على بعض كالخاص القطعي في مقابل العام غير واضح ولا صحيح وكيف كان فالجمع في هذه الصورة موافق للقاعدة ولا يحتاج الى الدليل لان شرط الاحتياج البه حسبما عرفت احد الامرين اما كونه معارضا باصالة الظاهر المقرر في تعارض الادلة او معارضا باخبار الغير والترجيح وشئ منهما كما ترى في المقام اما الاخبار فلاختصاصها بظني الصدور من الاخبار واما الظاهر فانما هو بين الظنين لا بين الظني والقطعي **والصورة الثانية** ان يكون التعارض بين ظني الصدور وفي مقابل الظاهر القطعي ايضا ومن جزئيات مسئلة تخصيص الكتاب بخبر الواحد وغيره اقوال كثيرة والقائل بالجواز انما نظر بالقياس الى مجموع سائر الاقوال فيكون الاكثر على عدم التخصيص والقائلون بدا سندلوا بان في جمعا بين الدليلين فيجب حسبما ذكره صاحب المعالم ره وارتضاه والقائلون بالعدم مطلقا او على بعض الوجوه نظرهم الى ترجيح الكتاب لكونه قطعي الصدور والقائل بالتوقف كالمحقق على ما عزي اليه الى انهما دليلان متعارضان لكل منهما جهة ضعف وقوة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف والقائل بترجيح الخبر كالفاضل التوني ره اعتمد على الاخبار الواردة في حصر العلم بالقرآن في الائمة ولا يخفى ان وجوه الاقوال المذكورة ما في تخصيص كل عام مقطوع الصدور بخاص ظني الصدور مقتضى عموم الادلة اطراد الخلاف الى المستدل ايضا ولا يقدح اختصاص العنوان بتخصيص الكتاب بالخبر مع لهذا العنوان فرقه على غيره بناء على القول بالجواز لامكان منعه ايضا نظرا الى ما ورد من بطلان ما خالف الكتاب كما اشار اليه السلطان قدس سره في ضمن بيان المرجحات المنصوصة لكن كلام المانعين غير ناظر الى هذا الورد ذكرنا فلا تسلم على اطلاقها محل خلاف عظيم لتشعر قطعا بان الدليل على قاعدة الجمع هنا لانها مستند القائلين بالجواز وليس كذلك غير واضح ولا موضح في شئ من كتب الاصول ولا بلسان محقق من المحققين اما رتبنا العلامة قدس سره في تحقيق المقال ما يندفع به الاشكال ومحصله ان اعتبار اصالة الحقيقة واصالة العموم ان كان من حيث التعبد باصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص فالدليل الدال على التعبد بصدق الخاص يكون حاكما عليه لحكومته على الاصول العقلية كالاستصحاب والبراءة وان كان من باب الظهور النوعي فهو وارد عليه لان اعتبار الظواهر عند العقلاء معلق على عدم قيام دليل معتبر على القرينة والتخصيص فبعد قيامه يرتفع موضوع هذا

الاصل **قلت** وهذا التحقيق من نفيس فوائده ولعمري انه يلتبس بالانفجار على كافة المحصلين ذوي الافكار لكن انظارنا قاصرة عن ادراك هويته وافكارنا قاصرة عن الاحاطة بحقيقته لانا سالكو عدة الفريقين طريق عقلائي الى الوقائع كسائر الطرق العقلائية وليس مثل الاصول التعبدية المجعولة لهما حقيقة بكون ما دل على اعتبار الدليل الظني حاكما على غيره فكل منهما طريق الى الوقائع معتبر شرعا اقتضاء لبناء العقلاء او مناسبا من قبل الشارع ولا حكومة في الطرق المتعارضة الا ان يكون احدهما مفسرا لموضوع الاخر كحكومة ادلة نفي الضرر على ادلة الاحكام وليس الامر في المقام كذلك كما لا يخفى واما ما ذكره على تقدير كون اعتبار اصالة الحقيقة من باب الظهور النوعي من ورود الدليل الدال على التعبد بصدور النص عليه فان تم فهو الجواب على التقديرين لكنه لا يتم لان التعليق ثابت من الجانبين حيث ان اعتبار الادلة الظنية بناء على الطريقية موقوف على عدم المعارض فكما ان الظهور اللفظي معلق على عدم الدليل على القرينة فكذلك اعتبار سند المخصص ايضا معلق على عدم المعارض وقد عرفت ان ظاهر العام معارض للمخصص كما يدل على وجوب اكرام زيد العالم مثلا والمخصص يدل على عدم وجوبه فيكون وجوب اكرامه متعارضا فيه الدليلان ولا حكومة ولا ورود بينهما بل كل منهما في عرض الاخر فيتعارضان في حكم الخاص والشك في كل منهما مسبب عما هو المجعول شرعا في حقه وهذا نظير تعارض العامين في كون الشك في كل منهما مسببا عن امر ثالث وهو الشك في حكم الشرع **والحاصل** ان ظاهر العام دليل اجتهادي على ثبوت حكمه في الخاص وليس مثل اصل البراءة ونحوه من الاصول العملية والمخصص ايضا دليل اجتهادي على عدم ثبوته فيه وثبوت حكم اخر مضاد لحكم العام واعتبار كل منهما معلق على عدم الاخر بناء على ما حققناه وما قاله قدس سره من كون الاصل في تعارض الادلة الشاطة فان كان المخصص قطعيا من جميع الجهات قدم على العام قطعا وان كان ظنيا دلالة او سندا وقع المعارضة بينه وبين ظاهر العام فمقتضى ذلك الاصل المقرر التوقف والتساقط وتقديم الخاص الظني من احدى الجهتين على العام معتبا بدعوى الحكومة غير واضحة ولا موضحة بعد ما عرفت من كون التعليق في الاعتبار ثابتا من الجانبين والذي خطر بالخاطر الفاتر في تقديم الخاص الظني على العام هو ان ظنية الخاص ان كانت في الدلالة فاني الكلام فيه ان شاء الله تعالى في تعارض الظاهر والاظهر وان كانت في السند كما هو المفروض في المقام يتعين العمل بالخاص ايضا لان دليل اعتبار سند سليم عن المعارض وبعد وجوب التعبد به يتعين التخصيص به اذ لا معنى للتعبد به سوى الالتزام باثار صدوره ولوازمه وقد عرفت ان من لوازم صدور الخاص بعد العام رفع اليد عن حكم العام وهذا الاثر وان لم يكن حكما شرعيا بل حكما عقليا نظرا الى ان صدور الخاص بعد العام يفيد القطع بخروجه عن مراد المتكلم عقلا لا شرعا لكن الطرق الشرعية ناهضة باثبات الاحكام الشرعية ولو كانت بوسائط عقلية وليست كالاصول في عدم جواز كونها مثبتة واما سلامته عن المعارض فلعدم الدليل على اعتبار اصالة العموم هنا واما لان دليل المعتبر هو الاجماع ولا اجماع هنا على اعتبارها ولم يكن الاجماع على عدم **فان قلت** كما لا اجماع على اصالة العموم هنا كذلك لا اجماع على اعتبار الخبر المخصص الظني ايضا **قلنا** ان اعتبار الخبر ثابت بالادلة اللفظية فيتمسك بعمومه في المقام نعم لو كان دليل الاجماع ايضا المحرز القول بالتوقف او تقديم العام فلذا انكر المرتضى رضوانه عليه تخصيص الكتاب بخبر الواحد مستدلا بان العدد الثابت من حجية خبر الواحد لو قلنا به هو ما اذا لم يكن معارضا لعموم الكتاب **والحاصل** ان حجية الخبر المخصص ثابتة بالادلة الشرعية ويمكن دعوى عموم بعضها هنا بخلاف حجية ظواهر الالفاظ فانها انما تثبت للاجماع العملي فحيث حصل الريب في اختلاف الانظار يسقط عن الاعتبار ودعوى اعتبار ظواهر الالفاظ ببناء العقلاء مدفوعة بان الاعتماد على بناء العقلاء في طرق الاحكام الشرعية من غير ان ينتهي الى الاجماع عندنا مشكل بل ممنوع اذ لا دليل عليه ولا اثر في كلام العلماء قديما وحديثا الا في هذه الاعصار وما يقاربها واول من اشاع حجية بناء العقلاء فيما عثرنا عليه هو بعض مشايخنا قدم رضوانهم واستدل او يستدل على اعتباره ان استقرار طريقة العقلاء في معروفة اغراضهم على شيء من الظنون مع عدم ردع الشارع عنه يكشف عن رضاه الاعتماد عليه في معرفة اغراضه وطريق الايصال باحكامه ايضا لان الانسان مجبول على المشي بمقتضى طباعهم خصوصا مع اطباق كافة العقلاء عليه في مثله لابد من البيان الرادع والا لزم الاغراء بالجهل وناهيك بيانا عن وقت الحاجة وفجوا واضحا وفيه اولا انه حسن لولا النواهي الواردة عن العمل بالظن فمع الدلالة على الردع كتابا وسنة لا وجه للاعتماد عليه مع كونه ظنا لا يغني من الحق شيئا نعم لو قام الاجماع على عمل او قوله اطل حكم النواهي وتعين خروج ذلك الظن عنها لكونها بمرئى منهم ومسمع بحيث لا يحتمل خفاؤها عليهم فلو كان فيها ردع عن العمل به لذكروه كلا او بعضا ولم يطبقوا على العمل به وثانيا انه ليس عند العقلاء دليل تعبدي حتى يقول ان العمل

باصل الحقيقة عندهم مشروط بعدم الدليل على الغير فلو سلمنا حجية بناء العقلاء لا يجدي هنا ايضا لان بناءهم انما هو على توقف اصل الحقيقة بعدم العلم بالقرينة واما توقفه على عدم الدليل عليها مع الشك فيها فهو مبني على وجود دليل تعبدي عندهم ونحن لم نحرز الى الآن علمهم على ما لا يفيد العلم تعبدا نعم قد يعملون بالظن عند الضرورة لكن لا مساس له بالمقام اذ الكلام فيما لا يعتبر فيه صفة الظن بل يكون معتبرا مطلقا افاد الظن ام لا ومع عدم احراز الموضوع اعني الدليل التعبدي عندهم كيف يمكن ان يحكم بناءهم فيه على شيء وهل التصديق الا بعد التصور **والحاصل** ان توجيه تقديم النص الظني على الظاهر بان اعتبار اصالة الحقيقة عند العقلاء مشروط بعدم الدليل على القرينة سواء كان علميا او ممنوع صغرى وكبرى كان احراز بناءهم على ذلك مع عدم وجود الدليل التعبدي عندهم في غاية الانكار والمنع ثم بعد تسليم وجوده عندهم وتسليم بناءهم على تغليب اصل الحقيقة على عدم مطلقا ولو مع عدم العلم او الظن نمنع الكبرى اعني حجية بناءهم نظرا الى المواهي المانعة من العمل بغير العلم مطلقا ثم لو سلمنا الصغرى والكبرى لم يجد في المطلوب بكان التغليب ثابت من الجانبين فلا وجه لرفع اليد عن العام الا لما ذكرنا من تقديم دليل اعتبار اصل الحقيقة فافهم واغتنم هذا ✕ وقد يجاب عن المعارضة المذكورة بان تغليب الثاني مشروط بشاوي المتعارضين في دليل الاعتبار اطلاقا وتقييدا حتى يمنع العمل بهما كلا او بعضا فلو كان دليل اعتبار احدهما لفظا فان بالا للمنك بعمومه في مقام الشك في دليل الاخر اعتبر فان بالا للمعارضة للاول وما نحن فيه كذلك لان اعتبار النص الظني مستند الى الادلة الشرعية وفيها ما يمكن الاستدلال باطلاقه على عدم اعتبار الظواهر فدليل المخصص في اللبي كالاجماع وبناء العقلاء فلو فلنا حينئذ ان النص حاكم عليه نظرا الى كونه مشروطا عرفا على عدم مجيء الدليل على خلافه لم يمكن القلب والمعارضة لان اعتبار الدليل الظني وان كان معلقا على عدم المعارض الا ان المعلق عليه انما هو عدم المعارض المكافئ المماثل له في الاطلاق والعموم وهو مفقود في المقام بحكم الفرض **فان قلت** لا نجد فرقا بين ما ذكرت وبين الحكومة التي انكرتها فانك التزمت بانه لا اعتبار بالظاهر مع النص الظني ومرجعه الى مفاد الحكومة اي حكومة دليل التسند على دليل اعتبار الظاهر **قلت** الفرق ان شرط الحكومة ان يكون دليل المحكوم عاما ويكون الحاكم بمنزلة المخصص على طريق ليس الامر كذلك كما لا يخفى لان دليل اعتبار الظواهر ليس من العمومات حتى يطرق اليها التخصيص وانما هو امر لبي قاصر عند المخصص العقلي والظني **الصورة الثالثة** تعارض الظاهر والاظهر مع كونهما قطعي الصدور وهذا يحتاج الى الدليل لان الاصل الفساد فلا التخيير ولا الترجيح والدليل على الجمع هنا بتقديم الاظهر لو كان فانما هو الاجماع وسيرة العقلاء على الاحكام دون طرق الموضوعات اذ لا اجماع فيها وتظهر الثمرة في مثل الوصاية والاوقاف اذا اجتمعا في كلام متكلم واحد فلو اوصى بشيء ثم اوصى بما ينافيه فان اظهر البداء كان الحكم للثاني بالرجوع عن الاولى وان علم انه ليس بداء ورجوعا فان تساويا في الظهور حكم بالاجمال ويرجع الى الاصول مع مراعاة العلم الاجمالي وان اختلفا في الظهور وكان احدهما اظهر فمقتضى القاعدة ايضا الاجمال ولا دليل على ما دل الظاهر والبناء على ما يقتضيه الاظهر اللهم الا ان يتم بناء العقلاء وقد عرفت ما فيه من المنع مضافا الى المنع الصغرى لان بناءهم على العمل بالاظهر عند المعارضة غير معلوم ولعلنا نتكلم فيه في باب الترجيح حيث يقيم الدليل على وجوب العمل باقوى الدليلين **والحاصل** انه لا حكومة ولا ورود هنا بل هما ظاهران تعارضا احدهما اقوى من الاخر ثم ان الحكم في تشخيص الاظهر عن الظاهر هو ما قررنا في تعارض الاحوال فانه وان كان مختصا بدوران الحالين في لفظ واحد او لفظين في كلام واحد الا ان المناط مطرد اذ الاظهرية لا بد لها من مستند ولا يتفاوت فيه بين ان يكون سبب الاظهرية موجودا في لفظ واحد او لفظين متعارضين في دليل او دليلين وهو المعروف بين الاصوليين امة منى يثبت رجحان لاحد الحالين وجب البناء عليه وانكره بعض المتاخرين كصاحب الوافية وبعض شراحه وكيف كان فمحل تحقيق ذلك وتشخيص ان اي الاحوال الاربعة اعني النقل والتخصيص والمجاز والاضمار اظهر واي قاعدة الدليل على اثبات الاظهرية مطلقا او في خصوص ادلة الاحكام وغير ذلك فقد بسطنا الكلام في تحقيق المقام في بدايع الافكار في اول الاصول ومن اراد الخوض في النقض والابرام على ما افاده العلماء الاعلام هناك فعليه بالرجوع الى ما حققناه **الصورة الرابعة** كالثالثة مع كون الاظهر ظني السند وبعد ملاحظة دليل اعتبار السند يكون حكمها الحكم الثانية لا يقال كيف يكون حكمها كذلك مع ان الامر هنا دائر بين طرح الظاهر وطرح سند الاظهر وليس هذا الدوران موجودا في الصورة الثانية للقطع بصدور الاظهر ايضا وكل واحد من الطرفين على الاخر قلت لا دوران بين الاخذ بالظاهر والاخذ بسند الاظهر بعد التساقط في بينهما وانما الدوران والتنافي بين اخذ الظاهر واخذ كل من الاظهر وبعد فرض ثبوت الترجيح للاظهر ووجوب الاخذ به دون الظاهر كما تقرر مع القطع بصدورهما لا الاظهر يتعين الاخذ هنا بسند الاظهر وتقديمه على الظاهر بالدليل وان شككنا انا اعتبا

فان قلت لم يكن كذلك

الظاهر موقوف على عدم معارضة مع الاظهر فان كان الاظهر قطعيا فهو الآتي بدليل اعتبار سنده مقام القطع حسبما مر تحقيقه وهذا نظير الحكومة وان لم يكن منها حقيقة كما بيناه ثم ان المفروض في الصور الاربعة كون الظاهر قطعي الصدور فلو انعكس الامر بان كان النص قطعيا والظاهر ظنيا ثم حكم الاصل فيه بطريقنا واما كما هو ظاهر لمن تامل الخامسة تعارض النص والظاهر مع ظنية سندهما فهو وجوب الجمع هنا مطلقا والعمل بالتخيير والترجيح كذلك والفرق بينهما بالاثبات في الثاني دون الاول وجوه بل الاقوال المعروف بين محققي المتاخرين هو الاول والثالث خيرة الشيخ قده في محكي العدة والاستبصار فعمل بالمرجحات قبل اعمال قاعدة الجمع مطلقا حتى بما يشمل المقام اعني تعارض النص والظاهر والعام والخاص وعمل بالتخيير بعده وهو ظاهر صاحب الرياض قده حيث حمل اخبار بطلان الصلوة بزيادة الركعة على النفل مما اشتملها مع الاخبار المفصلة بين الصلوة فقبل الركعة فيتم وبعدها فلا وكذا ظاهر المحقق الخوانساري قده في مسئلة بناء العام على الخاص حيث استشكل على ذلك بالاخبار الواردة في المتزاحمين واجاب عنه بان البناء على التخيير انما هو مع قطع النظر عن الترجيح وكذا بعض الاخباريين فانه صرح بما حكي عنه بان الامر المعارض للرخصة لا يحمل على الاستحباب خلافا للمعلوم لانه اثبات حكم شرعي بلا دليل بل يعتمد على الترجيح واما الوجه الثاني وهو تقديم التخيير على قاعدة الجمع فلم اعثر بمصرح به الا انه مقتضى كلام هؤلاء الافاضل اذ لا فرق بين اخبار التخيير وبين اخبار الترجيح فان كان للجمع دليل حاكم على هذه الاخبار وجب العمل به مطلقا ثم ان الاولين اجابوا عنهما بانه لا معارضة بين الدليلين اذا كان احدهما الحظر مطلقا او كان نفسا واظهر بالقياس الى الاخر واقول من صرح به الشيخ قده في محكي العدة حيث علل في مسئلة بناء العام على الخاص تقديم الخاص على العام بان الترجيح والتخيير فرع التعارض وهو الذي لا بقاء له في العام والخاص ثم بعده من بعده ممن تاخر وانت خبير بما فيه لان منع التعارض بديهي الفساد اذ المدار في التعارض على النظر الى مفاد الدليلين مع قطع النظر عن كيفية صدورهما ولا خفاء في تنافي مدلولي العام والخاص بمقتضى ما يدل عليه ظاهر اللفظ وترجيح الخاص عليه عرفا لا بناء فيه حسبما شرحناه وفصلناه وربما استدل عليه بالاجماع نسبه في الرسالة الى بعض مشايخه ولعله الفاضل النراقي واجاب عنه في الرسالة باحتمال اخبار التخيير والترجيح مسوقة لبيان حكم التخيير على فرض صدورها ولا تخيير بين العام والخاص القطعيين وكذا بين النص والظاهر او الاظهر وفيه ما عرفت من بناء العرف فيه على الجمع بترجيح النص او الاظهر على الظاهر وهو حسن في التخيير واما الترجيح فان كان مستنده ايضا الاخبار فبعد الكل دعوانا فيه على الاجماع وبناء العقلاء على وجوب العمل باقوى الدليلين بضم المعارضة بين رجحان الدلالة ورجحان السند ولا دليل على تقديم ترجيح الدلالة على ترجيح السند ولاجل ذلك توقف جماعة في تخصيص الكتاب بخبر الواحد حيثما وقع المعارضة بين سند العام ودلالة الخاص فتامل بان لكل منهما جهة قوة وجهة ضعف ومن هنا يحتمل عكس التفصيل المذكور عن الشيخ قده بان نقدم الجمع على التخيير دون الترجيح والاظهر في المسئلة ما عليه الاكثر لما ذكرنا من سوق الاخبار لبيان حكم المتحير فلا باقي فيها لاتحير فيها عرفا من المتعارضين اذا فرضناهما قطعي الصدور وقد عرفت بثبوت الترجيح ببناء العقلاء واجماع العلماء على العمل باقوى الدليلين غير ثابت نعم لو سلمناه كان مقتضى القاعدة التوقف

الصورة السادسة

تعارض الظاهرين وهو على قسمين (احدهما) ان تكون النسبة بينهما التباين الكلي (والثاني) ان تكون النسبة بينهما عموما من وجه على التقديرين فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او مختلفين اما القسم الاول فالامر فيه واضح فقد استدل على عدم الجمع هنا مضافا الى الاصل بوجوه كثيرة اكثرها ماخوذة من الاسناد البهيئي قده احدها الاجماع بل الضرورة فانا اذا ورد اكرم البغداديين ولا تكرم البغداديين ولم نكن هناك قرينة يرفع بها التنافي عملوا فيهما بحكم التعارض من الترجيح والتخيير ولم يكونوا يجمعوا بينهما بحمل كل منهما على طائفة من اهل البغداد وذلك امر واضح لمن خالط التجار وانس بطريقة العلماء الابرار وثانيها ان مقال الجمع الى مراعاة التعبد بصدور المتعارضين ورفع اليد عن ظهورهما بالتاويل ولا اولوية له على طرح احدهما والعمل باحد الظاهرين من غير تاويل بل قد يتوهم العكس لما في الجمع من مخالفة الاصلين اي اصالة الحقيقة في كل منهما بخلاف التخيير فانه ليس فيه الا مخالفة اصل واحد وهو طرح احد السندين لان عدم العمل بظاهر المطروح ليس مخالفا للاصل اذ مخالفة الظاهر المقرون بقرينة صارفة ايضا ليس مخالفا للاصل والقاعدة فاصالة الحقيقة في احدهما اما غير ثابت لطرح سنده او مقرونة بالقرينة الصارفة وهي الظاهر المتعبد بسنده فليس في المقام مخالفة اصل وقاعدة الا من جهة واحدة وهي اما عدم التعبد بسند احدهما مراعاة للعمل بسند الاخر وظاهره او عدم التعبد بظاهرهما هو مفروض التحقق والصدور مراعاة للسندين وعلى التقديرين يلزم خلاف اصل واحد فلا اولوية للجمع ودعوى انه لا اولوية للطرح ايضا غير ظاهرة اذ نحن بصدد اقامة الدليل

فى ذكر اقسام التعارض وبيان احكامها

على الجمع لا على الطرح هذا ولعل الامر هنا مثل ما عرفت فى محله وهو غير جار هنا فى المقام كما ستعرف والتحقيق هو انه ان اراد ابطلان الجمع فى المتباينين المتكاذبين اللذين لم يكن كل منهما بالنسبة الى الاخر من باب تعارض النص والظاهر او الظاهر والاظهر يحتاج على ما بصدده ما الا بعثا الا الحكم بالتوقف والاجمال فهذا فى البداهة كالنار على المنار فلا يحتاج الى اقامة الدليل ولا يقتضى هذا البحث الطويل بل الاخرى احالة الذهن على الوجدان والعيان لا على البينة والبرهان ضرورة استحالة الجمع هنا ومجرد الحكم بصدوره ثم الحكم باجمالهما ليس جمعا ولا متعلقا بغرض الا صولى نعم لو بنينا على التسبيبية فى الاخبار امكن الجمع بينهما فى العمل كتعارض البينتين من باب التسبيب حسبما تشير اليه فى تاسيس الاصل ان شاء الله سبحانه واما على المختار من الطريقية فلا بد من التوقف وعدم الاخذ بشئ منهما سواء تعبدنا بصدورهما وحكمنا باجمالهما او لم نتعبد بالصدور اصلا من غير فرق بينهما عملا او عملا وان اراد ابطلان الجمع بطرحهما حتى فيما لو كان كل منهما بالنسبة الى الاخر من قبيل تعارض النص والظاهر وهو الذى عبرنا عنه بالنص والظاهر الاضافيين فى صدد الاقسام فنفى جميع الادلة المذكورة نظر واضح اذ لو سلكنا هنا مسلك الجمع لم يلزم خلو اخبار التخيير والترجيح من الفائدة وبقائها بلا مورد ولا مخالفة طريقة الاصحاب فى الاخبار المتعارضة واجماعهم بل الظاهر ان عملهم وطريقتهم عليه كما هو ظاهر عند التعارض بطريقتهم والعالم بشئ قليل من المسائل الخلافية فى العبادات والمعاملات فضلا عن كثيرها واما الدليل الثالث وهو عمدة الاولين فغير ما لا يخفى لان دليل الجمع الذى قررناه فى النص والظاهر الحقيقيين بان يحرف احدهما عن ظاهره بحيث يرتفع التنافى فاذا ورد كما فى العلماء وورد ايضا لا تكرم العلماء ورد ايضا فى الكتاب العزيز وفى السنة المتواترة كان صدق كل منهما قرينة صارفة للمخصص عن الاخر لاستحالة التناقض فلا بد من صرف ظاهر كل منهما بصريح الاخر فاذا كان اكرم العلماء صريحا فى الابقاء والعدالة وظاهرا فى غيرهما وكان قوله لا تكرم العلماء صريحا فى الكفار والفساق مثلا كان كل منهما فى قبال الاخر من قبيل الخاص فى مقابل العام وقد عرفت فى دليل الجمع سابقا انه لا بد من المعارضة بين اصالة العموم واصالة السند الخاص نظرا الى كون اعتبار اصالة العموم معلقا على عدم القطع بالتخصيص ودليل التعبد بسند الخاص بمنزلة القطع فيكون دليل اعتبار سنده حاكما على دليل اعتبار اصالة العموم وهكذا فى كل ظاهر مقابل للنص او الاظهر **والحاصل** انك بعد ما عرفت ان احد الدليلين اذا كان قويا دلالة من الاخر يجب الاخذ به اذا كان قطعيا عرفت ايضا انه يجب الاخذ به اذا كان ظنيا ان دليل اعتباره يجعل بمنزلة القطعى فى ترتيب جميع ما يترتب من الاثار الشرعية عليه ولو كان بتوسط الف مقدمات غير شرعية فالفرق بين النص والظاهر القطعيين والظنيين اذا الفرق بين الحقيقيين كما كرم العلماء ولا تكرم زيدا والاضافيين كالمثال المذكور شطط من الكلام وفضول او تفصيل فى محقق المقام ومن هنا ظهر ان ما عن الشيخ قده من الجمع بين قوله عليه السلام ثمن العذرة سحت وقوله عليه السلام لا باس ببيع العذرة بحمل الاول على عذرة الانسان ونحوه وحمل الثانى على عذرة الطاهرة فى غاية الاستفادة والجودة من غير حاجة الى طلب شاهد خارجى عليه لان الاول نص فى المحكوم به والثانى فى الطاهرة فمقتضى القاعدة الجمع بينهما ولو كان من اخبار الاحاد وكما لو كانا قطعى الصدور هذا كله فى المتباينين واما القسم الثانى وهو ما لو كان النسبة بين الظاهرين المتعارضين عموما من وجه فغير بعيد لاهما ان كانا منافيين ومتناقضين بان يكون احدهما مثبتا والاخر نافيا وبالجملة يكون تعارضهما بالذات من حيث تنافى النفى والاثبات فالتحقيق فيهما ايضا ما عرفت فى المتباينين وقد يقال بالفرق بينهما فى الادلة الثلثة المذكورة اما الاجماع وخلو الاخبار عن الغائة فلانا لو بنينا هنا على الجمع لم يلزم محذور الفقد الاجماع وكذا خلو الاخبار عن الفائدة لان كثيرا من العلماء يحكمون فيها بالاجمال كما يرجعون الى اخبار التخيير والترجيح ويكفى العمل بها فى غيرها موردا لهما كما لا يخفى واما الدليل الثالث وهو عمدة الاولين فلان الطرح غير مستلزم للتفكيك فى سند المطروح ضرورة اختصاص طرحه بمادة الاجتماع واما غيرها فلا بد فيه من العمل بالمطروح ومن هنا امكن ان يقال ان التعبد بالسندين والحكم باجمالهما دون التخيير والترجيح اولى من طرح احدهما وانكار التفكيك المذكور لما فيه من البعد عن الاعتبار كما لا يخفى الا انه مردود ايضا بان التفكيك فى التعبد فى الشرعيات اكثر من ان يحصر كما لا يخفى على غيره كما لا يخفى على العبد وانما البعيد والممتنع هو التفكيك فى الاعتقاد والظن وهو غير ملحوظ فى الادلة الشرعية وان كانا متضادين بان كان منشاء التعارض تضاد الحكمين مع كونهما مثبتين او منفيين فهذا لا بد فيه من الجمع لان اطلاق كل منهما بقيد بالاخر وكالمانع منه ومجرد كون النسبة العموم من وجه لا يقضى بالاجمال او الرجوع الى التخيير والترجيح كما لو ورد اذا ظاهرت فاعتق رقبة وورد ايضا اذا ظاهرت فاكرم مؤمنا فان النسبة بينهما عموم من وجه ولا تعارض بينهما فى مادة الاجتماع وهو عتق المؤمنة وانما التعارض فى مادة الافتراق فان اطلاق الاول اقتضى جواز عتق الكافرة ايضا وبمناسبة اطلاق الثانى كان مقتضاه وجوب اكرام المؤمن وعتق الكافرة وليس من مضادة بين اكرام جميع

المقصد الثاني في التعادل والتراجيح وما يتعلق بهما وفيه فصول

بينهما بتقييد اطلاق كل منهما بالاخر فنقول ان اطلاق حق الرقبة مقيد في الظاهر الاول بالمؤمنة واطلاق الاكرام في الثاني مقيد بما اذا كان الاكرام بالاعتاق لا بغيره من انواع الاكرام المقصد الثاني في التعادل والكلام في موضوعه وما يتعلق به في حكمه اما الاول فالتعادل ما اخوذ من العدل بالكسر بمعنى القرن والمثل او بالفتح من الاستقامة والعدالة التعادل بين شيئين في ميزان النظر في الاصطلاح عبارة عن تساوي اعتقادات مدلول الادلة كما في المتن او تساويها في المرجحات التي عدت مزيلة احد المتقارضين على الاخر كما في غيرها والنسبة بينهما عموم مطلق لان عدم المزيل لا يتفك عن تساوي الاعتقاد الحاصل منهما بخلاف تساوي الاعتقاد فانه قد يجامع المزيل كما اذا كان المتعارضان تحت اصل او قاعدة او عام مع تساويهما في موجبات النظر فان مطابقة احدهما للاصل او القاعدة او العام لا يوجب النظر حتى لا يتساويا في الاعتقاد سواء قلنا بان الاصل او القاعدة مرجح بعد ان كان او مرجح اذا لم يرجح هنا بل يرجع الى نحو من التعبد كما الى حصول صفة الظن ضرورة زوال الظن عن جانب الاصل او القاعدة لوجود المعارض سواء كان لمعارضه دليل ام لا من غير فرق بينهما وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهو صيرورة مفاد الاصل او القاعدة في صورة عدم ابتلاء معارضه بمعارض هو هو نا بخلاف صورة المعارضة فانهما بصيران حينئذ مسلوبي الظن ولا يجدي الدليل الموافق لاحدهما موافقة لكما هو خفي وكما اذا كانا فاقدين من جميع الجهات المرجحة حتى الاصل والقاعدة وامكان في احدهما احتمال لا يابى في الاخر فانه ايضا من موارد التعارض لان قلة الاحتمالات المنافية للواقع لا تقتضي هنا ان يكون الظن في جانبه فان مبنانا في الموضعين على العمل بالمزيل كما هو احد الوجهين او القولين الاخيرين في باب المرجح كان الاول معبا طريقا دون الثاني وان بنينا على التخيير فهما داخلان في المتكافئين كما هو احد القولين واصحهما العكس الامر فيه بالثاني دون الاول وانما مقتضى تعريفنا الثاني ان يكون نظر المجتهد موضوعا لاحكام التعادل ومقتضى الثاني ان يكون طريقا وتظهر الثمرة بينهما فيما لو اعتقد المجتهد اولا تساويهما في المرجحات الموجبة للظن ثم زال الاعتقاد اما بالقطع بالفاضل او مع الشك من وجه بين احدهما الذي على الموضوعية امكن البقاء على ما اختاره حين القطع بالتساوي اذ المفروض ان حكم التعادل وهو التخيير ثابت لاعتقاد التساوي لا لنفس التساوي واعتقاد التساوي حين التخيير كان موجودا وكان حكمه ثابتا في ذلك الحين فلا يجوز له الاخذ بغيره بناء على عدم التخيير الاستمراري لا بقال كيف يجوز له البقاء على الحكم الثابت مع انعدام موضوعه الذي كان عنوانا وهو اعتقاد التساوي لانا نقول بعد البناء على بطلان التخيير الاستمراري بمعنى عدم الدليل عليه يحتمل ان يكون هذا الحكم الظاهري الذي تعلق عليه حين الاعتقاد ثابتا في حقه حتى يعلم بفساده ومجرد ظهور ترجيح احدهما على الاخر لا يوجب القطع بنقض الحكم الاول فهو مستصحب الى ان يعلم خلافه نعم هو مبني على اعتبار الاستصحاب مع الشك في المقتضي فهو نظير البقاء على التقليد بعد موت المجتهد للاستصحاب ومرجعه الى احتمال كون اعتقاد التساوي هنا او فتوى المجتهد في مسئلة التقليد عذرا محدثا لا مبقيا والثاني ان مقتضى موضوعية الاعتقاد اجزاء العمل السابق بعد زوال الاعتقاد لقاعدة الاجزاء في الامر الظاهري الشرعي على ما هو المشهور بخلاف مقتضى الطريقية فانه داخل في الظاهري العقلي الذي لا يفيد الاجزاء عند المحققين وان قال به بعض الاصحاب واختلف العلماء في جواز تعادل المتعارضين وعدمه واختلف عبارتهم في بيان محل الخلاف ففي التهذيب انه منع منه شرعا وان جاز عقلا وفي تمهيد الشهيد والامامان اي الدليلان الظنيان يجوز تعارضهما في نفس المجتهد بالاتفاق واما تعادلهما في نفس الامر فمنعه جماعة بعقله فائدتها وعليه جرى في القوانين بل اليه يرجع ايضا ما في الفصول ولا محصل لهذا النزاع بظاهره وان انعب نفسه في الثاني في توجيهه قائلا بان مرجع النزاع الى انكار كون تعادلهما امارتين وافقيين واخرى ناقلا عن بعض المتاخرين بامتناع تعارضهما شرعا لا انكار امارتيهما وحجيتهما عند التعارض وثالثا شرحا هو المحتمل وعنده من انكار التساوي الواقعي في المرجحات وان زعم المجتهد تساويهما في الظاهر وان تعبر بامتناع لا محصل لشئ من هذه الوجوه في بيان محل الخلاف كما انا ما في التهذيب بظاهره ايضا محل مناقشة ومؤاخذة لان الجواز لا ينقسم الى شرعي وعقلي الا في بعض المقامات التي ليس المقام منها ولذا عدل عنه في المنية فجرد محل الوفاق والخلاف بوجه اخر فجعل محل الوفاق تعادل الامارات العقلية كالبوي المتواتر في زمن الصيف ومحل الخلاف تعادل الامارات الشرعية وهذا هو الصحيح واما الخلاف في التعادل النفس الامري فلا يرجع الى محصل حسبما عرفت كما عرفت هذا مع ان الفرق بين الجواز العقلي والشرعي وكذا ما قيل انه لا نزاع في امكانه وانما النزاع في وقوعه لان بداهة الوقوع يمنع عن توهم وهمية الخلاف فضلا عن وقوع النزاع في امكان تعادل الامارات الشرعية عقلا فلفظة شرعا في التهذيب قيد للامارات لا للجواز وان

لم يكن ذلك خالياً عن مخالفة الظاهر لكن محل الخلاف ليس هو مطلق التعادل كما هو ظاهر الأكثر بل هو خصوص تعادل دليل الأمر والحظر وتوضيحه ما في المنية والتهذيب من ان التعارض ان كان في متعلق الحكم كما في الاختلاف في القبلة ومنه الاختلاف في وجوب الظهر والجمعة فهذا مما لا ينبغي الاشكال في امكانه عقلاً وشرعاً ولا في وقوعه وان كان في نفس الحكم فتى امكنه عقلاً وشرعاً خلاف ولا فرق في ذلك بين تعارضهما في الاباحة والحظر او في الوجوب والحرمة او في الوجوب والاستحباب او في الاباحة والوجوب الى اخر الاحكام الخمسة وان اقتضر بعض على خصوص الاباحة والحظر لان المناط في دليل المنع والجواز واحد فان جاز مطلقاً والا فلا كذلك واستدل المانع كاحمد بن حنبل والكرخي وغيرهما ممن وافقهما او توقف في المسئلة بان جعل المتعارضين في الحكم الشرعي عبث لا يصدر من الحكيم لان العمل بهما معاً غير مقدور وتركهما معاً غير جائز بداهة واختيار احدهما معيناً ترجيح بلا مرجح وغير معين اي التخيير يرجع الى الترجيح الباطل لانه في حكم الاخذ بامارة الاباحة واجيب عنه بان التخيير لا يرجع الى الترجيح اي الاخذ بامارة الاباحة لان مفادها اباحة مطلقة ومفاد التخيير اباحة معلقة على الاخذ بامارتها واورد عليه العلامة قدس سره في بحر الاصول انه لا يخلو في مفاد امارة الاباحة والحظر عن التعارض اذ لا تعارض بين الحظر على تقدير وبين الاباحة على تقدير هذا ملخص ما عن النهاية نقلناه مهذباً والتحقيق في المقام ان التخيير المبحوث عنه ان كان هو التخيير الاستمراري بحر مقالة المانع وان كان هو البدوي بحر مقالة المجوز اما الاول فلان التخيير الاستمراري بين الحكمين المتضادين بناء على عدم جمعهما اما شيء واحد وهو فعل كل منهما على الاخر تارة او كاخبارين في الاخذ بامارة الاباحة او امارة الحظر في كل آن كما مر خصين في فعل وبركه في جميع الازمنة ولا معنى لسقوطهما وعدم جمعهما اما الاول فلذلك فيجوز بمقتضى تعادل الامارتين الشرعيتين عقلاً تجويز اللعب في حكم الشارع فتارة قال ائتوا بجعلت هذا بين الامارتين مخيرين وانتم مخيرون في الاخذ بهما فهو بمنزلة ما اذا قال لهما اخبارتين حينئذ وانتما ليستا بحجتين وتعارضهما ممتنع عقلاً لان اقل ما يتعقل من امكان تعارضهما في الحكم الشرعي ارجاعه الى التخيير فاذا كان حكمه بالتخيير لكم بالتساقط في اللبد المعنوي كان صدور هذا الفعل منه غير جائز شرعاً وعقلاً اذ لا يصدر في هذا الجعل فائدة عليه وقد تحقق في غير موضع ان جعل الشيء حجة لا معنى له وكا بعقل الا مع الفائدة العملية ومثل التعارض في الاباحة والحظر ما اذا ورد امر بين المحظورين وفائدتهم من ترتب بعض الثمرات على الجعل كقصد القربة او قصد الوجوب او ثبوت الفسق على فرض اختيار امارة الحظر والمخالفة فنقول ان هذه الثمرات لو تمت مع فسادها كالاول لكانت بعنوان الاجزاء في العبادة بل في الوجوب ايضاً ولا يحتاج الى ثبوت حكم الشارع بالدليل الشرعي انها ثمرات للجعل الا للمجعول وهو كونه طريقاً الى الواقع فان ثمرة الطريق احراز الواقع عملاً واما ما عداه فهو فوائد مترتبة على فعل فلو ترتب على كونه طريقاً صح عملاً ترتب على تقدير عدم كونه طريقاً صح جعله طريقاً ويخرج به فعل الشارع عن العبث والتجويز واما لو لم يترتب ذلك فان كان في مقام احراز الواقع عملاً وفعله عدم جعله سواء كان جعله عبثاً او لا يترتب عليه بعد الجعل بعض الفوائد التي هو موضوع لها طريقاً البتة والحاصل انه لا بد في جعل الشيء طريقاً من ترتب بعض اثار الواقع لا بعض اثار الطريق فتدبر وافهم كل ذلك على تقدير التخيير الاستمراري فانه الذي يصير به جعل التخيير في الاباحة والحظر طريقاً واما على تقدير البدوي فليس كذلك لان فائدة جعل الاباحة والحظر طريقاً ولو مخيراً بين احكام المحظور الذي هو طريق اليه عليه وعن هنا ظهر ان بناء الامامين في تعارض الخبرين على الاستمراري دون البدوي فان الدليل المذكور لا يتم الا على هذا التقدير كما ظهر ايضاً ان الحق في المسئلة التفصيل بين امارة الحظر والاباحة ونحوه وبين تعارضهما في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فلا يجوز تعادلهما في الاول ويجوز في الثاني وفاقاً للعلامة قدس سره بقي شيء وهو ان الدليل الذي ذكره القوم لعدم الجواز من كون التخيير ترجيحاً للاباحة الاباحة بظاهره غير مستقيم ولذا استدل عليه في التمهيد وغيره بلزوم العبث لا بان التخيير ترجيح لامارة الاباحة ويمكن ارجاع الاول الى الثاني بملاحظة ما قررنا في توضيحه وان لم يحمل من تكلف هذا هو الكلام في موضوع المتعادلين وما يتعلق به واما حكمهما عند اقوال منشأ اختلاف الاخبار فالكلام ايضاً هو مقتضى الاصل حتى اذا لم يقم دليل على خلافه رجعنا اليه فنقول مستعينا بالله ان مجمل الاخبار اذا ان يكون من باب الطريقية المحضة او يكون من باب السببية الموضوعية او يكون مردداً بينهما لاجمال دليل حجيتها من هذه الجهة فان قلنا بالاول كان مقتضى الاصل التوقف والرجوع الى الاصل الموافق دون التساقط واما اعني الرجوع الى الاصل مطلقاً وافق احدهما او لم يوافق دون التخيير فيهما مقاماً ان احدهما اثبات التوقف في مقابل التخيير والثاني اثبات عدم التساقط بحيث يرجع الى الاصل المخالف لهما ايضاً كما في تعيين المكلف به اما الاول فلان دليل

في حكم التعادل والتراجيح مقتضى الاصل

الحجة فاصر لشمول المتعارضين لاستحالة الجمع بين المتناقضين وقد يقال ان مقتضى اطلاق دليل الحجية وجوب العمل بهما معا وحيث تعذر ذلك تعين العمل باحدهما مخيرا كما في تزاحم الواجبات وفيه ان مع تعذر العمل بهما معا كيف يشملهما الاطلاق الدليل القاضي بوجوب التعيين وصرف الى الوجوب التخييري ممنوع ايضا بعد فرض كون المراد بالوجوب المتعين في صورة عدم المعارضة لانه من قبيل استعمال اللفظ في المعنيين مما لا يخفى كما هو واضح للبصير وقد يقال ان هذا مبني على تعلق التكاليف بالافراد فلو قلنا ان متعلقها الطبايع لم يجر التخيير العقلي لان مدلول دليل الحجية على هذا القول انما هو الوجوب المتعين المتعلق بطبيعة خبر العدل وتعلقه بالفرد تعلق مقدمي لا يتعلق الا بالمقدور فلا اختلاف في التخيير والتعيين انما جاء من اختلاف الافراد في قابلية الاتصاف بالوجوب التعييني والتخييري ففي صورة عدم المعارض يتصف بالوجوب التعييني من باب المقدمة وفي صورة المعارضة يتصف بالوجوب التخييري وهذا غلط واضح وخلط لا يخفى بين العموم البدلي والعموم الاستغراقي في مسئلة متعلق التكليف فان النزاع المعروف من انها يتعلق بالمعين او بالفرد انما هو في الاول دون الثاني ومانحن فيه انما هو الثاني كان المفروض حجية جميع افراد الخبر العامة المستغرقة لحكم الوضع او بقرينة المقام فان قلت فكيف يحكم بالتخيير في تزاحم الواجبين كتزاحم الغريقين او دينه ونحوهما قلت نحكم فيه بالتخيير من باب التناط العقلي بعد احراز كون كل من الواجبين مقتضيا في نظر الشارع للتكليف لا من نفس خطاب ذلك الواجب كيف وهو عاجز بناء على عدم جوازه في المعين حسبما عرفت **فان قلت** فلم لا يعقل كذلك في تعارض الخبرين فكما يجوز لك ان تقول ان انقاذ الغريق مطلوب شرعا مهما امكن سواء وقع المزاحم بين فردين او افراد منه او لا فكذلك يجوز لنا ان نقول مثل ذلك في الخبرين **قلت اولا** ان موضوع حكم العقل هناك محرز بحكم الفرض وهو وجوب الانقاذ عند الامكان لانا لا نحكم بالتخيير العقلي الا بعد ثبوت ذلك التناط بان علمنا من دليل ذلك او من الخارج او من الاجماع ان المزاحم لا تأثير له في المطلوبية والمحبوبية عند الشارع وان صفة الانقاذ مقتضية للوجوب مهما امكن وح يحكم العقل بالتخيير لانه غير معذور في ذلك الكل بحيث كان قادرا على الانقاذ في الجملة وليس احدهما مرجحا على الاخر واما هنا فلم يحرز موضوع الحكم لا من دليل ولا من الخارج ولا من الاجماع فلا بد من الرجوع الى الاصل **وثانيا** ان الفرق بين المقامين واضح لان تزاحم الواجبات يرجع الى تزاحم المصلحتين النفسيتين ضرورة ثبوت المصلحة في نفس الواجب من غير ان يكون مطلوبا مقدميا للغير والمراد بالمصلحة هو الغرض الباعث على التكليف فلا يتوقف التخيير في التزاحم على مسئلة الحسن والقبح بخلاف تعارض الطريقين فان المصلحة الباعثة على جعل الحجة هو الايصال الى الواقع وهذا الغرض غير موجود في كليهما حتى يحكم العقل بوجود المقتضي في كل منهما ومن هنا يختص المصلحة الباعثة على العمل بغير صورة المعارضة **فان قلت** مصلحة الفعل تكفي في وجوده في احدهما المعين عند الله وان لم يعلم به وقضاه البناء على حجية احدهما دون التناط وعدم حجية شئ منهما فيكون من باب اشتباه الحجة بلا حجة **قلت** اولا وجود مصلحة الفعل في احدهما المعين عند الله اول الكلام اذ من المحتمل اشتراط حجيته عند الله بعدم المعارضة وهذا الاحتمال لا دافع له لا من طريق اللفظ نظرا الى عدم شموله للمتعارضين حسبما مر ولا من طريق العقل لعدم مانع منه عقلا لامكان ان يكون حجية مشروطة بعدم المعارضة وهذا بخلاف تزاحم الواجبات والتكاليف النفسية فانها واجبات نفسية مصالح في نفسها فهي واجبة بعد استجماع سائر الشرايط غير المزاحمة وقضية ذلك عقلا وجوب امتثالها بفعل المقدور وعدم سقوطه بالمعذور **والحاصل** ان مقتضى المطلوبية النفسية كون المزاحم ما غرا من وجوب الامتثال بكل منهما عينا لا كون عدمها شرطا لاصل المحبوبية والمطلوبية بخلاف المطلوبية الغيرية فانها محتملة لان تكون مثل التكاليف النفسية ويكون المزاحم مانعا عن الامتثال لا كون عدمها شرطا في المطلوبية ويحتمل ان لا يكون كذلك بان يكون اصل المطلوبية مشروطا بعدم المعارضة كما بينا عند الكلام في التسليم والاعتبار التصحيح فان حكمة وجوب العمل بقول العدل مثلا اذا كان ممن الطرفين كان الاحرى سقوطهما عن الاعتبار عند المعارضة كسقوط اعتباره مع العلم التفصيلي بخلافه فاذا جاء الاحتمال ولم يكن له دافع لا من اللفظ ولا من العقل فمن اين يستقل العقل بوجود مقتضى العمل في كل منهما عند المعارضة حتى يحكم بالتخيير وثانيا ان وجود المصلحة في احدهما المعين واقعا لا يقتضي التخيير بل مقتضاه التوقف ايضا والرجوع الى التخيير واضح شناعته لكونه خلاف التحقيق نظرا الى ان الايصال الى الواقع حكم الجعل حجة لا علة حتى يحكم بان المطابق منهما للواقع واجد لمصلحة الجعل لانه مقتضى حصر الحجة على كل خبر مطابق للواقع وفساده واضح ضرورة عدم الملازمة بين الحجة واصابة الواقع بل الحجة ثابتة لكل خبر يحتمل المطابقة وهذا العنوان يصدق على كل واحد من المتعارضين فلا بد من الالتزام بحجيتهما معا او بعدم حجيتهما كذلك نعم

فى بيان حكم المتعارضين

لو كانت الحجة مقصورة على المطابق خاصة بان يكون الايصال الى الواقع علة ومناطا للحجية وجب الالتزام بحجية احدهما المعين المطابق للواقع عند دوران الامر بين المتناقضين لاستحالة ارتفاع النقيضين اذ مع العلم الاجمالى بمطابقة احدهما للواقع يكون المتعارضان فى الصورتين من باب اشتباه الحجة بلا حجة لكنه بديهى الفساد وهذا هو المسلك والنظر الوجيه فى تحقيق المرام من نأسيس الاصل فى المقام فان عدلت عنه الى طريق آخر فقد عدلت عن الصواب واضللت هذا كله بناء على كون الاخبار حجة من حيث كونها طريقا موصلا الى الواقع واما بناء على السببية والموضوعية الراجعة الى نحو من التصويب المعقول حسبما فصل فى محله فالاصل فيهما هو الاصل فى تزاحم الواجبات والاستبعاد ان العمل بالتخيير على هذا المعنى مطلوب يتفق تارة مطابقا للواقع واخرى مخالفا والاصل فى تزاحم الواجبات والاستبعاد غير خفى على المدبر البصير ومجمل الكلام فيه انه قد يحكم بالتساقط والتعطل دائما وقد يحكم فيه بالجمع وقد يرتد الامر فيه بين الجمع والتخيير فان كان فى حق الله المحض يتخير بين الواجبين مع مساواة عدد الامتثال على التقديرين وان كان فى حق الناس فالقاعدة ايضا ذلك الا ان الظنون المستفادة من الشرع ان الجمع حينئذ اولى مراعاة للجمع بين الحقين ومنه تعارض البينتين فى الاملاك اذا جعلنا البينة من اسباب الملك ومن اسباب حكم الحاكم

بالترجيح وقد يحكم بالتخيير وقد يحكم

اما الاول فهو فى موضع امتنع فيه رجوع الامور المشار اليها مثل تزاحمها فى الحقوق المشتركة كما لو سبق الاثنان الى مباح او حق مشترك لا يقبل القسمة فان الامور المذكورة لا يتصور شئ منها فيه اما ما عدا التخيير فواضح واما التخيير فلانه انما يتصور اذا كان العمل بهما راجعا الى شخص واحد واما اذا كان شخصان فلا يتصور فيه التخيير كما لا يخفى ومنه ما لو تعارض الخبران فى بعض مسائل النكاح او الطلاق او العتق ونحوها من الامور المتعلقة باشخاص الغير القابلة للقسمة ومنه ايضا تزاحم الواردين على محل واحد او غيرها فان الحكم فيه عقلا او نقلا تعطيل السببين وتساقطهما راسا واما الثانى فهو ما اذا كان الاداء باحدهما مفقودا دون الاخر مثل تزاحم الغريمين او تزاحم الدينين مع عدم امكان العمل باحدهما قطعا لمانع عقلى او شرعى او لفقد شرط من شروط القدرة واما الثالث فهو ما امكن التخيير دون الجمع وذلك فى النكاليف كتزاحم الغريمين واما الرابع فهو على عكس هذه الصورة كما اذا نذر او تعذر اخبار احدهما لتعارض وامكن الجمع وذلك واضح ومنه ما لو حلف على فعل شئ وحلف على تركه فى احد الازمنة المعينة على الاخر مع عدم وفاء القدر المقدور من الاداء للحقين وامكن التوزيع واما الخامس فهو ما اذا امكن التخيير بينهما والتبعيض فى العمل بكل منهما كما اذا اجتمعت عليه صلوات لنفسه ولغيره ولم يمكن من الاتيان بها جميعا وامكن الاتيان باحدها كلا او اجزاء كل منهما بعضا مثل ما لو تزاحم الدين والنذر ونحوهما مع امكان التبعيض والتخيير دون الجمع ومقتضى القاعدة هنا مراعاة الاكثر من الاتيان بالتخيير ايا كان وتبعيضا ومع التساوى التخيير بين الواجبين فان شاء اختار احدهما وترك الاخر وان شاء اختار التبعيض فيه فى كل من الطائفتين مثل ما بان بالاخر ويتفرع عليه انه عند تعارض البينتين فى ملكية شئ يخير بين العمل باحدهما كلا وترك الاخرى كذلك وبين ان يعمل كل منهما فى الجملة بالتنصيف كما فعلوه فى تعارض البينات او تعارض البدين وترجيح التبعيض على التخيير يحتاج الى الدليل كالجمع بين الحقين فى حقوق الناس بناء على كونه اولى من الترجيح فما فى تمهيد القواعد من التنصيف مراعاة للجمع بين الدليلين خلاف ما يقتضيه القاعدة سواء قلنا باعتبار البينة من باب الطريقية المحضة او قلنا باعتبارها من باب السببية اما على الاول فلما عرفت من ان مقتضى القاعدة التوقف دون التخيير دون التنصيف واما على الثانى فلان العمل بالبينة وظيفة الحاكم كما ان خطاب العمل بكل منهما متوجه اليه فكانه اجتمع عليه تكليفان نفسيان فلابد له من العمل بهما بقدر الامكان والقدر الممكن لاحد الامرين اما التخيير بين العمل بهما او العمل ببينة زيد مثلا فى نصف الدار والعمل ببينة عمرو فى النصف الاخر ولا اولوية لاحدهما على الاخر عقلا نعم لو قلنا ان فى الحقوق المزاحمة بناء الشرع على الجمع دون التخيير الموجب لحرمان احدهما عن حقه بالمرة كما يستفاد من رواية الدرهم والدرهمين الواردة فى الوديعة وغيرها فى ابواب اخر كان مدار الدليل واردا على ما تقتضيه قاعدة تزاحم الاسباب والتكاليف ولعل نظره قدس سره الى ذلك وان طرد القول بالتساقط حتى عم تعارضهما فى حقوق الله تعالى هذا فى الموضوعات واما الاحكام فقد يتوهم انه لابد فيها من التخيير اذ التبعيض لا يتصور فى مضمون الراوى فى صدور القول الخاص عن الامام عليه السلام وفيه انه اذا كان اخبار العدل من اسباب تعلق التكاليف كان اخباره بصدور اكثر العلماء مثلا من الامام سببا لوجوب اكرام جميع افراد العلماء كما لو نذر ذلك ولا يغنى بوجوب تصديق العدل الا ذلك فيتصور التبعيض حينئذ عند معارضته مع اخبار عدل اخر بقوله لا تكرم العلماء فالقاعدة على تقدير السببية فى الاحكام والموضوعات على نسق واحد الا ان الظاهر الاجماع على عدم التبعيض فى الاحكام ثم ان العمل اذا لم يكن قابلا للتبعيض يجب

المقدار فمقتضى القاعدة التبعيض بحسب الازمان والاحوال والافراد فلو تعارض الدليلان في عشر صغات وبينا على السببية فان اعاد التخيير فهو وان اراد الجمع بالتبعيض عمل باحدهما في زمان وبالاخر في زمان اخر وباحدهما في امر ثم بالاخر في الاخرى وهكذا الى سائر وجوه الجمع بالتبعيض وكما اولوية لاحد الوجهين على الاخر مع قطع النظر عن بطلان التبعيض بالاجماع مثلا ومن فروعه ما لو تزاحم الدبان ولم يمكن لمروحة الا بقدر احدهم فانه على ما ذكرنا مخير بين اختيار احدهم وترك البافين وبين التفريق والتوزيع الثاني احوط جمعا بين الحقين فظهر ان الحق في تعارض الخبرين بناء على الطريقية بطلان التخيير والجمع وهو المراد بالتوقف بقي الكلام في الشاط فقيل انه مقتضى القاعدة ايضا بمعنى الدليل الذي اقتناه على بطلان التخيير والجمع اذ بعد فرض عدم شمول الخطاب للمتعارضين وعدم الاستقلال العقل بوجود المقتضي للعمل كما استقل به على تقدير السببية والموضوع عنه يكون وجودهما كالعدم وبتعين الرجوع الى الاصل وان كان مخالفا لهما فالحكم بانقطاع الاصل المخالف الذي هو الفارق بين التوقف والشاط مما لا وجه له وبه يظهر ان عدم شمول الخطاب للمتعارضين انما هو من حيث التعارض وفي محل التعارض واما في غير محل فلا مانع من دخولهما تحت دليل وثبوت احد الحكمين وعدم جواز الرجوع الى الثالث مما لا تعارض لهما فيه فيجب الاخذ بهما عملا بعموم دليل حجيته وان شئت **قلت** ان لكل منهما دلالة مطابقية وهو وجوب الظهر مثلا ودلالة التزامية وهو بطلان البناء على البراءة رأسا فنسأ قطان في المدلول المطابقي للتعارض واما المدلول الالتزامي وهو عدم جواز البناء على البرائة فهما متفقان غير وبعبارة اخرى انه اذا اخبر العدل بوجوب الظهر مثلا فقد اخبر بامرين احدهما عدم جواز البناء على البراءة والثاني وجوب البناء على الظهر وحيث ان الثاني معارض بخبر مثل الحاكم بوجوب البناء على الجمعة مثلا يسقط عن الاعتبار بخلاف الاول فانه غير معارض بمثله بل معتضد به فلا وجه لترك العمل به واورد عليه بانه تفكيك بين المطابقة والالتزام وهو محال كما صرحوا به في محله وبنوا عليه في مسألة الاستدلال على صحة العقود الجائزة بقوله تعالى اوفوا بالعقود نظرا الى انتفاء اللازم اي الصحة بعد انتفاء الملزوم اي اللزوم وفيه ان التفكيك بين المطابقة والالتزام في الاعتبار والحجية لا مانع منه بل بنائهم على ذلك في غير موضع الا ترى انه لو افاد قول المخبر الظن بالفعل وبالوقت عمل به في الاول دون الثاني وان امتنع التفكيك بينهما في الوجود والتفكيك في المقام راجع الى الاول حيث نقول باعتباره في المدلول الالتزامي دون المطابقي واما التمسك باوفوا بالعقود لاثبات الصحة في العقود الجائزة فهو من الثاني لانه مبني على ان يراد به مجرد الصحة دون اللزوم فهو ان صح يجوز التمسك به لاثبات اللزوم ايضا في العقود اللازمة فالجمع بين التمسك في المقامين تفكيك بين اللازم والملزوم في الوجود دون الاعتبار كما لا يخفى لمن تامل وتدبر ثم لو شككنا في نظير المقام والسببية ولم يبن على اشتمال جعل الطرق المصلحة تقتضي غير مصلحة غير هذا ايضا لو كان حكمها ايضا حكم الطريقية جودا في الخروج عن اصالة عدم الحجية على التقدير المعلوم وهي الحجية في غير محل المعارضة واما مبنى مسئلة الطريقية والسببية فهو راجع الى التخطئة والتصويب في طرق الاحكام والموضوعات وتحقيق ذلك بطالب في غير المقام والمختار على وجه الاجمال هو الاخير خصوصا في طرق الاحكام ولم يقم على الاول دليل سوى لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال القبيح على الشارع لو كان طريقيا محضا عاريا عن مصلحة تدارك الواقع على تقدير الظاهر وهو بدا ذلك بتنزه المعصوم عن الوقوع في الحرام مع معلومية معاملتهم مع كثير معاملة غيرهم وقضاء العادة بالوقوع فيه بعيد عن ساحة العصمة وطهارة نفوسهم عن الرجس ولوث الخساسة الرذيلة وبهذا استدل الشهيد الثاني قده على نحو من التصويب في الموضوعات ومال اليه على ما عزي اليه وبعد انه لا مانع عقلا من جعل الشارع الحكم وتشهيد على العباد في التكليف بان يكون قد اقتضى منهم من الاجتناب عن الحرام بالعدد المعلوم او المظنون المصادف للواقع ورفع عنه الظلم فيما لا يعلمون حكما او موضوعا مراعاة لمصلحة التسهيل ومفسدة التثقيل مع امكان العلم فان اريد من تحليل الحرام وتحريم الحلال تحريمهم الحلال الظاهري او تحليل الحرام الظاهري اي بعد اضافتهما فعلا بالحلية والحرمة فالملازمة ممنوعة وان اريد تحليل الحرام الواقعي اي مع شأنه ان يكون حراما بعد العلم به فبطلان الثاني ممنوع اذ لا يجب على الله تعالى وضع الشرع على وجه لا يفوت معه شئ من المصالح والمفاسد على العباد بسبب الجهل لان مرجعه الى وجوب حفظ العباد عن الخطاء في معرفتها بعد ايجاب السؤال عليهم او الى وجوب الاحتياط والعقل غير مستقل بشئ منهما فضلا عما وجدنا بالضرورة والعيان من حدوث الاديان والشرايع وكون التبليغ تدريجا لان حال العباد قبل الشرع وكون التبليغ تدريجا بعده دليلان قطعيان على عدم وجوب التبليغ التام الكلي في كل زمان وفي كل حال واذا جاز تخلف

التكليف عن المصالح والمفاسد النفس الامريين لم يكن في التعبد بالظنون مع كونها طرقا محضة فيح ومحذور اصلا لان
خلو ما يلزم منه تخلف التكليف عن الواقع في موارد الخطاء وعدم المؤاخذة عن نفسه بدليل على قبحه فان قلت
عدم التكليف مع وجود المقتضي اي المصلحة انكار المسئلة الملازمة والتزام بمقالة الاشعري من عدم تبعية الاحكام للمصالح
والمفاسد النفس الامريين قلت البحث مركب لان الاشعري منكر للمصلحة والمفسدة الراجعتين الى الحسن والقبح لا انه يدعي
عدم الملازمة بينهما وبين التكليف مع الاعتراف بهما نعم بعض الفاضلين يدعي الملازمة وكلامنا هذا يرجع الى مقالتهم
ايضا لانهم يدعون عدم الملازمة مطلقا ونحن نقول ان مطلق المصلحة والمفسدة النفس الامريين ليس عذرا تاما للتكليف
بل لابد ان تكون ملزمة بحيث لو كشف الغطاء لحكم العقل بوجوب التكليف واستقبح خلافه وموارد فوت المصالح بجعل
الاصول والادلة الظنية وكذا حال قبل حدوث الشرع او بعده وقبل تبليغ جميع الاحكام ليست مشتملة على المصلحة الملزمة
وان كان المقتضي موجودا لان الازمنة والامكنة وسائر الحالات لها مدخلية في الحسن والقبح الملزمين والكاشف عن كون
المصلحة ملزمة وجود التكليف ففي موارد عدم التكليف والرخصة في السلوك بغير طريق العلم يحكم بعدم الحسن الملزم وان كان
المصلحة موجودة نعم قد يقال ان قضية ما ذكرنا ان طرق التكليف بحسن المكلف به او حسن التكليف كما يقول به بعض حيث
اعترف بانه قد يكون مقتضى التكليف موجودا لكن ليس بعلة ملزمة فيجوز تخلف التكليف عنها لمزاحمة جهة التكليف لجهة
المكلف به وان التكليف شرايطه غير حسن المكلف به لكنه ايضا خلط واشتباه لان مقالة البعض انه يجوز ان يكلف الشارع
بامر غير حسن نظرا لحسن التكليف فيكون في التكليف احد الحسنين اما حسن التكليف او حسن المكلف به ونحن نقول ان التكليف
لا يخلو عن حسن نفس التكليف ولكن لا يجب عقلا ان يكلف بكل ما فيه مصلحة ومحصله انه لا مانع من ان يكون
في الفعل حسن ملزم في وقت دون وقت وحال دون حال كما قاله السيد الرضي واخوه فلا وجه في جواب من حكم ببطلان صلوة
المسافر الجاهل بالمسائل وتمام الكلام بطالبه في مقام جواب ابن قبة حيث ذهب الى قبح التعبد بالظنون لان بناء الطرف
على السببية راجع الى مذهب كذهب اصل اهل التصويب ومن التامل فيما ذكرنا اندفع ما ربما يتوهم من الاشكال الاخر
وهو ان المتكلمون يقولون بوجوب اللطف على الله وان بعث الانبياء وتشريع الشرايع كلها الطاف مع بداهة عدم استغناء
الاديان الازمنة والامكنة وعما قارنها جرى عليه عادة الله وعادة الانبياء من تبليغ الاحكام تدريجا بعد البعثة وقد
الاندفاع ان مقالة المتكلمين راجعة الى ما ذكرنا من ان بعث الانبياء وتشريع الشرايع كاشف عن مقتضي اللطف الواجب
عليه لا ان عقولنا يستقل بايجاب البعث عليه تعالى في مكان وزمان وهذا احد معاني اللطف الواجب عليه تعالى وله
معنى اخر يرجع الى وجوب فعل ما يتوقف عليه الغرض والا لزم نقض الغرض القبيح على الفاعل المختار ولا مساس لهما بما
نحن فيه هذا كله في طرق الاحكام والاصول الجارية فيها واما طرق الموضوعات واصولها فلو تم فلا تم ايضا دليل على السببية فيها
وما عهدناه من المعصوم من معاشرة الناس على الوجه المتعارف اكلا وشربا وغير ذلك فهو امر شبيه مجمل لا دلالة له على شيء يكون
حجة ان تحقق هذا ذكرنا ان مقتضى الاصل الاولي في تعارض الادلة التوقف واما تعارض الاصول فالاصل فيه التساقط ايضا بعين
ما ذكرنا هناك حرفا بحرف وانما الفرق بينهما ان التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي هنا غير متصور بحيث لا دلالة
للاصول على شيء فاذا لم يدخل المتعارضان منها تحت دليل الحجية يسقطا رأسا ولم يترتب على حجيتهما شيء كان يترتب على حجية
الخبرين من نفي الثالث الذي كان مدلولا التزاميا لكل منهما فان قلت اذا ثبت التوقف والتخيير على الطريقية فهذا ينقض
البناء على التخيير في الاصلين المتعارضين لان الاصل ليس طريقا الى الواقع ومرآة له بل مرجعه الى الحكم التعبدي الثابت للشاك
من حيث كونه شاكا فينبغي ان يكون حالها كحال الامارات والواجبات التخييرية في الحكم بالتخيير قلت اولا لقائل ان
يقول بان الاصول ايضا معتبرة من حيث كونها طرقا الى الواقع بناء على علم الشارع بمطابقة الاصل المبني عليه العمل للواقع غالبا
كعلمه بغلبة مطابقة الظنون النوعية للواقع فما في هنا ما ذكرنا هناك من الدليل على التساقط وثانيا ان العبرة في
الحكم بالتخيير بعد البناء على خروج المتعارضين عن تحت الدليل مسقطا مطلقا في الاسباب الطرقية حسبما بيناه وشرحناه
باستقلال العقل او بتمام الاجماع على وجود مقتضي الامتثال في كل منهما بحيث لو تمكن المكلف منه لوجب في العقل انما يستقل
بذلك في الاسباب والاحكام الواقعية النفسية واما ما عداها من الاحكام الظاهرية العذرية فلا استقلال له لوجود المقتضي
عند التعارض وعدم قيام الاجماع ايضا على ذلك فاذا لم يحكم العقل بوجود المقتضي في كل منهما والمفروض عدم شمول الخطاب لهما

في نقل الاقوال في التعارض بعد الاحاطة بالاخبار

منا للتنافي والتعارض فالمرجع هو الاصل الماضي بعد الاعتبار سواء كان ذلك الحكم الظاهري من الطرفين او من الاصول اذا عرفت ما يقتضيه الاصل الاولي في التعارض **فاعلم** ان الوجوه والاقوال في المسئلة بملاحظة الاخبار الواردة في الباب في نمامنها في ثبوت الحكم المخالف للاصل وعدمه ستة اثنان منها للاصوليين احدهما التساقط كلية وهو الذي ينسب في المنية الى ما عدا الجماعتين والثاني التخيير وينسب فيها ايضا اليها خاصة لكن في المعالم انه لا يعلم خلاف فيه كما صرح به بعض وانه المشهور بين اهل الخلاف يظهر من بعض اشتهاره شهرة مطلقة واربعة منها للاخباريين ومن شرب من مشربهم احدها التوقف وتنسب في المفاتيح الى الاخباريين وثانيها التفصيل بين حوالة الناس فالتخيير وحوالة الناس فالتوقف وهذا منقول من الفاضل الاسترابادي وبه يقول صاحب الوسائل ايضا وثالثها التفصيل بين ما لا بد فيه من العمل فالتخيير وبين غيره فالتوقف وذهب اليه ابن جمهور الاحسائي في محكي الغوالي الثالثي والمصير رجع القول الرابع وهو التفصيل بين ما لو دار الامر بين المحظورين وغيره **واعلم** ان هذه الاقوال انما هي على القول بحجية الاخبار من باب الظن الخاص واما على القول باعتبارها من باب الظن المطلق فلا يبقى شئ منها حتى التخيير فان مقتضى القاعدة بعد عدم حجية شئ منها نظرا الى انتفاء صفة الظن بالتعارض الرجوع الى الاصل الجاري في المسئلة فما في الفوائد والفصول من القول بالتخيير بناء على الظن المطلق مما لا وجه له نعم بناء على مذاق صاحب الفوائد لعله من عدم وجوب الاحتياط عند العلم الاجمالي بالتكليف واعمال الاصل الى ان يلزم المخالفة القطعية يتجه القول بالتخيير لان المتعارضين يفيدان الظن بنفي الثالث فيجب العمل بهما والبناء عليه عملا بالظن المطلق ولكن الظن لا يزيد على العلم في مقتضاه فكما لا يجب الاحتياط مع العلم بل له التخيير في اخبار احدهما فكذا مع الظن وهذا مع كون كل منهما محالفا للاصل ولو كان احدهما موافقا له خاصة فالتخيير اوضح فينبغي المؤاخذة على الاخر حيث يقول بوجوب الاحتياط فكيف يقول بفضيلة دليل الانسداد التخيير حتى جعله مؤيدا لما استدل به عليه من الاخبار ومنشاء هذه الاقوال هو الجمع بين ما ورد في الباب من الاخبار المتعارضة بين آمرة بالتخيير وناهية عنه بايجاب التوقف ومفصلة بينهما فان تم الجمع باحد الوجوه المذكورة والا فلا مسرح للترجيح لان رواية كل من التخيير والتوقف فوق حد الاستفاضة بحيث لا يعتريها الريب ان كان كل واحد منها من الاحاد الطنية فرجح اخبار التخيير بالشهرة كما فعله غير واحد او رجح اخبار التوقف بمخالفة العامة وغيرها من المرجحات المنصبة كصحة الرواية او المضمون كموافقة الاحتياط كما فعله اخر لبس على ما ينبغي وكيف كان فقد قبل ان هذه الجموع لا شاهد لها سوى الجمع المشهور وهو حمل اخبار التوقف على زمان التمكن من الوصول الى الامام ع وحمل اخبار التخيير على زمان عدمه لشهادة بعض الاخبار عليه واورد عليه بان بعض الاخبار الآمرة بالتخيير غير قابل للحمل عليه كرواية حارث بن المغيرة عن الصادق ع اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فانها نص في التخيير مع الامكان من الوصول الى خدمة الامام ع وفيه ان التحديد الى لقاء القائم ليس كالتحديد الى لقاء الامام فان الاول كثير اخبار التخيير المطلقة من حيث امكان الوصول الى خدمة الامام وعدمه بخلاف الثاني فانه نص في صورة امكان الوصول نعم يرد عليه ولا انه ليس في الاخبار ما يشهد على الجمع المذكور وقضى ما قبل في بيانه ان بعض اخبار التوقف مقيد بغيبة لقاء الامام ع فيحمل عليه سائر المطلقات فتختص باخبار التخيير ويحمل على صورة عدم الامكان ويدفع **اولا** بان التحديد بلقاء الامام ع من صورة تمكن الوصول اليه وعدمها لان كلمة حتى ربما يدخل على الغاية الممكنة كما تدخل على الغاية الممتنعة كما في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط فهذه الاخبار المحدودة بلقاء الامام ع ايضا مطلقة من حيث امكان الوصول وعدمه كما ان اخبار التخيير ايضا مطلقة من هذه الجهة فيكون بينهما تباين فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورة معينة الى شاهد **وثانيا** ان العبرة في مثل المقام بالعموم والخصوص لا بالاطلاق والتقييد فعلى فرض تسليم اختصاص بعض اخبار التوقف بصورة امكان الوصول لا وجه ايضا لحمل الاخبار المطلقة الغير المقيدة بذلك عليه بل مقتضى القاعدة حينئذ الاخذ بالاخبار المطلقة بعد ان لم يكن للاخبار المقيدة مفهوم يوجب تقييد المطلقات بهذا والتحقيق ان هذا الجمع غير محتاج الى شاهد خارجي بل كل منهما بالنسبة الى الاخر من باب النص والظاهر لان اخبار التوقف صريحة او ظاهرة في صورة التمكن من العلم بالوصول الى حضرة الامام ع وظاهرة في صورة عدم التمكن منه واخبار التوقف بالعكس فاذا صيف ظاهر كل منهما الى نص الاخر يتجه هذا الجمع فعلى ما قررنا في قاعدة الجمع من وجوب الجمع بين النص والظاهر الاضافيين كالجمع بين النص والظاهر المطلقين مثل العام والخاص يتجه حمل اخبار التخيير على صورة عدم الامكان وحمل اخبار التوقف على صورة الامكان من غير معونة الشاهد الخارجي لكن ربما في بعض الاخبار كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع

فی وجوہ الجمع بین اخبار التخییر و اخبار التوقف

قال سئلتہ عن رجل اختلف علیہ رجلان من اھل دینہ فی امر کلاھما یرویہ احدھما یامرہ باخذہ والاخر ینھاہ کیف یصنع قال یخیرہ حتی یلقی من یخبرہ وھو فی سعۃ حتی یلقاہ عن الکافی وفی روایۃ اخری انہا اخذت من باب التسلیم وسعک لانہا صریحۃ فی التخییر مع التمکن من ملاقات من یخبرہ فکیف یجامع حمل اخبار التوقف علیہ وقد تقرر عن المشہور من الجمع المذکور وجوب العمل باخبار التخییر فی ھذہ الازمنۃ وھی ازمنۃ الغیبۃ والانقطاع عن العلم وھی غیر منافیۃ لذلک بل مؤکدۃ لہ وان کان مقتضاہ بطلان حمل اخبار التوقف علی صورۃ الانسداد وبعین حملھا علی محامل اخر کالتوقف فی الفتوی او الحکم الواضح او نحو ذلک **والحاصل** ان اخبار التوقف لا تصلح معارضۃ لاخبار التخییر مع انقطاع العلم وعدم التمکن من ملاقاۃ الامام علیہ السلام من وجھین احدھما ان دلالتھا علی ھذہ الصورۃ ضعیفۃ فی حال دلالۃ اخبار التخییر علیہ فیجب الاخذ بھا عملا بالقوی من الدلیلین وثانیھما انھا معارضۃ بالموثقۃ المتقدمۃ بینھما ھو العموم والخصوص المطلقین فیختص بھا وان ابیت عن ھذا التخصیص لما فیہ من اخراج الفرد الغیر المنفک وھو التوقف مع امکان تحصیل العلم بتین نضرۃ اخری بحملھا علی التوقف فی الفتوی ونحوہ وعلی التقدیرین یتعین العمل باخبار التخییر فی زمن انسداد باب العلم فتلخص مما ذکرنا ان مقتضی الجمع بین الاخبار ھو التخییر عند الانسداد واما الجمع الثانی فقد انزلہ شاھد لہ وقد تقرر شاھد المقبولۃ الواردۃ فی الدین والمیراث **واجاب عنہ** فی الفوائد بان العبرۃ بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والظاھر ارادۃ العموم مما فی ذیلھا من تعلیل التوقف حتی تلقی الامام علیہ السلام بان الوقوف عند الشبھات خیر من الاقتحام فی الھلکات وبہ تقرر ان ھذا الذیل من مطلقات اخبار التوقف الواردۃ فی مطلق الشبھۃ سواء کانت من غائلۃ القصور او من غیرہ وھی مطروحۃ او صالحۃ باجماع الاصولیین القائلین بالبراءۃ فی الشبھات البدویۃ فلا تصلح حجۃ للقول بالتوقف فی خصوص المتعارضین الذی ھو محط الانظار ومحل الافکار وان اراد بالعموم غیرہ کقولہ انظروا الی رجل منا الخ فقد تقرر ظاھرہ الرجوع الیہ فی المسئلۃ المسئول عنھا اعنی الاختلاف فی الدین والمیراث ولو سلمنا عدم ظھورہ فی ذلک فلا اقل من عدم الظھور فی العموم ایضا فابن العام الذی یؤخذ بہ ولا ینظر الی خصوص المحل والانصاف ان مقتضی القاعدۃ تخصیص اخبار التخییر بھا کما انہا قد تخصص الجمع المشھور بالمعنی الذی فسرناہ اعنی البناء علی التخییر فی حال الانسداد مع قطع النظر عن حال الانفتاح لعدم شمول غرض الاصولی لہ بعد عدم کونہ معتبدا بہ علما وعملا فالملازم الاخذ بمقتضاھا ایضا فیجمع بین الجمعین اعنی الجمع الاول وھو حمل اخبار التخییر علی زمان الانسداد والجمع الثانی فی اختصاصھا بخصوص حقوق اللہ سبحانہ فالمحصل ھو التخییر حال الانسداد فی خصوص حق اللہ تعالی لا مطلقا ودعوی الاجماع المرکب وعدم القول بالفصل بین حق اللہ وحق الناس کما تری نعم لا شبھۃ فی عدم الفصل بین الدین والمیراث وبین غیرھما من حقوق الناس فلا یرد علی المقبولۃ انھا غیر عامۃ المطلق الحقوق فافھم واما الجمع الثالث فقد ایضا انہ لا شاھد لہ ولیس کما روی من الاحتجاج من سماعۃ بن مھران عن الصادق علیہ السلام

قلت یرد علینا حدیثان واحد یامرنا بالاخذ بہ والاخر ینھانا قال لا تعمل بواحد منھما حتی تاتی صاحبک فتسئل عنہ قال قلت لا بد ان نعمل باحدھما قال خذ بما خالف العامۃ فانہ حال عدم الضرورۃ امرنا التوقف ولم یرخص العمل بالترجیح فکیف عن التخییر الذی ھو دون الترجیح ودعوی عدم الملازمۃ بینہ وبین الترجیح واھیۃ نعم لا ملازمۃ بین الرخصۃ فی الترجیح مع الاضطرار الی العمل وبین التخییر الا انہ غیر محتاج الیہ او مع الاضطرار بحکم العقل بالتخییر واما عدم الترجیح وعدم التخییر فلا شبھۃ فی الملازمۃ بینھما اذ لا معنی للنھی عن الترجیح وایجاب التوقف والمرخص فی التخییر کما لا یخفی فاذا ثبت عدم التخییر مع عدم الضرورۃ لزم تخصیص اخبار التخییر وقصرھا علی مورد الضرورۃ وھذا الجمع اسد الابناء فی محصل الجمعین الاولین فیجمع بین الجموع الثلثۃ فیخصص اخبار التخییر بموارد الضرورۃ فی خصوص حق اللہ حال الانسداد لکن سند ھذہ الروایۃ غیر واضح وکاجابر لھا ودلالتھا ایضا غیر نقیۃ عن الاجمال لان النھی من العمل باحدھما لا معنی لہ لعدم دوران الامر بین المحظورین وعدم العمل فیہ غیر معقول فلا بد من ارجاع النھی الی امر معقول کالفتوی والترجیح وان کان مخالفا للظاھر فیکون اجنبیا عما نحن فیہ من التوقف فی مقام العمل ھذا مع ان اللازم بین عدم الترجیح وعدم التخییر لیس بذلک الوضوح اذ لا مانع عقلا من ان یکون العمل بالترجیح مع عدم الضرورۃ ممنوعا والتخییر جائزا الا ان دین اللہ لا یصاب بالعقول واما الجمع الرابع الذی ذھب الیہ صاحب الوسائل فاستند فیہ الی روایۃ العیون عن الرضا علیہ السلام انہ قال فی حدیث طویل فما ورد علیکم من حدیثین مختلفین فاعرضوھما علی کتاب اللہ فما کان فی کتاب اللہ موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب وما لم یکن فی کتاب اللہ فاعرضوھا علی سنن رسول اللہ فما کان فی السنۃ موجودا منھیا عنہ نھی حرام او مامورا بہ عن رسول اللہ امر الزام فاتبعوا ما وافق نھی النبی وامرہ وما کان فی السنۃ نھی اعافۃ او کراھۃ ثم

وسعك ج ك

كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافا رسول الله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا والوقوف بأيهما شئت وسعك
الاخبار من باب التسليم والانقياد والرد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم يجدوه في شئ من هذه الوجوه فردوه الينا
علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا وفيه
انه لا دلالة له على ما نحن بصدده بل هو من اخبار الترجيح بالكتاب والسنة وانما مع عدم الترجيح وجب التوقف في القول لا في العمل
فان كان فيه دلالة على شئ فهو من عموم اخبار التوقف في تعارض الاخبار وابن هذا من التخيير في المستحبات والتوقف في الواجبات
والحاصل انها انما تدل ولا على التوقف في القول لا في العمل وثانيا انها من الاخبار المطلقة لا المفصلة واما الاخذ من باب
التسليم فيما لو تعارض الكراهة والرخصة كما تدل عليه فهو من فروع الجمع لا من فروع التخيير ويحصل هذه الرواية على ما يظهر
من تأمل في جميع فقراتها التي لم يستقل جلها بطولها انه قد يجمع بين نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وبين ما ورد من اهل البيت عليهم السلام من خلاف فيه
بان كان النهي في كراهة وتنزيه لا هي تحريم والزام وقد يطرح فيما خالفها من اخبار اهل البيت عليهم السلام كما اذا كان هي الزام او امر الزام وبيان
هذا ذلك وانه لا بد للفقيه من التأمل وعدم البدار الى طرح ما خالف المشهور حتى يعرف حال النهي المروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه هي عافا او
نهي عزيمة وهذا المعنى لا مساس له بما نحن فيه اصلا هذا ويمكن ان يقال ان غرض الامام عليه السلام تعليم الناظرين قاعدة الاستنباط
ببيان صغرى نظرية وهي ان نواهي الرسول صلى الله عليه وآله ليس كلها هي عن رسول الله هي الزام وكذا الامر فاذا كان
كذلك فليس لاحد طرح ما جاء منا بخلافه بل عليه العمل به وان يجعل ذلك دليلا على ان المراد بالنسبة المتعارضة الاعانة والكراهة
فيعمل باخبار اهل البيت مطلقا الى ان يعلم ان المعارض من الالزامات لا من التنزيهيات وكيف كان فلا دلالة لها على ان حكم
الاخبار المتعارضة في المستحبات والمكروهات التخيير وفي غيرها التوقف وقد يجمع ايضا بين اخبار التخيير واخبار التوقف بحمل الثاني
على التوقف في الترجيح اي الفتوى باحدهما المعين كما عن القزالي وهو ايضا حسن لان اخبار التخيير بحمل في التخيير في العمل واما اخبار
التوقف فهي محتملة للامرين ولو سلم ظهورها في العمل ايضا فلا يكون مكافئا لاخبار التخيير فيجب العمل بها نقدما للنص او الاظهر
على الظاهر لكنه لا يثبت التوقف العملي مع امكان العلم وكاضرب فيما اذا المقصود الاهم بيان وظيفة الفقيه في الاخبار المتعارضة
في زمن الغيبة وهذا مما اتفق عليه وجوه الجمع المشهورة في المقام كما ان ما عن المجلسي قده من حمل اخبار التوقف على الاستحباب
ايضا غير صالح لذلك اذ بعد حملها على الاستحباب يبقى اخبار التخيير سليمة عن المعارض ويدل عليه ما هو المحقق من حمل النهي
على الكراهة في مقابل الرخصة لان مفاد اوامر التوقف هو النهي عن العمل باحدهما معينا او مخيرا ومفاد اخبار التخيير هو الرخصة
ومن القواعد المقررة العمل بالرخصة وحمل النهي على التنزيه والكراهة جمعا بينهما الا ان الاستحباب في حجية الشئ مما لا معنى له
فلا يصح القول بان الخبر والبينة حجة لكن يستحب ترك العمل بهما بل لا يعقل كما هو ظاهر وهكذا التخيير ايضا الى حجية احد الخبرين
في مقام الاستنباط والاجتهاد فكيف بعرضه استحباب الترك فافهم **شبهات** فيها محققات **الاول** ان التخيير بعد ما
عرفت انه مخالف للاصل مقتصر فيه على محل النص والمتعدي عنه الى غيره مما لا وجه له وفهم المناط ايضا كما ترى ومورد النص
خصوص الاخبار الظنية المتعارضة في الاحكام الكلية فلا يتعدى الى الامارتين المتعارضتين ولا السنتين المتوازنتين في الاحكام
ولا الى تعارضهما في موضوعات الاحكام الصرفة كالقبلة والهلال ونحوها والظنية الراجعة الى فهم مدالیل الكتاب والسنة
كل ذلك للاصل وعدم الدليل وبطلان القياس وعدم تنقيح المناط على وجه يصلح حجة ومعتمدا في نا سبب اصالة التخيير مطلقا
وفاقا لصاحب المفاتيح وشيخنا العلامة رفع الله مقامه وخلافا لصاحب الوافية والقوانين والفصول وغيرهم بل لا يبعد
مصير اكثر المتأخرين اليه ونقل ايضا عن الشهيد الثاني قدس سره فقها واصولا نعم في تعارض قول العدلين في نقل فتوى المجتهد
وجهان من خروجه عن مورد الاخبار ومن كون المحكي فتوى حي العامي بمنزلة قول الامام المنقول الى المجتهد ويؤيد الثاني عموم
ادلة نيابة الفقيه عن الامام عليه السلام في تبليغ الاحكام فان مقتضى النيابة المطلقة العامة تنزيل احكام قول الامام عليه السلام قول الفقيه
ومن جملة ذلك التخيير فيما لو تعارض اخبار المخبرين عنه وهل يتعدى الى الموضوعات الصرفة التي يتوقف عليها الاستنباط
كاحوال رجال المخبرين عن الاحكام فيه اشكال من اهتمام الشارع بالاحكام في الاكتفاء بالعدل الواحد ولا يجرون عليها حكم
الشهادة من حيث اعتبار التعدد من اختصاص اخبار التخيير بغيره وعدم وضوح المناط على وجه يطمئن به والموضوعات
المستنبطة الاحرى بها التوقف معرفة الاحكام عليها فان قلنا بالتخيير فهي التعدي الى اقوال اللغويين المتعارضة على القول
بحجيتها بالاجماع لا بالاقتضاء اشكال ذا بد اذا لم يكن واجد الشرائط خبر الواحد لان التعدي اليها خروج عن مورد الاخبار

في بعض نسخ مقصوده على محل النص

المحقق بها ج ك

من وجهين حاكيا ومحكيا **واعلم** ان هذا ما شاع متابعة الباحثين في حكم تعارض المفهومين والا فمقتضى القاعدة فيها بعد فتح باب الاشتراك في اللغة هو الجمع والالتزام بالاشتراك لانه لا تعارض بين الاثبات بن وهو واضح ولا بين النفي والاثبات اذ لا حكم في الشهادة في مقابل الاثبات فمقتضى القاعدة اذا قال احدهم ان معنى اللفظ كذا البتة وقال الاخر ليس كذلك نصدق كل منهما في الاثبات دون النفي المعارض باثبات الاخر وبذلك يثبت الاشتراك فاجراء حكم التعارض على اختلافهما قوال اهل اللغة مبني على العلم الاجمالي من الخارج لا من النفي والاثبات بكون اللفظ مخترعا للمعنى والا فلا تعارض وان للمستدل اثبات ذلك مع وقوع الاشتراك كثيرا وان كان غيره اغلب فان الغلبة لا تفيد سوى الظن الغير المغني عن الحق شيئا **الثاني** قال في القلائد وغيره ان المفتي مخيرا حد المخبرين في عمل نفسه وكذا القاضي فالتخيير حكم له في المقامين فلا اشكال فيه خصوصا في الثاني اذ القاضي لو قال المتخاصمين انتما مخيران في ذلك بعث الخصومة مجالها وفي هذا استدلال بباب القضاء في الشبهات الحكمية مع قيام الاجماع ظاهرا على شرعية القضاء فيها وانما الكلام في مبانيه هو نفس الفتوى على خلاف مبانيه في الشبهات الموضوعية كما لا يخفى واما انه يفتي المقلد بالتخيير فغير الاشكال لان الامر بالعمل بخبر الواحد والعمل بالفتوى المدلل بين المختص بالمجتهد لانه المستنبط للاحكام وكما معنى الثبوت ما يتعلق بالاستنباط من الاحكام الشرعية للعامي الغير القادر على الاستنباط ولذا لو خالف اجتهاد المقلد اجتهاد المجتهد في بعض ما يتوقف عليه الاستنباط كبعض الموضوعات المستنبطة او مرجح احد الخبرين سندا او شهرة او نحوهما مما يتساوى في معرفته المجتهد والمقلد فزعم ان معنى لفظ الغناء مثلا غير الذي افتى به المفتي او ان راوي الخبر الاخر اعدل من الذي اختاره المفتي وزعم ان رواته اعدل ونحو ذلك مما يتساوى فيه المجتهد والمقلد من الموضوعات اللغوية او الصرفية التي لها دخل في استنباط الحكم الشرعي لم يعبأ باجتهاده بل المعتبر اجتهاد المجتهد ان كان هو والمقلد في معرفة ذلك الموضوع سواء وليس هذا الا اختصاص الاحكام المتعلقة بالطرق المجعولة للاستنباط الاحكام بالمجتهد سواء كان الحكم تخييرا بين الخبرين او ترجيح احدهما او تبعيضا وجعلا الاصل الحجية فالحكم جميعا على نسق واحد احكام مختصة بطائفة خاصة من المكلفين وهم الناظرون في ادلة الاحكام القادرون على استنباطها مقام الامام عليه السلام في تبليغ الاحكام كاختصاص احكام المسافر بالمسافر واحكام الحاضر بالحاضر وتخيير المجتهد احد الخبرين بمعنى حكم المسئلة عليه ثم يشاركه المقلد في ذلك الحكم والا فقبل الاختبار لم يتشخص بعد حكم الواقعة المتعارضة فيها الخبران حتى يفتي به ويندفع بان الاحكام المقررة لاستنباط الاحكام الواقعية الاولية ايضا احكام الله تعالى يتساوى فيها الحاضر والبادي وعباد الله في كل واحد منها اختصاص لها بطائفة دون طائفة كاحكام المسافر والحاضر فمن عرفها وقدر عليها او تمكن من العمل بها ومن عجز عن معرفتها وجب عليه الرجوع الى من علمها وتمكن فلا وجه لاختصاص الخطابات المتعلقة بالطرق ببعض دون بعض والا فلنطرق البحث الى الاحكام الواقعية الاولية ايضا فانها ايضا لا يتعلق بالجاهل القاصر عن معرفتها فكما ان العامي مكلف بالصلوة كالمجتهد فكذا غيره في ذلك من سائر الاحكام الظاهرية المجعولة للشاك والجاهل بالاحكام اصلا كان او طريقا فانها كالاحكام الواقعية متعلقة بالجميع لكنها لا تنجز الا بعد امكان العلم او امكان الرجوع الى العالم ففي اصل تعلق الاحكام لا تفاوت بين الناس وكذا لا تفاوت بينهم في عدم تنجزها مع العجز عن الوصول اليها وكذا في تنجزها مع امكان العلم بلا واسطة كالمجتهد او مع الواسطة كالمقلد فالازم حتى على المجتهد بيان حكم الواقعة للمقلد ومن الواضح ان حكمها هو التخيير فكيف يفتي بالمعين الذي ليس هو حكم الله لا في حقه ولا في حق مقلده فبهذا انفتح الحال واندفع الاشكال ولم يبق للتامل فيه مجال كما انفتح ايضا وجه عدم العبرة باجتهاد المقلد حيث يخالف اجتهاد المجتهد في معرفة الموضوعات التي هم فيها سواء لان الجاهل حيث كان مامورا في معرفة الاحكام بالرجوع الى العالم كان نظره في معنى لفظ الغناء او في عدالة الراوي ساقطا عن الاعتبار فعليه التقليد في حكم المسئلة ساقطا عن نظره مطلقا في بعض المقدمات نعم لو حصل له العلم بخطاء المفتي في بعض المقدمات اشكل الرجوع اليه في تلك المسئلة بل عليه تقليد غيره لان القاطع لا يجوز له ان يتعبد بخلاف قطعه وقد ان التعبد بخلاف المقطوع به وان كان محالا الا ان ذلك انما هو عند القطع باصل الحكم واما مع الشك فيه فلا مانع من تعبده به ولو مع القطع ببعض مقدماته **والحاصل** ان الفرق بين القطع ببعض الحكم وبين القطع ببعض المقدمات فان الاول الذي هو محل التعبد به واما الثاني فلا مانع منه عقلا لو ساعد الدليل فالاولى ان يستدل على عدم جواز تقليد حي بعدم مساعدة الدليل عليه فان الفتوى ليست بافتوى نفوذا وقولا من القضاء وقد تقرر في محله ان مع القطع بفساد مستنده يجوز نقضه ولو لم يقطع ببعض اصله فالتحقيق ان مخالفة نظر المقلد والمجتهد في الفتوى ان كانت على وجه الظن فظنه ليس بشئ بل عليه اتباع نظر المجتهد وان كانت على وجه القطع كان عليه تقليد

غيره فالذي يترتب على قطعه بعض مقدمات الاستنباط هو مجرد عدم جواز تقليد ذلك المستنبط دون العمل بقطعه فانه لا عمل له مطلقا الا مع القطع باصل الحكم الشرعي فانه يخرج من محل التقليد ومثل ذلك صرحوا في نقض الحكم حيث قالوا ان مع القطع بخلاف ما حكم به القاضي يعمل بمقتضى قطعه ومع الظن يعمل بمقتضى الحكم لا بمقتضى الظن وكذا مع القطع بعض مستند القضاء فانه ايضا لا يعمل به بل يعمل بتكليف نفسه واما مع الظن فيعمل بمقتضى الحكم والامر في المقام ايضا تظير ما ذكروه في نقض الحكم مع القطع بعض مستند الفتوى او فساد مستنده لا يجوز له تقليد في ذلك المعنى بل يعمل بمقتضى قطعه في الاول ويقلد غيره في الثاني واما مع الظن فلا عبرة به مطلقا ولا يترتب عليه شيء على خلاف صرف الموضوعات التي لا يتفرع عليها معرفة الحكم الشرعي كالصلاة والوقت والهلال وغيرها فان المتبع فيها نظره خالف نظر المجتهد او وافق حتى مع الظن في مظان اعتباره كالوقت والقبلة عند تعذر العلم **الثالث** ما في التهذيب ايضا انه لو اختار القاضي احد الخبرين في واقعة جاز له العدول الى الاخر في واقعة اخرى وواقعة صاحب الفوائد وغيره بل نسب الى المحققين واستدل عليه في محكي النهاية بانه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كالوتر اجتهاده الا ان يدل عليه دليل شرعي خارجي على عدم جواز كما روي انه قال النبي صلى الله عليه وآله لابي بكر لا تقضين في الشيء الواحد بحكمين مختلفين **قلت** ولعل ذلك لعدم الدليل عليه كان دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة في ابتداء الامر فلا اطلاق لها بالنسبة الى حال التخيير بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى المجتهد الى مثله نعم لو كان التخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال تعين ما التزم قائم بخلاف التخيير الواقعي هذا ما في رسالة الاستاد اعلى الله مقامه نقلناه بعين عبارته لا تسبب الذي هو جبر بالذي هو اداني ثم امر بالتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان موضوعات الاحكام انيتها سواء كان الحكم فيها مثل الخمر حراما وظاهرا مثل كل شيء طاهر والخبر حجة فتعارض الخبرين موضوع وبسبب التخيير الظاهري الذي جعله الشارع وان كان التخيير بالقياس الى مفاده ومدلوله طريقيا ذا الطريقية والسببية انما يلاحظان بالقياس الى مدلول الخبر الذي هو طريق البه لا بالقياس الى ما هو موضوع له حتى لو نظرناه فيما جعلناه وسطا خلافا لما هو ظاهر البعض يشكل الحكم بالاستمرار لوجود المقتضي السابق وهي الاخبار المعتبرة حسبما عرفته في التخيير الواقعي واشارة الى ان العبرة في المقام بما في كل مقام من مقامات التخيير باطلاق دليله وعدمه حتى لو كان التخيير واقعيا شرعيا كما في خصال الكفارة ثم ان استمرار التخيير مدار اطلاق دليله فلو كان في دليله قصور من هذه الجهة لم نحكم بالاستمرار وهو في الواقعي ايضا بل يرجع الى مقتضى الاصول المعتبرة فالعبرة في المقام باطلاق اخبار التخيير وعدمه لا بكونه ظاهريا او واقعيا نعم انما يمكن ان يدعى الاطلاق وفاقا للكل او الجل في المقام وفي غيره من موارد التخيير الظاهري كالعمل بالروايات في المضطربين حيث صرحوا بانها تخيره في العمل بها على وجه الاستمرار وانه لا يتعين عليها ما اختاره في الدور الاول الى اخر الادوار بان التخيير في الحكم الواقعي لازم غير منفك وانه موجود في جميع الادوار واما الحكم الظاهري فليس محلا للتخيير اصلا فلم يبق سوى دعوى عدم خلية عدم الاخذ واحتمال اختصاصه بمن لم يأخذ شيئا وهو كما ترى لا يلتفت اليه نعم لو كان التخيير مرتفعا بالاخبار لكان منع الاطلاق متجها اما مع بقائه مطلقا وعدم اختلاف الحال في الابتداء والانتهاء من حيث الجهل بالحكم الواقعي فلا وقع لمنع الاطلاق ذكرا ما بين هذا الاحتمال وسابر الاحتمالات وكما بين هذه الاطلاقات وسابر الاطلاقات فالاظهر الاشهر وفاقا للاكثر هو الاستمرار ولا يرد انه يلزم فيه المخالفة القطعية العملية اذ لا غائلة فيه مع تعدد الواقعة كما في المقام نعم في واقعة واحدة لزوم المخالفة القطعية يوجب سقوط الاصول والامارات كما تحقق في محله وقد يستدل على عدم الاستمراري باستصحاب بقاء الحكم المختار وبانه لو جاز العدول لزم جواز ترك الواجب الى البدل بخلاف التخيير الواقعي كالتخيير بين الخصال فانه عدول عما وجب عليه اولا الى بدله وهذان الوجهان استدل بهما في المفاتيح بعد ان فصل في المقام بين التخيير في نعمان الحاجة فالبدوي وغيره فالاستمراري لكنه فرع الكلام فيما لو دار الامر بين الواجب والحرام وليس شيء لانه ان اراد بالاستصحاب استصحاب الحكم الشرعي اي صرف الوجوب والحرمة فهو معارض باستصحاب التخيير الحاكم عليه وان اراد به استصحاب الحكم الاصولي اعني بعين ما اختاره اولا فهو غير جار في المقام لان الكلام في انه باخبار احد الخبرين هل يتعين عليه ذلك المختار ام لا فابن البقين

في واقعة ... في واقعة اخرى الى الاخر

في بيان معنى التخيير الاخذ في العمل والتخيير في الحكم

السابق حتى يستصحب وربما اجيب بان استصحاب الحكم الاصولي وهو التخيير بين الدليلين حاكم على استصحاب الحكم الفرعي في المسئلة الفرعية وفيه ما عرفت من ان المرتفع بالدليل في السابق شيء واجب معنا حتى يستصحب انما الكلام في تعين ما اختاره في اول الامر دعوى وجوب السورة مثلا بعد اختيار دليل الوجوب المعارض بدليل الاستصحاب سابقا فيستصحب كلام ظاهري لا محصل فيه لانه ان اراد بوجوبها سابقا عدم جواز تركها بعد اختيار دليل الوجوب قبل العمل او بعده فهو اول الكلام بل واضح الفساد لانها قبل العمل كانت جايزة الترك او معنى اختيار دليل الوجوب هو العمل على طبقه لا الاعتقاد بمضمونه لانه غير معقول والبناء على العمل ولو لم ينفع العمل فيما بعد كما هو واضح مع انا نقل الكلام اليهما والقول ان وجوب الاعتقاد بمضمونه والبناء على العمل برايه بعد جواز ترك الاعتقاد او ترك البناء سابقا فهو اول الكلام بل مقطوع العدم قبل الاعتقاد وقبل البناء وبعدهما وان اريد بالوجوب السابق قبل العمل وبعده شيء اخر غير جواز الترك فمع انا لا نعقله لاستصحاب بقائه لا يمنع عن جواز الترك الذي هو مضمون الاستمرار والتخيير والحاصل انه لم يثبت عدم جواز ترك السورة في شيء من الازمنة السابقة حتى يستصحب وكل شيء نفرضه غير نافع لاستصحابه في بطلان الاستمرار ونعم استصحاب الحكم الفرعي في مسائل التقليد يمنع عن العدول وشتان ما بينهما ولا بد من عليك الفرق بين المقامين فتدبر **ومنه** يظهر النظر في الدليل الثاني ايضا الان وجوب المختار على وجه التعيين اول الكلام مع ان ما ذكره من انه ترك للواجب بلا بدل كما في التخيير الواقعي واضح الضعف كان مقتضى اطلاق دليله التخيير بثبوت التخيير بينهما واقعا وان كان موضوعه ومحل تعارض الخبرين فيكون كل منهما بدلا عن الاخر كما في الخصال واما الفرق بين التخيير في زمان الحاجة وغيره فلعل نظره الى ان اخذ احد الخبرين وبناء العمل عليه مجردا ليس اختيارا لاحدهما حتى يتكلم في استمراره انما المعتبر فيه هو العمل كما في التقليد فلا يكفي مجرد الاخذ والبناء ولذا يجوز العدول في التقليد ما لم يعمل وهو لا يخلو عن وجه لكن مقتضاه جعل المدار على العمل لا على زمانه وهو سهل واستدل ايضا بانه لو جاز العدول لم يبق للتخيير فايدة **قلت** وهو جيد لما ينتهي علينا في صدر الباب حيث وجهنا كلام المانعين من جواز تعادل الامارتين لكنه انما يتم فيما فرضه من المحال واما في غيره كما في ظاهر المعاملات او في تعيين الواجب كالقصر والاتمام فلا كما هو ظاهر **الرابع** قال في المفاتيح هل معنى التخيير الاخذ باحد الخبرين والعمل بجميع مقتضياته ولو لزم كما لو لم يعارضه خبر اخر او التخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة تظهر فيما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية فعند المعارض انتهى **قلت** لا اختصاص لظهور الثمرة لما اذا كان لاحدهما دلالة التزامية بل لو ثبت لهما ولو كان لكل منهما دلالة التزامية واما البحث في صحتها لانه لا يخلو عن اجمال مع تمثيله بمثال يتضح بحقيقة الحال والتحقيق على وجه الاجمال ان يقال ان اللازم الملحوظ في المقام اما لازم للخبر او لازم للخبر وعلى التقديرين فهو اما شرعي او غير شرعي ويترتب عليه حكم شرعي اما لا يترتب عليه حكم شرعي فلا يعقل ثبوته بخبر الواحد ولا اشكال في ثبوت لازم الحكم الشرعي على التقديرين فان كان شرعيا ولو كان غير شرعي فيثبت على التقدير الاول دون الثاني واما لوازم الخبر فلا فرق بين كونها شرعية او غير شرعية بقضاء لحكم الملازمة فيترتب جميعا ايضا على التقدير الاول دون الثاني لان التخيير بناء عليه متعلق بالمسئلة الفرعية دون الاصولية نوضحه ان التخيير على الاول معناه حجية احد الخبرين وعلى الثاني جعل حكم شرعي مسئلة فرعية وهو يجامع شتى فطنها راسا ومن لوازم الخبر الغير الشرعي وقوع المعارضة بينه وبين غيره ومن لوازم الشرعية الحجية وما يتفرع عليها وعليك بالتامل لعلك تجد بعض الثمرات من تحكيم اصل او تخصيص عموم او معارضة دليل وذلك من وجوه الفرق بين الاصل والدليل وان عجزت عن ذلك كله فلا يهونك الثمرة التي ذكرها وشبهها فتدبر جيدا **الخامس** محل التخيير هل هو الاخذ بالبناء على العمل ونفس العمل وهذا نظير البحث في التقليد من انه هل يحصل بمجرد البناء او لا بد من العمل وتظهر الثمرة في العدول اذا اخذ رسالة المفيد ولم يعمل بها بعد فعلى الاول لا يجوز وعلى الثاني يجوز لانه ليس بعامل وهنا ايضا الامر كذلك على القول بعدم جواز العدول الاقوى هو الثاني ولا يقدح في قوله باتهما اخذتا من باب التسليم وسهل لان المراد به هو الاخذ العملي دون الغرضي اذ ليس هذا من الاعتقادات فما توهم من ان الذي يعض الاخبار على الاول ليس في محله **ايقاظ** هذا البحث الطويل اي بحث التخيير ليس بمجدي بل قليل او بطال اذ عادتها لانا لم نجد موضعا حكموا فيه بالتخيير لتعارض الخبرين بل ان قالوا قالوا بالتخيير الواقعي كما في ذكر سجود السهو وبعض فروعات البئر وغير ذلك من الموارد والتخيير المستند الى الاخبار المختلفة انما هو مجعول بينهما بالتخيير الواقعي دون الظاهري الذي هو بعد تعذر الجمع وليس ببعيد لان الثاني بين وجوب هذا ووجوب الاخر فعدة الحكم والتكليف انما هو بالاطلاق والتقييد بناء على ما هو الحق من استفادة عينية

الوجوب مقابل التخيري من اطلاق الامر والطلب لان من ان مدلوله فالملازم هو الجمع بينهما بالتخيير الواقعي لكن هذا في غير الواجبات الاباحتي بل لابد فيه من المعارض ولكن لبس بالي ما حكموا فيه بالتخيير الظاهري لمعارض الاخبار

المقصد الثالث في الترجيح

وهو لغة كما عن المصدري جعل الشيء راجحا واصطلاحا اقتران احد المتعارضين بما يقوى به على صاحبه هذا هو المشهور بينهم على اختلاف عباراتهم في تعريفه وعرفه في الرسالة بتقديم امارة على اخرى في الحمل بمؤدّيها وانما لم يوصف الاخرى بالمعارض عنادا على دلالة التقديم عليه وورد عليه المحقق القمي قدّه بعدم مناسبة بالمعنى الاصطلاحي وان كان هو انسب بما يفسر به باب التفعيل ومعنى ما ذكره ما عن المصنف حيث قال ما حاصله ان الترجيح لا يكون الا بسبب والا كان تحكما وذلك السبب سمي بالمرجح في مصطلحهم قال ولذا عرف المانع بانه اقتران امارة بما يوجب تقديمها على معارضها

قلت وهذا نظير تفسير القياس بما واه الفرع والاصل مع ان معناه المصطلح غيره ومع ذلك فسر بغيره بما اقتران الامارة كما فعله المانع والشارح والاسدي وغيرهم من الاصوليين غير ملائم لما قال لان سبب الاقتران غير الاقتران وعلاقة السببية انما هي بين التقديم وسببه لا بينه وبين الاقتران الفاقد لتلك العلاقة **والحاصل** ان معناه المصدري ما عن الزبدة فان ثبت النقل هنا اصطلاحا الى سببه كما في القياس كان اللازم تفسيره بما يوجب تقديم احدى الامارتين على الاخرى لا تفسيره بالاقتران الامارة بما يوجب التقديم والا فاللازم تفسيره بما في الزبدة حسبما يقتضيه مصدر التفعيل وان كان قد يورد عليه ايضا بان معناه المصدري ما فسره العضدي اي جعل الشيء راجحا لا تقديم احدى الامارتين على الاخرى فالاصح على تقدير ثبوت الاصطلاح تفسيره بسبب الترجيح اي ما يكون سببا لتقديم احدى الامارتين وعلى تقدير عدمه تفسيره بجعل الشيء راجحا فيتفق كل من تعريف الاكثر والزبدة وعضدي وحرازة وفي هذا المقصد مقامات لابد من الخوض فيها وتمهيد لابد من تاسيس الاصل اولا في العمل بالمرجح **فنقول** الكلام فيه يقع تارة في مقابل التخيير واخرى في مقابل التوقف واخرى في مقابل التساقط

واشكل ان نفيه الاصل عدم العمل بالمرجح على الاول اذ المفروض كون حكم الدليلين التساقط وعدم حجيتهما اما مطلقا او المستمر بالتساقط الكلي او في خصوص محل التعارض بعد حجيتهما في غير الثالث ومجرد مزية احدهما على الاخر وكونه اقرب منه الى الواقع لا يصلح دليلا على الخروج عن مقتضى اصالة عدم الحجية فلابد بناء على التوقف والتساقط من اقامة الدليل على حجية ذي المزية من الامارتين اذ لا فرق بين المقام وبين الشك في حجية اصل الامارة بل هو هو بعينه واما على الثاني فيه تفصيل على حسب اقسام التخيير فانه اما عقلي او شرعي وعلى التقديرين اما ظاهري او واقعي فهو على اربعة اقسام التخيير العقلي الواقعي والعقلي الظاهري والشرعي الواقعي والشرعي الظاهري والاول هو باب تزاحم الواجبات او المستحبات او الحرام او المكروهات والاصل فيه عدم الترجيح ايضا الا اذا كان احد المتزاحمين اهم من الاخر اي كون المطلوبية فيه اكد واشد وهو يحتاج الى الدليل ولا يكفي الظن فضلا عن الاحتمال اذ المفروض وجود المقتضي للاشتغال في كل منهما والا لم يكونا من المتعارضين بل من المتعارضين واحتمال كون احدهما اهم بمعنى وجوب تقديمه مدفوع بالاصل **فان قلت** العقل لا يحكم بالتخيير الا بعد احراز التساوي والشك في الاهمية شك في التساوي فكيف يحكم بالتخيير بينهما **قلت** حكم العقل بالتخيير بينهما لعدم احراز مقتضي الوجود في كل منهما ولا يتوقف على احراز التساوي كما ان احتمال عدم التساوي احتمال المانع عن وجوب احدهما واصالة البراءة واصالة عدم المانع تنافيان باثبات وجوب غير محتمل الاهمية ولا يتوقف وجوبه على احراز تساويه مع الاخر بل متى لم يثبت الترجيح للاخر عليه كان وجوب الاشتغال ثابتا بالنسبة اليه للاخر المحتمل الاهمية ولازم وجوب كل منهما في حد ذاته استقلالا العقل بالتخيير بينهما **فان قلت** على احتمال اهمية احدهما يكون وجوب الاخر مشكوكا والا لم يكن الاهم محتملا فيؤول الامر الى القطع بوجوب احدهما المعين والشك في وجوب الاخر فيدفع بالاصل **قلت** احتمال اهمية احدهما لا يجعل وجوب الاخر في نفسه مشكوكا اذ المفروض احراز مقتضي الوجوب في كل منهما على سبيل القطع واليقين والاخر خارج المقام عن باب التزاحم بل يرجع الى الشك في وجوب ترجيح الاخر عليه وان شئت قلت ان الشك في الترجيح هنا شك في التكليف لا شك في المكلف به حتى يراعى فيه الاحتياط حتى لو قلنا في دوران الامر بين التخيير والتعيين بالاحتياط لم نقل به هنا لكونه من الشك في التكليف فلو وقع التزاحم بين انقاذ غريقين لم يجز ترجيح احدهما باحتمال الاهمية لعلم او ثوق او صلاح لان وجوب انقاذ اصل الغريق القادر عليهما معلوم ومقتضاه وجوب انقاذ كل منهما تخييرا بحكم العقل ولا يرفع عنه الا بعد ثبوت وجوب انقاذ احدهما عينا حتى يكون وجوب العيني الثابت بالدليل مانعا عن انقاذ الاخر ولما لم يثبت كان

وجوب العمل بالمشترك القاضي بالتخيير بانه باطل والظاهر ان هذا مما لا ينكره البصير بالقواعد الا ان في ظاهر الرسالة ما يدل على عدم حكم العقل بالتخيير باحتمال الاهمية وهو كما نرى ولعله صدر احتمالا او تنزلا كما يقتضيه المقام لا قولا واختيارا

الثاني التخيير العقلي ومحله ما لو علم بالتكليف وشك في المكلف به ولا يمكن الاحتياط فان العقل يستقل بوجوب الاخذ باحد الاحتمالين القاضي بالتخيير بين المحتملين فلو كان احد الاحتمالين ارجح في نظر المكلف من الاخر لقيام امارة غير معتبرة ففي وجوب العمل بالراجح هنا اشكال بل خلاف بين العلماء في مقدمات الصلوة من الستر والطهارة والقبلة اذا اشتبهت بين امرين او امور ولم يمكن من الاحتياط فمنهم من قال بوجوب التخيير ومحصل الظن واتباعه ومنهم من قال بعدم الوجوب واظنه صاحب المدارك رحمه الله وفاقا لبعض من سبقه وظاهر هؤلاء عدم وجوب العمل بالظن لو كان موجودا الان وجوب النظري مبني على وجوب العمل به على فرض حصوله والا فلا مقتضى له ونحن نكلمنا بعض الكلام فيه عند البحث عن حجية الظن وههنا هناك عدم الوجوب ايضا لاصالة عدم الحجية ولكن فيه اشكال لان مقتضى العقل بعد الاشتغال اليقيني بتحصيل البراءة اليقينية وان لم يمكن فتحصيل البراءة الظنية وان لم يمكن فتحصيل البراءة الاحتمالية فلا يصير الى المرتبة الادنى مع امكان المرتبة العليا فهذه الصورة ما يمكن ان يلتزم فيها بان مقتضى الاصل والقاعدة وجوب العمل بالراجح وعدم جواز التخيير كما نرشد اليه عند العقل على احراز النساوي فمع رجحان احد الاحتمالين لا يحكم بالتخيير بل بالتعيين تحصيلا للبراءة بقدر الميسور من العلم والظن ولا بأس بما ذكرناه في سابقه من دفع احتمال وجوب العمل بالراجح بالاصل لان المقام مقام العلم بالبراءة ولو ظاهرا بعد القطع بالاشتغال فكيف يقنع بالاحتمال المرجوح مع امكان الاتيان بما هو اقوى منه بخلاف الاول فان مرجعه الى الشك في الكيف حسبما بيناه فافهم ثم لا يذهب عليك ان مقامنا هذا ليس من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير فانه فيما لو كان احد المشترك بين الاحتمالين محتمل التكليف والامر هنا وفي كل مقام يحكم العقل فيه بالتخيير الظاهري الناشي من تعارض الاحتمالين ليس كذلك كما لا يخفى على المتدبر المتامل **الثالث** التخيير الواقعي الشرعي كما في خصال الكفارة وحكمه مذكور في باب اصالة البراءة من الوجهين او القولين بوجوب الاحتياط او باصالة البراءة **الرابع** التخيير الظاهري الشرعي وهذا مختص باشتباه المقام على المختار في الاخبار وسائر الطرق الشرعية من الطريقية دون السببية وقد مر ان مقتضى الاصل في المتعارضين منها التساقط فان لم يثبت التخيير شرعا فالاصل فيه عدمه وجوب العمل بالراجح حسبما ذكرنا اولا لان الشك فيه شك في حجيته في مقابل الموقف اذ لو عمل به لعملنا بالاصول لا بالتخيير وان ثبت الحجية على خلاف القاعدة فيتعين ههنا الاخذ بالراجح بل لا بد من الترجيح بكل احتمال ولا يحتاج الى الظن بالشك في حجية الاخر والاصل عدمها حتى لو قلنا في دوران الامر بين التخيير والتعيين بالتعيين فيتعين ههنا لا بد من البناء على التعيين لان مقال الامر الى ان تعارض الظنان احدهما قطعي الحجية والاخر مشكوكها ومقتضى الاقتصار في الخروج من عموم حرمة العمل بالظن على القدر المتيقن هو عدم جواز العمل بالمرجوح علما او ظنا وهذا اصل مطرد في كل ما اقتضى مقتضى الاصل في مشتبهها انها الحرمة فانه متى دار الامر فيها بين التخيير والتعيين لزم البناء على التعيين كما لو وجب اكرام احد الشخصين او قتل احدهما وهكذا ولم يكن في دليل الوجوب او الجواز عموم او اطلاق يشمل المقام فانه لا يزاح الا فيما علم الوجوب او الجواز وان كان حكم التخيير على تقدير التساوي **فان قلت** الشك في حرمة العمل بالمرجوح مسبب عن الشك في كون الرجحان الذي في الراجح علة او حكما او جب العمل فما الداعي على وجوب مشكوكها حاكم على عدم جواز العمل بالاخر **قلنا اولا** انا لا نقول بالحكومة في افراد اصل واحد ولو مع التسبيب فلا يقدم الاصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب بل نحكم بتعارضهما كغيرهما وفاقا للجل وقد حققنا ذلك في بابه **وثانيا** ان التسبيب لا بد من ان يكون بين المشكوكين لا بين الشكين والامر هنا ليس كذلك لان سبب عدم جواز العمل بالمرجوح عند الشارع ليس هو وجوب العمل بالراجح بل هما في مرتبة واحدة والا لكان عند اعتبار الظنون الغير المعتبرة مسببا ومعلولا لحجية الظنون المعتبرة وهو كما نرى بل الراجح والمرجوح ظنان تعارضا ونحن جازمون بحجية الراجح وشاكون في حجية المرجوح فان لم يكن حجة فانما هو لعدم وجود المقتضي له لا لوجود المانع وهو حجية الراجح فان الشك في وجوب العمل بالراجح عينا ليس شكا في امر زائد على جواز العمل به بعد احرازه كما قلناه في المتزاحمين حتى يدفعه بالاصل بل العينية على فرض وجوبها انما نشأت من عدم حجية معارضه فالشك في وجوب العمل بالراجح عينا وجواز العمل بالمرجوح كلاهما نشأ من الشك في الحكم الشرعي في المرجوح هل هو الحجية ايضا مثل الراجح ام لا فلا سبب ولا حكومة ولو قلنا به في تعارض الاصلين فقد برح الخفاء حتى لا يذهب فهم حقيقة المرام فظهر ان الاصل في المتعارضين اللذين ثبت التخيير بينهما بالدليل هو العمل بما فوقهما او رجحهما علما او ظنا او

يحتاج الى دليل اخر بل لو لم يكن سوى الاصل المذكور لكان ناهضا بالمدعى اذا تحقق ذلك فنقول ان الادلة ان كان اعتبارها من باب السببية والموضوعية كان الحكم في المتعارضين منها مثل ما في المتزاحمين فالاصل فيه قاض بعدم اعتبار المرجح حسبما مر تفصيلا الا اذا قلنا بان احتمال الاهمية مانع عن التخيير وقاض بالترجيح في باب المتزاحم كما هو ظاهر الرسالة فان مقتضى الاصل حينئذ وجوب العمل بعلوم الرجحان بل ومحتملة خلافا للرسالة حيث صرح بعدم وجوب العمل بذي المزية بناء على ان المزية انما توجب اقربية الى الواقع ولا مدخلية لها في مطلوبية العمل بالطريق على تقدير السببية قطعا فلا يحتمل الاهمية حتى يجب مراعاته ولو كان اقرب الى الواقع وفيه ان دعوى القطع بذلك من العجائب فان الاقرب الى الواقع لو لم يدع الظن بانه مطلوبية وكون العمل به اهم عند الشارع فلا اقل من الاحتمال نعم بناء على التصويب الباطل من ورود الاحكام الواقعية مدار الطرق والامارات الشرعية وانها تابعة للوقائع حكم شرعي عند الله يكشف عنه الامارة بل يحدث بحدوثها وينتفي بانتفائها امكن دعوى القطع بعدم الاهمية لمجرد كونها اقرب بل لا يتصور الاقوائية والاقربية على هذا المبنى الفاسد واما بناء على ثبوت الاحكام الواقعية وكون الامارات كاشفة عنها فان خالفت بدلا كها للواقع من المصلحة او المفسدة بالامارة وان صادفت بانكد مصلحة الواقع بمصلحة الامارة كما هو المراد بالسببية الدائرة على السنة العلماء في الاصول والفقه دون الاول الذي يطابق العقل والنقل على فساده فلا وجه لانكار احتمال الاهمية في ذي المزية واذا عرفت ما يقتضيه الاصل في هذا المقصد فالكلام فيه يقع في مقامات الاول في اثبات وجوب العمل بذي المزية والرجحان في الجملة في قبال من انكره رأسا وقال اما بالتوقف او بالتخيير الثاني في بيان انواع المرجحات وانقسامها الثالث في اثبات وجوب العمل بكل مزية في قبال من خصه بالمرجحات المنصوصة او بالمرجحات الداخلية او غير ذلك من التفاصيل وهذا المقام بمجرى المقدمة للدليل الانسدادي كما ان الاول بمجرى مجرى البرهان القاضي بحجية الظن في الجملة الرابع في تعارض المرجحات وتقديم بعضها على بعض الخامس في المرجحات الخلافية **اما المقام الاول** ففيه اقوال والمشهور هو وجوب العمل بما فوق الامارتين مطلقا وفي المنية عن قوم يقولون بالتخيير وعن اخرى التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وعن البادي انه مذهب الماضي ابو بكر والجبائيان الى ان حكم التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكم التوقف **قلت** وافهم من اصحابنا شارح الوافية السيد المحقق صدر الدين قده وقال المحقق قده ان المدار على الظن في المسئلة الفقهية دون المرجحات المنصوصة وغيرها بناء على مختاره من حجية الاخبار لا بدليل الانسداد كما ان الاول بمجرى البرهان القاضي بحجية الظن في الجملة الرابع في تعارض المرجحات وتقديم بعضها على بعض الخامس في المرجحات الخلافية **اما المقام الاول** ففيه اقوال والمشهور هو وجوب العمل بما فوق الامارتين مطلقا وفي المنية عن قوم يقولون بالتخيير وعن اخرى التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وعن البادي انه مذهب الماضي ابو بكر والجبائيان الى ان حكم التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكم التوقف **قلت** وافهم من اصحابنا شارح الوافية السيد المحقق صدر الدين قده وقال المحقق قده ان المدار على الظن في المسئلة الفقهية دون المرجحات المنصوصة وغيرها بناء على مختاره من حجية الاخبار لا بدليل الانسداد وكونها من الظنون الخاصة والاظهر عندنا هو الاول ويدل عليه امور **الاول** الاصل حسبما عرفت مفصلا فانه مبني دوران الامر بين التعيين والتخيير في العمل بالظنين فمقتضى الاصل هو التعيين ولازمه العمل بما فوقهما بل بما فوقهما الى الواقع بل بما بعدهما عن الخطاء بل بكل مزية يحتمل اعتبارها عند الشارع ولو لم يكن لها دخل في قرب الواقع وبعده لكن سنعرف ان التمسك بهذا انما يجدي في خصوص الاخبار التي ثبت منها التخيير على تقدير عدم المرجح فلا ينفع فيما عداه من الادلة الظنية كالايتين والقياسين والمشهورتين والاجماعين وغيرها فان الاصل في المتعارضين منها التساقط عندنا خلافا للجمع ذكرناهم فيما سبق فيحتاج اسراء الحكم الى مطلق الادلة القابلة للمعارضة الى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وايضا انه لا اشكال ولا خفاء في ثبوت هذا الاجماع لان كل من قال بلزوم العمل بالمرجح قال به مطلقا بين مصرح به وبين مطلق ظاهر في العموم الا ان طرح الاجماع بالاصل قد بينا انه لا طائل فيه كما بيناه في باب الاجماع فلو لم نجد سائر الادلة عملنا بمقتضى الاصل في كل مورد ولا نعرف التفصيل بين الاخبار فيجب فيها العمل بمرجح وغيرها فلا يجب للاصل حسبما مر مفصلا **الثاني** الاجماع بقسميه بل باقسامه من المقول والعملي المحقق والمنقول اما الاجماع المحقق القولي فطريق تحصيله مراجعة كلماتهم خصوصا الاصولية المعدة لذلك فانهم بنادون باعلى صوتهم بوجوب العمل بارجح الدليلين من غير خلاف يحقق الا خلاف شاذ ممن عرفت فان الاطلاقات النادرة والاقوال الشاذة الصادرة عن بعض الاراء والاجتهادات في مقابل جمهور العلماء مما لا يعبأ به والا لم يبق للاجماع في غير الضروريات من مسائل الفقه مورد ومحل **والحاصل** ان هذا الاجماع كاحد الاجماعات الموجودة في المسائل الفقهية بل من اعلاها فان كان الاقوال الشاذة قادحة في الاجماعات فخلاف الجماعة قادح في هذا الاجماع والا فلا واما المنقول فقد ادعاه من اساطين الفن جمع كثير ففي البادي دعوى الاجماع على ترجيح بعض الاخبار على بعض وعن النهاية ان الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين وعن غاية المأمول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض وعن غاية المأمول يجب العمل بالترجيح لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارض الاخباران عملوا على الراجح ورفضوا المرجوح وعن الاحكام ايضا وجوب العمل بالدليل

الراجح لما علم من اجماع الصحابة والسلف فی الوقایع المختلفة علی وجوب تقدیم الراجح من الظنین وعدناها فی موضع اخر من تفتیش عن احوالهم ونظر فی وقایع اجتهاداتهم علما لا یشوبه ریب انهم کانوا یوجبون العمل بالراجح من الظنین دون اضعفهما وعن المخصرة بغریب من ذلک ویمکن استفادة عدم الخلاف من العالم وامثاله حیث قال ان التعادل یحصل من الباس من الترجیح بکل وجه لوجوب الصبر الیه ولا عند التعارض وعدم امکان الجمع وبارسال المسلمات ولم ینقل فیه خلاف وظاهره کما تری اتفاق العلماء علی ذلک خصوصا بعد تعرض لخلاف بعض اهل الخلاف فی التخییر مع التعادل وعدم تعرضه هنا **والحاصل** ان الوقوف فی اثبات الاجماع محققا ومنقولا قولا وفعلا مما لا غنی فی ایضاح الواضحات خصوصا العجلی منه نعم لیس فی هذه الاجماع وهو یکفی فی المقام ولیس دون الاجماع المنقول الاصطلاحی فی الاستدلال هنا لان المسئلة وان کانت اصولیة الا انها من المسائل الشرعیة العملیة دون العقلیة او اللغویة والاجماع فی المسائل العملیة مطلقا نافع بل کل دلیل معتبر ینفع فی امثال المقام کما هو محقق فی محله ثم ان معاقدها یعم جمیع الادلة الظنیة الا الاول الحکی عن المبادی فانه مختص بالاخبار ولا یبعد دعوی الاجماع علی عدم الفصل بین الادلة المعتبرة عن الشرعیة وما فی المعالم من انحصار وجوه الترجیح فی الاخبار لا محصل الادلة الظنیة منها عندنا منظور فیه لانه ان قال بحجیة الاخبار لدلیل الانسداد کما بنی علیه فی المعالم فلا وجه لانحصار الادلة الظنیة بها کما لا یخفی وان قال بها لقیام الدلیل علی حجیتها بالخصوص ففی الانحصار ایضا نظر لان ظواهر الالفاظ من الظنون الخاصة الآن بمنع ذلک کما یقتضیه بعض تحقیقاته فی حجیة الکتاب نعم ما عدا الاخبار وظواهر الالفاظ لیس عندنا من الادلة فلا یاتی فیها مسائل الترجیح کما قدمنا فی فیها حکم التخییر مع التساوی **الثالث** ان العدول من الراجح الی المرجوح قبیح عقلا بل ممتنع قطعا فیجب العمل بالراجح لئلا یلزم ترجیح المرجوح علی الراجح استدل بجماعة من الاعلام منهم الحاجبی والعامری کما عن النهایة والتهذیب والمبادی والمنهاج وغایة المبادی وغیرهم بل فی الوسیلة الاستدلال به فی ضمن کلام له فیما یاتی **اقول** بداهة العقل قاضیة بان الثالث اذا کان له طریقان الی مقصد وکان احدهما ارجح من الاخر من حیث الایصال الی المقصد اختار الراجح ولم یعدل عنه الی المرجوح الا لداع اخر خارج عن المقصد ولو بعقل لذمه العقلاء وقبحه ومع انضمام الداعی الخارج یخرج المرجوح عن کونه مرجوحا وهذه القاعدة مما استدل بها فی کثیر من المسائل الشرعیة وقد استدل بها اهل التحسین والتقبیح فی علم الکلام لاثبات امامة الافضل وفی حال انسداد باب العلم لاثبات حجیة الظن الخاص فی ترک العمل بالموهوم المرجوح وکثیرا ما یستدلون بها فی بعض مسائل الفقه والتحقیق ان هذه القاعدة امتا ان تلاحظ فی فعل المکلف او تلاحظ فی فعل المکلف اعنی الشارع فان اراد واجرائها فی فعل المکلف بان یقال انه لو لم یعمل بالظن وهو فی مقام الامتثال بل عمل بالموهوم لزم ترجیح المرجوح علی الراجح ففیه ان الکلام فی جوازه شرعا بعد فرض امکانه وقوعا لم یحکم خارجی بقبحه نفسا ومن حیث یخرج المرجوح عن کونه مرجوحا بحیث ینتهی المنع الی دلیل اخر غیر هذه القاعدة ولو فرض الکلام فیما لم یکن هناک مرجح خارجی یمنع من سدوده ولا یحکم بجوازه ولا باثناعه شرعا اذ الاحکام الشرعیة لا تتعلق بالممتنعات نعم علی فرض المحال یحکم بقبحه عقلا لکن القبح العقلی فی مسئلة العمل بالظن لا یستتبع حکما شرعیا بالملازمة لان العمل به مع الانسداد قد یکون من اقسام الاطاعة وقد یکون من اقسام المعصیة وقبح المعصیة لا یحسن الاطاعة لا یستلزم ان حکما شرعیا بل حکما ارشادیا یحکم فی محله من ان قاعدة الظن اعنی الملازمة بین الحکم العقلی والشرعی بعد الموارد فقد ثبت بها الحکم الارشادی فلا بد من قابلیة المحل لعروض الحکم الشرعی وتفصیله موکول الی محله نعم لو فرض هذا المحال فی الخبر الواقعی الشرعی او العقلی بان کان احد فردی الواجب المخیر راجحا فی نظره من کل الوجهان شرعا وعقلا عرضه فرض نفسا وفی الفرد الاخر امکن اثبات الحرمة من هذه القاعدة لکن محالیة الفرض تخرجه عن مقاصد الاصول وان اراد واجرائها فی فعل المکلف ای الشارع کما فی باب الامامة فاحراز صغری هذه القاعدة اعنی مرجوحیة احد الفردین عنده یحتاج الی الدلیل فان کان علیها دلیل اغنی ذلک الدلیل من هذه القاعدة والا فالصغری ممنوعة ففی الخبر الظاهری کمسئلة حجیة الظن ومسائل التجری مقدمات العبادات ان قام الدلیل علی کون امر الشارع بالعمل بالمرجوح فیجاعنده اغنانا عن هذه القاعدة والا فصغریها غیر محرزة فکیف یستدل بها علی حجیة الظن نوضحه ان المستدل بها یقول ان العمل بالظن راجح والعمل بالوهم الموهوم مرجوح فترجیح الشارع فی العمل به قبیح لکونه ترجیحا للمرجوح علی الراجح ونحن نقول ان ردنا ان العمل بالموهوم مرجوح عند المکلف فالصغری والکبری کلتاهما مسلمتان لکنهما غیر منتجتین للمقصود وهو حرمة العمل بالموهوم لانه لا یخرج الا المرجوح خارجی عنده فیخرج به المورد عن مجری القاعدة وان اردنا ان العمل به مرجوح عند الشارع فلا یخرج فیه فالصغری ممنوعة اذ یجوز ان یکون العمل به راجحا عنده لسبب لا نعلمه فیحتاج اثبات کونه مرجوحا عنده الی دلیل من عقل او نقل ومعه

مما یحکی عن هؤلاء الصحابة والعلماء اکلها شاهد عن عملهم صح

وقد یثبت بها الحکم الشرعی صح

لا يحتاج الى القاعدة فالاستدلال بها على الحكم الشرعي لا يتجه ابدا **فان قلت** اذا كان اعتبار الظن المحض كونه طريقا موصلا الى الواقع ودفع المتعارضين بين فرد من هذه وكان احدهما اقرب الى الواقع من الاخر كانت تلك الاقربية مقتضية لايجاب العمل به والنهي عن العمل بالاخر اذا لم يكن لجواز العمل بذلك المرجوح سبب اخر لما في ترخيص العمل به بلا سبب عن نقض الغرض واخبار المرجوح على الراجح القبيحين عند الشارع وهذا واضح لا سترة فيه ومقتضى الاصل عدم ذلك التسبب وبعبارة اخرى المقتضي لوجوب العمل بما هو اقرب الى الواقع موجود والمانع وهو التسوغ للعمل بالمرجوح غير معلوم فيدفع بالاصل **قلت اولا** ان وجود المقتضي لايجاب العمل بالراجح ممنوع لان مقتضى جعل الشئ طريقا هو احتمال اصابة الواقع لا نفس الاصابة والا لاشتفى وقوع المتعارضين بين الادلة الظنية ولزم اجتماع النقيضين واحتمال الاصابة كما يقتضي جواز العمل بالراجح كذلك يقتضي جواز العمل بالمرجوح ومجرد كونه راجحا واقرب الى الواقع لا دليل على كونه مقتضيا لوجوب العمل به وعدم العمل بالاخر بل لما قلب الاستدلال بان المقتضي لجواز العمل بالمرجوح هو النظر الى احتمال الاصابة وكون رجحان الاخر مانعا عنه غير معلوم فيدفع بالاصل حسبما قررنا على تقدير السببية وهذا لا بأس في القول بالطريقية لان كونه طريقا الى الواقع لا بأس في كونه سببا وموضوعا لجواز العمل به ولو بعد ملاحظة دليل التخيير فتقول ان ادلة التخيير عند التعارض كشفت عن وجود المقتضي للعمل في كل من المتعارضين ولو كان اصل حجية المحض الطريقية فاذا وجد احدهما الراجح وشككنا في كونه مانعا من العمل بالمرجوح دفعناه بالاصل لكنه يذهب عليك ان هذا لس تمسكا باطلاق ادلة التخيير لكنه لا يخلو عن تامل لما قدمنا من ان مقتضى الاصل المغيين اذا دار الامر بينه وبين التعيين بناء على الطريقية فالمقام يحتاج الى تامل تام لانه من زلل الاقدام وفي الرسالة ان ادلة التخيير لا يكشف عن كون الخبرين المتعارضين بمنزلة المتراجحين قال بل الاخبار المشتملة على الترجيحات ونحوها اصدق شاهد على ما استظهرناه من الطريقية انتهى ملخصا وهذه اشارة الى ما ذكرنا من عدم المنافاة بين الطريقية المحضة بالنسبة الى الواقع والموضوعية بالنسبة الى الحكم الظاهري اعني التخيير هذا ويمكن ان يقال ان ادلة التخيير مع قطع النظر عن اطلاقها انما يكشف عن وجود المقتضي في كل من المتعارضين في الجملة والقدر المتيقن منه ما لو كان امتثالا وبين اتيانهما مع رجحان احدهما على الاخر فلا احتمال عدم وجود المقتضي في المرجوح اصلا فكيف يتمسك باصالة العدم كون الرجحان مانعا مع قطع النظر عن اطلاق ادلة التخيير فالاصح ما اخترناه سابقا وان قلب الاستدلال قلب فاسد **وثانيا** ان اصالة العدم المانع هنا اصل مثبت لان المانع عقلي فلا يترتب عليه موضوع الراجح والمرجوح حتى نعمل بالقاعدة اللهم الا ان يدعى اعتبارها من باب الظن لا من باب التعبد كما هو المختار فلا ضير حينئذ في الاعتماد عليها في اثبات وجوب العمل بالراجح فالاولى الانتصار على الجواب الاول اعني منع كون الرجحان مقتضيا لايجاب العمل بالراجح **الرابع** انه لو لم يعمل بانوي الدليلين لزم تعطيل الاحكام او تأسيس احكام جديدة غير ما بايدي العلماء والصحابة من السلف والخلف لانه لا يتوقف في مورد تعارض الادلة الا اولا او بالجملة الثاني وبطلان الثاني ضروري واما الملازمة فلان جل الفقه بل كله ثابت بتقييد المطلقات وتخصيص العمومات وسائر وجوه الجمع وكل ذلك من باب ترجيح احد المتعارضين على الاخر هذا ملخص ما استدل به في المفاتيح ثم امر بالتامل ولعله اشارة الى ما في الاستدلال فانه من ان التخصيص والتقييد ونحوهما من وجوه تعارض النص والظاهر او الظاهر والاظهر خارج عن البحث لان العام والخاص مثلا لا بعد ان من المتعارضين والكلام في هذا المقام في غير ذلك مما لا بعد احد المتعارضين فيه قرينة على الاخر **قلت** وفيه ان المقام بعد تسليم وجوب العمل بانوي الدليلين سواء كان القوة في السند او في الدلالة ويدل على ذلك معنا ما الى عموم معاقد الاجماعات التي ذكرهم المرجحات الدلالية في المقام حسبما يشير اليه في الجملة وكيف يدعى خروج الترجيح من حيث الدلالة من البحث وانا نريد خروج خصوص العام والخاص والمطلق والمقيد مع ان لا خصوصية لهما من بين سائر وجوه الجمع بين الدليلين بل انهما اظهر واجلى من العام والخاص مثل نفي الباس في مقابل الامر والنهي لا وجه لخروجهما عن البحث ودعوى عدم صدق المتعارضين عليهما عرفا واضحة الفساد كما بيناه بما لا مزيد عليه في المقصد الاول عند الكلام في قاعدة الجمع وعلى فرض تسليم خروجهما خاصة فالمحذور ايضا بان بل لو سلمنا عدم خروج مورد الجمع ايضا عن البحث وقصرناه على الترجيح بغير قوة الدلالة لزم ايضا احد المحذورين من تعطيل الاجتهاد وبطلان الفقه رأسا وحدوث فقه جديد غير ما بايدي العلماء من الاحكام لان اكثر فتاوى الفقهاء لو لم نقل كلها مبنية على اعمال الترجيح وتقديم بعض الادلة على بعض كما لا يخفى على من علم من الفقه شيئا ولعمري ان هذا الدليل غير ما استدل به في المقام كما في الكل في امكان الخدشة في الاخبار التي هي المعتمد عندنا المحقق في اثبات وجوب الترجيح **الخامس** قوله تعالى ومن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله عز من قائل هل يستوي الذين يعلمون والذين

في اثبات وجوب العمل بالمزية في الراجح في الجملة

لا يعلمون وغيرها من الآيات الواردة في نفي الاستواء بين الأعمى والبصير والهندي والقائل استدل بها في المفاتيح ثم أمر بالتأمل وهو في محله لان الاستواء المنفي في هذه الآيات غير مقصور بالعموم الشامل للاحكام بل بما يرجع الى ما يتعلق بامر الآخرة من المكرمات والدرجات والجنة والنار كان المساواة في مثل الارث من الاحكام الشرعية والاكل والشرب من الامور العادية او غير ذلك مما ثبت فيه المساواة بداهة ليست خارجة من الآيات والآلازم تخصيص الاكثر المستهجن فالمراد بها الا يتعلق به غرض الفقهاء والاصوليين

السادس ناداء العقلاء استدل به في محكي الاحكام حيث قال ان العقلاء يرجحون بعقولهم العمل بالراجح وفي صنعاء لنا الكلام وفي كبراه تامل يظهر ان لمن راجع ما اسبفناه في قاعدة الجمع عند الاستدلال على وجوب بعض الظواهر الى الاظهر

السابع التقرير لما روى ان النبوة قرر معاذا في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض حين بعثه قاضيا الى المدينة استدل به العلامة في محكي النهاية والآمدي في محكي الاحكام وهو جيد لما مر من تاييد الادلة المذكورة اما الدلالة فلان فعل معاذ مجمل محتمل لغير ما نحن بصدده من الترجيح بالظن مضافا الى عدم وضوح سنده بل في شرح الوافية للسيد الصدر ان حديث معاذ غير ثابت بل نقل عنه انه قال لا اكبا ولا اكب لبيك

الثامن الاخبار الواردة من طرقنا في ترجيح بعض الاخبار على بعض اذا اختلفت وتعارضت وهي كثيرة فوق حد التواتر مشتملة على جميع من وجوه الترجيح احدها الترجيح بصفات الراوي من العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وغيرها وعشرة روايات منقولة عن حنظلة ومرفوعة زرارة المشهورة وثانيها الترجيح بموافقة الكتاب وورد في الوافية اربع روايات وثالثها الترجيح بالشهرة وورد فيه روايتين ورابعها الترجيح بموافقة السنة ونقل فيها ايضا روايتين وخامسها مخالفة العامة وما يجري مجريها من مثل الحكام ونقل فيها سبع روايات وسادسها الترجيح بتاخر الورود ونقل فيها ثلثة وسابعها موافقة ما علم من احاديث الائمة المروية عن الائمة عليهم السلام وتدل عليه روايات كثيرة وعمل الفاضل الجزايري قدس سره في هذا الباب رسالة مبسوطة عاريا البسط وورد فيها روايات اخر غيرها في الوافية نقلها السيد الشارح قدس سره واكثرها متعلقة بعموم الكتاب والسنة فلا علينا ان لم نجمعها لبعد وثوقنا والعمدة في الباب عندنا بحمد الله العظام هذه الروايات واما من سبقهم فاعتمد في وجوب الترجيح على غيرها من الادلة المذكورة وغير المذكورة ولم يتمسك بها احد الا القليل بقليل وما اشبهها باخبار الاستصحاب في غفلة الشابين عنها والتفات المتاخرين الآن الى التعويل عليها اشكال لا باس بالتنبيه عليها وهي بين ما هو مشترك بين الكل وبين ما هو مختص بالآحاد فمن الاول ان المسئلة الاصولية مطلوب فيها العلم واثبات المسائل العلمية باخبار الآحاد مما لا سبيل اليه عند الاكثر ودعوى انها مستفيضة بل بالغة حد التواتر غير نافعة لان الفرد المشترك بينهما مما لا فائدة فيه اذ لا يتصور الجامع بين هذه الوجوه السبعة المذكورة الا عنوان احدها الغير المعين ومقتضاه التخيير في وجوه الترجيح وهو مع خروجه عما هو المقصود في المقام باطل اجماعا وثبوت الترجيح باحدها المعين في الواقع الذي يعلم من العلم بصحة بعض هذه الاخبار وصدوره ايضا غير بعيد كما لا يخفى وقد يجاب عنه بان المسئلة الاصولية لا مانع من ثبوتها بالظن المعتبر كما اجاب صاحب المعالم قدس سره عن المحقق في خصوص الترجيح بمخالفة العامة فراجع ومنها انها معارضة بانفسها لان اطلاق دليل كل واحد منها في بعض الافراد الى الآخر فاذا فرض ترجيح احد المتعارضين من حيث الصفات مثلا في احد الجانبين والترجمان بالشهرة ونحوها في جانب آخر لزم التوقف والتساقط ولا يمكن ترجيح احدهما على الآخر للزوم الدور كما لا يخفى والجواب عنه وعن سابقه بعد ان المقصود في المقام اثبات وجوب الترجيح كليا في الجملة وهذا المعنى كما في النوائر المعنوي يستفاد من هذه الروايات لبلوغها حد التواتر كما عرفت ودعوى انه لا فائدة فيه كما ترى كان فيه ابطالا للقول بالسبب الكلي والبناء على التخيير او التوقف مطلقا كما ان تعارضها بانفسها غير جار في مادة الافتراق فيثبت بها وجوب الترجيح عند عدم المعارضة وهو كاف في اثبات الموجبة الجزئية لان البحث في تعارض المرجحات مقصور بما في الكلام فيه ومنها انها معارضة باخبار التخيير والتوقف فيتساقطان وقد اجيب بان هذه الاخبار معتضدة بالشهرة والاجماعات المنقولة وهو كما ترى وقد يقال في وجه ما اجيب به انها اخص مطلقا من تلك الاخبار فيجب التخصيص لان التخصيص والتقييد ايضا من وجوه الترجيح الراجع الى العمل بالاقوى الدليلين اللهم الا ان يدعى خروج العام والخاص من المتعارضين وقد عرفت ضعفه غير مرة والاولى ان يجاب بان الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع حسبما حققناه في المقصد الاول ومقتضى الجمع بينها تخصيص تلك الاخبار بهذه الاخبار ولا يتوقف على ثبوت قاعدة العمل بالاقوى الدليلين بقول مطلق وان كان هو ايضا داخلا في هذا العنوان والمحصل ان الجمع بين الدليلين وان كان من باب تقديم ما هو ارجح دلالة على الآخر الآن عليها دلالة اخرى قد فرغنا الكلام فيها سابقا والمقصود هنا اثبات الترجيح بعد تعذر الجمع فاذا راعينا قاعدة الجمع

هنا كان العمل بهذه الاخبار واجبا سليما عن المعارض وهو واضح ومنها ان هذه الاخبار كلها من قبيل الخطابات الشفاهية فلا يعم غير الغائبين اجماعا انما الخلاف في الشمول وعدمه انما هو في خصوص خطابات الكتاب لتشبهها بتاليف المؤلفين فلا بد في احراز ما فيها من وجوب الترجيح بالوجوه المذكورة في حضنا من ضم قاعدة الاشتراك ولا ريب في اشتراطها باتحاد الموضوع كما تحقق في محله وهذا الشرط غير حاصل هنا لان العمل بالترجيح حكم ظاهري والاحكام الظاهرية مختلفة باختلاف الاحوال من العلم والظن والشك والتحير والغفلة فمن الجايز اختصاص المخاطبين في العلم باحوال الرواة في عصرهم وفهم الكتاب والسنة واقوال المخالفين بما هو غير حاصل لنا كيف وغايته ما يتسر لنا تحصيل الظن من علم الله تعالى بصفات الرواة وكونها في بعض ما منها في الاخر ومن المقاسد الظن بمعاني الكتاب ومن المراجعة الى كتب العامة والمخاصة الظن بمذاهبهم ومن الرجوع الى المواريح الظن بحال الرواية بالفتوى وغير عصرها الذي ينهى عنه الامام المروي عنه وابن هذا من العلم بهذه الامور بالحس والوجدان فكيف بحكم باشتراكها مع المخاطبين المتفحص لهم باب العلم بها والظن المتاخم لها والاقوى مما يحصل لنا من الظن وايضا من الواضح اختلاف حال الروايات عندهم وعندنا من حيث قلة الوسايط وكثرتها فالموضوع من هذه الجهة ايضا مختلف ومنها ان المستدل بهذه الاخبار ان اراد اثبات الترجيح بالمرجحات المنصوصة خاصة التي هي محل التعارض من حيث عنوانها المخصوص فغير تام لتعارضه سافطه عن الاخبار كما عرفت ودعوى وضوحها بالمدعى غير مجدية بعد دعوى الاجماع الذي نحن بصدده كما سبق مدفوعة بان العمل فيها ايضا مشكل لما فيه من حمل الاطلاقات على الفروض النادرة وناخير البيان عن وقت الحاجة وكيف يحمل اطلاق الامر باخذ المشهور على ما لو تساويا في صفات الراوي وسايل المرجحات وبالعكس مع ورودها في مقام البيان وان اراد اثبات الترجيح على سبيل الاطلاق فهي قاصرة عن ذلك الا بتنقيح المناط الممنوع على المدعي بل مقتضى اطلاقها اعتبار هذه المرجحات مطلقا افادة الظن او لا وهذا بنا في البناء على الترجيح على مطلق الظن نظير ما قالوا في اثبات حجية الاخبار بحجية مطلق الظن حال الانسداد فلا بد لمن لا يقتصر على هذه المرجحات وبتعدى الى كل مرجح من توجيه الاخبار بما يرجع الى الظن بالترجيح مطلقا ومن هنا يظهر ان نرد بعض الاجلة بعد نقل الاخبار في كون اعتبارها تعبدا محضا ومنوطا بافادتها مطلق الظن او ظنا مخصوصا من ظهور الاخبار في الاقتصار عليها ومن دلالة نحو قولهم عليها انما الترجيح بالظن ليس في محله لان كلام من يقتصر على هذه المرجحات خاصة لا يتعدى الى غيرها فصد وشل فانك عن سهو الظلم اذ بعد البناء على التعدي لا بد من الخروج عن ظاهرها وحملها على ما يرجع الى العلم وطلق الظن في باب الترجيح واحتمال امكان الجمع بين الامرين بان يقال الترجيح بغير هذه المرجحات المنصوصة فهو منوط بالظن واما هي فباحد الوجوه الثلثة في غاية الفضاعة بل مقطوع بفساده ومدفوع بالاجماع كما لا يخفى ومنها انها مختلفة الترتيب ومختلفة العدد في بعضها قدمت الشهرة وفي بعضها قدم السند وبعضها اقتصر على مرجح واحد وبعضها على الاثنين وبعضها على الثلاثة وهكذا وهذا قرينة واضحة على عدم وجوب المرجح بل يستحب كذا في المرجح في شرح الوافية وفيه ان كونه قرينة على ان المقصود هو الترجيح بقوة الظن وذكر المرجحات المذكورة من باب المثال اولى مما ذكره هذا ما يتعلق بالجمع من وجوه الاشكال اما ما يتعلق بالاخذ فقد اورد على المقبولة بامور وكلا بدا ولا من نقلها وهي احسن ما في الباب جمعا للمرجحات رواها المشايخ الثلثة على ما عزي الى الهمام قال سئلت اباعبد الله عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة اي ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان ثابتا له لانه اخذ بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تبارك وتعالى ويريد ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به **قلت** فكيف يصنعان قال ينظر الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله **قلت** فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر **قلت** فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر فيما كان من روايتهم عنا الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله والى رسوله قال رسول الله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم **قلت** فان كان الخبران

٧ في نسخة من حكمها وفي نسخة اخرى من حكمهما منه عفي عنه

عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم قال ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنة وخالف العامة فیؤخذ به ویترک ما خالف الکتاب والسنة ووافق العامة **قلت** جعلت فداک ارایت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنة فوجدا احد الخبرین موافقا للعامة والاخر مخالفا لها بای الخبرین یؤخذ فما خالف العامة ففیه الرشاد **فقلت** جعلت فداک فان وافق حکامهم الخبران جمیعا فکیف ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم فیترک ویؤخذ بالاخر **قلت** فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا **قال** ان کان کذلک فارجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات انتهی وهی بظاهرها مطروحة او مؤولة بالضرورة والاجماع فلا نصلح لمعارضة ما مر من وجوه الترجیح **اما اولا** فلان قطع المنازعات وفصل الخصومات لا یتاتی بعد الحاکم والفاصل حتی یعتمد علی الترجیح اذ وقع الاختلاف والتعارض بین الحکمین **واما ثانیا** فلان مقام الحکومة انما هو عن الفحص عن معارض مستند الحکم فکیف بصحة الحکم وترجیح احدهما علی الاخر **واما ثالثا** فلان اجماع المسلمین وتحریرهم فی ترجیح احد الحکمین علی الاخر غیر جائز اجماعا وحمله علی قاضی التحکیم غیر واضح للمحذور الذی لیس وظیفة المحکوم علیه اعمال المرجحات ولو فی قاضی التحکیم وانما یجوز ذلک الامتناع عن قبول حکمه لو اعتبر رضاه بعد الحکم مع ان صریح صحة الروایة ورودها فی القاضی العام الشرعی لکان قولها وان قد یعمل به حاکما له وکذا حمله علی المفتی فان وظیفة المقلد انما هو العمل بقوله من دون طلب المرجحات سوی الاعلمیة **واما رابعا** فلان المتبع مع التعارض هو اسبق الحکمین اذ لا یبقی للمتاخر مورد بعد الحکم الا ان یفرض فوته عمدا فقد وهو علی فرض امکان احرزه فی الخارج لا یصلح حمل الخطاب علیه وکذا الحمل علی صورة الاشتباه لبعد الفرض ایضا مع ان اللازم حینئذ التساقط او التوقف دون الترجیح ویحسم الاشکال کلا بارتکاب امر بین احدهما اخراج الواقعة عن المخالفة المخاصمة المستقرة الی القضاء بحملها علی السؤال عن حکم المسایل الخلافیة المتعلقة بالاموال التی هی منشا التنازع والجدال فیکون الحدیث دلیلا علی ترجیح القضاء فی المشتبهات الحکمیة لا علی ترجیح احد الحکمین فی واقعة جزئیة علی الاخر **والثانی** تخصیص المامور بالمرجحات بالمجتهد کما بعد فیه فی ذلک العصر کما لا یخفی فلا بد من الاغماض عن بعض ما بینها او بینها فی احدهما من مغایرات الروایة وبعد ذلک یسهل الخطب کما لا یخفی علی من تامل فیما مر محصل الروایة انه لا بد فی المسایل الخلافیة المتنازع فیها المتعلقها بالاموال وکونها محل التشاجر من الرجوع الی رواة الحدیث فکل ما حکم به الراوی اخذ به ولو اختلف اقوال الرواة تساقطوا فیها اخذ بالارجح **فان قلت** لیس فی الفتوی من المرجحات المذکورة سوی الاعلمیة وما عداه لا مساس له بالفتاوی **قلت** الروایة والفتوی والحکومة کانت متحدة المناط لان رواة ذلک العصر کانت فتوی بهم روایتهم وروایتهم فتوی وکذا الحکومة وفی مثل ذلک یمنع عدم اعتبار سایر المرجحات فی الفتوی بل حکمها حکم الروایة فی جمیع المرجحات والترتیب فی ذلک ان الرواة فی العصر السابق کانوا لا یروون الا ما یعلمون بروایته ویفتون بروایتهم وفتوهم سواء ولذا امر الامام ع بملاحظة مرجحات الروایة فی فتوهم التی کانت حکما رافعا للخصومة ایضا واما محذور بعد الحکم فهو بان لا یعمل بما ذکر لان واقعة واحدة لا تقبل الفتویین ولا الحکمین مجتمعین فلا بد من تاویل کما یبعد ان یکون المراد بقوله فاخذ بکل منهما رجلا فرضیا ان یکونا ناظرین فی امرهما فاتفق تعارض حکمهما ای فتویهما فی تلک الواقعة فامر الامام ع من یطلب مرجحات الروایة لان الحکم والروایة فی ذلک العصر کانا متحدین فی قبول المرجحات وسایر الامور الحادثة فی الازمنة المتاخرة من وجوه الفرق وهذه المناقشات الاربعة ناظرة الی فقرات الحدیث وربما توجب وهنا فی الاستدلال بها علی اصل الترجیح ولا یجدی ظهورها بل وصراحتها فیه بعد ان کان مقطوعا بفساده للاجماع **واما خامسا** فلما ذکره شارح الوافیة بعد تمهید مقدمة لا یجدی فی نقلها من ان اللازم علی من یسئل عن حکم المتعارضین ان یجیب بالترجیح باحدی المرجحات مع ان الراوی مثلا مرة عن حکمها واجاب عن الترجیح المتعلق بالسند ثم فرض المساوی منه فاجاب بترجیح المشهور علی الشاذ فیشکل الامر بان الراوی ان فرض المساوی فی الوجوه الاخر غیر السند ثم فرض المساوی منه ایضا کان الجواب التوقف او التخییر لیس الا دون الترجیح بالشهرة وان لم یفرض المساوی منها کان الجواب العمل بما هو اقوی ظنا من الاخر لا بما هو اصح سندا منه لان صحة السند لا تفید الظن مطلقا کما اذا کان فی مقابل الشهرة ومعلوم ان احکام الامامیة انتهی ملخصا ثم نقض عنه وعن سایر ما اورده بان بناء الترجیح علی الاستحباب دون الوجوب وانت خبیر بان الاستحباب لا یرفع هذا الاشکال مع انه هین کما تقدم والثانی ویجیب بان الامر بالترجیح مستند اطلاقه منزل علی فرض المساوی فی غیره فلا اشکال الا ان فیه ما مر من تنزیل الخطاب علی الفرض النادر فیکون من الاوامر الواردة عقیب توهم الحظر والاولی ان یقال ان عدم المساوی لما کان اسبابا متعددة من جملتها الاختلاف فی الصفات والاختلاف فی مجامع العامة ومنها الاختلاف فی موافقة الکتاب ومنها غیر ذلک مما اراد الامام ع الغاء الفاقدة وتعیین القانون باعجاب الاخذ

(ای بعضها ان یکون احدهما ناظرا مع)

بالقوي المتعارضين فكانه قال خذ باعدلهما او باوثقهما او باشهرهما او بابعدهما من العامة او باوفقهما بالقران او بغير ذلك من المرجحات وليس الغرض من الترجيح بالصفات مثلا سوى اعطاء الحكم في ضمن المثال وهذا المعنى وان كان محتاجا الى القرينة لكنه لابد من المصير اليه في هذا الباب بقرينة كثرة الاخبار واختلافها في المرجحات كما وكيفا كما اشرنا اليه سابقا ولا ضير فيه الا تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو امر جايز وبذلك صرح الفاضل الجزايري ونقضوا به عن الاشكالات وقال شارح الوافية وجوابه التاخير وان كان مشهورا الا انه على اطلاقه محل نظر اذ لابد من البيان ولو بعد حين ولو بينه لوصل لتوفر الدواعي الى النقل في مثل هذه القاعدة ولم نجد في الباب حديثا جامعا وافيا لجميع المرجحات واحتمال عدم احتياج كل الرواة حين السؤال الى بيان الامام عليه السلام مستبعد جدا انتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا منقولا بالمعنى **قلت** لعله اراد بقوله على اطلاقه الخطابات التي لا يحتمل ورودها جميعا قبل الحاجة ونظيره في الفقه كثير فان المطلق اذا تعدد وكثر امتنع دعوى الحمل على المقيد بها وفي مثله اذا جاء معارض ومقيد يعامل معهما معاملة المتعارضين لا معاملة الاطلاق والتقييد وكذا العام والخاص والاخبار في هذا الباب من هذا القبيل فلا يجوز القول بان الترجيح بالصفة مسوق لبيان حكمه خاصة بعد النسا وفي غيره لان ذلك التزام لتاخير البيان عن وقت الحاجة لاستبعاد عدم حاجة السايل الى بيان الترجيح من بين المرجحات هذه خلاصة ما افاده ويمكن في نظر وجيه وملخصه ان الاخذ بكل واحد من هذه الاخبار كما يجوز باطلاقها جاعا اذا لعبرة بقوة الظن لا التعبد بها كذلك يجوز اما بها ايضا الورود فيها في مقام الحاجة ولا يجوز حملها على صورة النسا وفي غيره لاحتياجه الى البيان المفقود في المقام فخرج عن صلاحية الاحتجاج والاستدلال بها في الباب ويندرج في مشكلات الاخبار نعم يستانس من الجميع معهودية اعمال الترجيح في الادلة في عصر الائمة عليهم السلام واما في عصرنا فيحتاج الى دليل اخر غير ها خصوصا بعد ملاحظة ما ذكرنا من اختلاف حال السابقين واختلاف حال الروايات التي بايدينا مع الروايات التي كانت بايديهم لاجل ذلك اعتمد الاصحاب في المقام على غيرها نعم لا باس باعمال المرجحات المذكورة من باب القاعدة كما ستبينه انشاء الله تعالى وكذا الحال بما اورد على الترجيح بمخالفة العامة بعد النسا وسيتضح تقريرا وجوابا بتوفيق الله ان اريد بمخالفة جميع العامة فهذا مما لا يمكن العلم به وان اريد بمخالفة بعضهم فلا يصلح مرجحا الا اذا خالف بعضهم الموافق لبعض وتقديم جهة المخالفة ليس باولى من تقديم جهة الموافقة فيتعارضان فيكون مثلها لو لم يكن مرجحا وصورة الشك ملحقة بالاخير اذا كان الترجيح موقوفا على مخالفة الجميع فمع الشك فيه لا سبيل اليه نعم قد يكون المخالفة والموافقة من اسباب الترجيح كما ستبينه انشاء الله في بيان المرجحات فيندرج تحت القاعدة فليتثبت بها الا بالنص وارد على الترجيح بموافقة الكتاب ان اريد موافقة محكماته ونصوصه فهذا الافادة فيه كان مثل هذا الحكم مستغنى عن الدليل وان اريد بالعرض على ظاهره فهذا غير معتبر للظن ولا يصلح مرجحا اذ ربما كان الطرف المقابل ارجح فيجب الاخذ به لا بما يوافق ظاهر الكتاب الذي توهم العامل بركونه مظنونا وقد ايضا ما عرفت من ان اطلاق هذه المرجحات محمول على صورة النسا وفي غيرها وللفاضل الجزايري رحمه الله ايضا اشكال اخر قريب مما ذكر تقريرا وجوابا منها ان الترجيح بموافقة الكتاب غير جايز لان المشهور جواز تخصيص الكتاب بالخبر وسياتي تحقيق ذلك عند بيان اقسام المرجحات واما تاخر الورود فهو باطل في الاخبار الامامية اتفاقا كما صرح به الفاضل النوري الا من الصدوق في بعض مسائل الوسيلة نظرا الى ان امام العصر عرف بما قال لا الى هذه الاخبار الدالة عليه والحق انه ليس ايضا مخالفا في المسئلة لان الكلام في كون التاخر مرجحا من حيث هو حتى لو كان في كلام امام لاخذنا وكلامه فذلك مبني على ان كل امام اعرف بما قاله وهو غير بما نحن فيه كما لا يخفى والاخبار الدالة على ان المعمول بها في الاخبار الامامية واما النبوية فلا باس بها الا انها خارجة عنها لما في تلك الاخبار من التصريح بورودها في الاول وتوجيهها بحمل المتاخر على التقية كما فعله بعض مظنون فيه كما ستبينه عليه في ذكر المرجحات المستندية انشاء الله تعالى شانه

المقام الثاني في بيان اقسام المرجحات وقد اختلفت عبارات القوم في تقسيمها وضبط انواعها فقد ذهب الى ان وجوه الترجيح وانواعها خمسة احدها ما يتعلق باسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمدلول الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر ورابعها ما يتعلق بمتنه وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور وعليه جرى بعض الاجلة من افاضل المتاخرين الا انه ذكر مكان الثاني خصوص بعض اقسامه مثل المتقدم والمتاخر وبدل الثالث بما يتعلق بكيفية الرواية وذكر فيها ما الارجع الى الثالث ولا ضير فيه لان الاقسام اذا ضم ثالث المنبئ الى ما ذكره وضبطها في المزبدة باربعة باسقاط الثالث وكذا في المعالم باسقاط الثالث وفي الفوايد ضبطها بثلثة ما يتعلق بالسند وما يتعلق بالمتن وما يتعلق

بامر خارج ولا مشاحة فى ذلك لامكان درج ما اهمل فيها ذكره كما لا مشاحة فى درج بعض المرجحات فى قسمين او ثلث لمناسبة ايضا كما فى مخالفة العامة وفى المعالم وغيره عدها من المرجحات الخارجية وعدها بعضهم من المرجحات المتنية وجعلها فى الرسالة من المرجحات الداخلية تارة والخارجية اخرى ولكل وجه يظهر بالتامل وعدل فى الرسالة عن الكل الى تقسيم اخر انسب واحسن فقال ما حاصله ان المرجح اما ان يكون داخليا اى متقوما بالخبر لا استقلالا لذاته فى الوجود كالاعدلية وعلو الاسناد والفصاحة ونحو ذلك او خارجيا كالشهرة وعموم الكتاب والاصل وغير ذلك مما له وجود مستقل ولو لم يكن خبر يترجح به على معارضه والداخلى اما يرجع الى صدور الخبر الى سواء كان متعلقا بسنده كالوثاقة او بمتنه كالفصاحة او راجع الى وجه الصدور من التقية ونحوها او متعلقا بمضمونه كالنقل بالمعنى او النقل باللفظ والخارجى المستقل اما امر معتبر كالكتاب والاصل او غير معتبر كالشهرة وعلى التقديرين اما ان يكون موثرا فى اقربية احد الخبرين الى الواقع كالامثلة المذكورة او لا كالكون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب وقد يختصر فى المقال ويقال ان المرجح اما ان يكون مرجحا للصدور او الجهة او الصدور من حيث التسوق لبيان الحكم الشرعى او التقية او مرجحا للمضمون كما فعل بعض اخذا من هو وضع اخر من الرسالة وهذا مبنى على التقسيم بملاحظة مورد الترجيح وضوابط القوم مبنية على ملاحظة مورد الترجيح كما صرح به فى الرسالة وان خير بما بينه من عدم المقابلة بالحقيقة وصيرورة قسم الشئ قسيما للان مرجحات المضمون اما مرجح للصدور او الجهة او لهما نعم قد يكون غير مؤثرة فى اقربية الى الواقع كدفع المفسدة وطلب المنفعة واولوية المناسب من المناكح فلا يكون مرجحا للصدور ولا للجهة لكنه ساقط فى الباب هنا واولى بالالباب وانكان فى كلمات القوم مذكورا فى عداد المرجحات اذا البحث منعقد لبيان مرجحية الدليل من حيث كونه دليلا على الواقع لا من حيث بيان اخرى فان اريد بالمرجح المضمونى فى خصوص هذا القسم لزم عدم استيفاء الاقسام وخروج معظم المرجحات من الضابط كالشهرة واما الهما معا هو ناظر وطرين واما رة النظر الى الواقع وان اريد الاعم منه لزم صيرورة قسيم الشئ قسيما له وهذا البحث يجرى ايضا على الضابط المهذب بيد الرتبة ومن هذى حذوهما كما يظهر بالتامل نعم لا بد هنا على التقسيم الى الداخلى والخارجى فان المقابلة الحقيقة مرعية فيه كما لا يخفى ولعل هذا هو سر العدول عن ضوابط القوم الى هذا الضابط فتنبه وايماء الى تلك الدقيقة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشة لا يليق بمقام الاهل التحقيق اما اولا فلانه عدول عن طريقة القوم بلا فائدة وثانيا ان كلا من الداخلى والخارجى ينقسم الى مرجح الصدور او الجهة او المضمون فلا وجه لتخصيص الداخلى بذلك فهو كما قيل للحيوان اما انسان او فرس والانسان اما ابيض او اسود واما ثالث فلعدم المقابلة الحقيقية بين مرجحات المضمون او مرجحات الصدور او الجهة كما مر واما رابعا فلان الامور المعدودة من المرجحات الخارجية يمكن درجها فى الداخلية بعض اللحاظ كما بينها عليه مثلا مخالفة العامة اذا وافقت الكتاب او الاعتضاد بدليل اخر اذا لوحظت بنفسها كانت من المرجحات الخارجية واذا لوحظت بلحاظ كونها محددة للصفة منفوية بالخبر المخالف او الموافق كانت من الداخلية ومن هنا اعتدنا عن درج بعض هذه المرجحات الخارجية فى القسمين وان شئت ضابطا سليما عما اوردنا **قلت** ان المرجح اما ان يوقف تعقلها على تعقل امر خارج عن المتعارضين فهذه مرجحات خارجية كالامثلة المذكورة او لا يوقف فهذه داخلية لانحصارها فى المرجحات السندية والمتنية والحالية ثم **قلت** ان كلا منها اما ان يرجح او يرجح الجهة او يرجح المضمون وان شئت موافقة القوم فى محل المرجح لا محل الرجحان اخترت ضابط القوم بان لها حصرا واستقراء اذ لا يغرب عنها شئ من المرجحات مع ما فيها من مراعات المقابلة الحقيقة ومحافظة طريقة السلف ثم تقسيم المرجحات الى المتنية والسندية والخارجية وكيف كان فنحن نختار ضابط القوم بان لما عرفت من انه حصر عقلى لان ما لا يرجح الى السند ولا الى المتن فهو داخل فى القسم الثالث اعنى الخارجى وبين بعضها يتعلق بالابواب الثلثة سبقا للقوم فنقول اما المرجحات السندية فمنها على ما ذكره القوم امور منها ما يرجع الى صفات الراوى من العدالة والورع والزهد والعلم والذكاء والعقل والجزم والحفظ فى مقابل من يروى عن كتاب او العلم بالعربية فى مقابل الجاهل بها وكون الراوى صاحب الواقعة كرواية بشر حديث النقاء الختانين بالنسبة الى رواية غيرها انما الماء من الماء وكونه بحالة اللصاق الى غير ذلك مما يرجع الى صفات الراوى مما يقوى معه ظن صدوره عن الواقع فان قول العادل اقوى من قول غيره ولو كان ثقة مقبول الرواية بناء على كفاية الوثاقة فى الاخبار وقول الاعدل اقوى من قول العادل وهكذا ويلحق به اختلاف مراتب ثبوت تلك الاوصاف فالمعلوم اقوى من المظنون والمظنون بالظن القوى اقوى مما دونه ومن هنا اختلف اقوال الناس فى المرجح والمقبول فما كان دوامه اكثر كان اولى بالقبول لان الظن الحاصل من خبر الجامع اقوى من الظن الحاصل من دونهم وكذا خبر الاثنين بالنسبة الى الواحد ومنها ما يتعلق بحال الرواة كطول الوساطة و

كثرتها

اكثرها اذ الظن الحاصل من الاول اقوى واسند له على المشهور بان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوى والوسايط بينه وبين الرسول ﷺ وكل واحد منهما يحتمل صدقه وكذبه فاحوالها اربعة يكون الخبر حجة في حالة واحدة وهو ما اذا كانا صادقين وان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا وليس حجة في باقي الاحوال ادعى ضعف الظن عند تعدد الوسايط وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية انتهى ومنها ما يتعلق بكيفية الرواية بكون الخبر موقوفا على الراوى او مرفوعا الى المعصوم او كونه مشتملا على ذكر سبب حدوث الحكم وعدمه او كونه منقولا باللفظ او بالمعنى او الاعتضاد بحديث سابق وعدمه وتصديق الاصل المروى عنه وتكذيبه الاسناد والارسال وغير ذلك مما ذكروه وضبط بعض هذا القسم من المرجح اعني المستند بثلثة اقسام احدها ما يكون بحسب حال الراوى نفسه قال وهو يحصل من وجوه فذكر قريبا من عشرين وجها وثانيها ما يكون بحسب تكثير الراوى فذكر فيه وجهين احدهما ما يعود الى المزكى كما وكيفا وثانيهما ما يعود الى كيفية التزكية من حيث كونها قولية او عملية بقضا او ظاهرا وثالثها ما يكون باعتبار كيفية الرواية فذكر فيه بعض ما ذكرنا وزاد عليه والغرض من ذكر هذه الوجوه ليس هو الاعتماد عليها كيف وبعضها مما لا مساس له بقوة السند كالذكورية والحرية على ما ذكره بعض ونفى عنه البأس في النهاية فيا سائلا بالشهادة بل لبيان حال العلماء واهتمامهم بالعمل بالترجيح حتى عملوا بما ليس مرجحا الا عند بعض الانظار القاصرة محافظة لقاعدة الترجيح وحرصا على مراعاة المزايا معلومها ومظنونها ومحتملها بل وموهومها وقد ذكروا اشياء اخر طويينا الكلام عنها لعدم الفائدة في ذكرها على تقدير صحتها فضلا عن تقدير فسادها لان وجوه الترجيح غير محصورة والغرض من اطالة الكلام والبسط كما سلف عن الاكثر ان كان الاستيفاء التام فهو عزيز عسير وان كان هو اعطاء القاعدة في ضمن المثال فيحصل بأقل مما ذكروه فلا يجري لقاعدة المبسوط في المقام نعم هنا شيء تام لم يتعرض احد سوى شيخنا قدس سره في الرسالة فلا بد من التعرض له وان مبنى هذه الوجوه هل هو على افادتها الظن كما والمصرح به في عبارات القوم كلا وجلا هو الاول حيث يناقشون باعلى اصولهم بذلك ويستدلون على وجوب تقديم صاحب المزية بانها تفيد الظن بخلاف فاقدها وبذلك صرح ايضا صاحب المفاتيح واستشكل فيها الاحصل من الظن من وجوه الترجيح من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح من اطلاق ادلة التخيير وقوى ذلك بناء على عدم الدليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وقال شيخنا قدس سره في الرسالة بعد نقل كلامه ما لفظه وانت خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن بالمعنى الثاني الذي ذكرناه وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من صدق الراجح وان لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس من المرجحات ما يوجب الظن بكذب المرجوح ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الاخر كان مسقطا له عن الحجية ومخرجا للمسئلة عن تعارض التعادل فبعد ذلك هو هنا لامر مجملا اذ فرق واضح بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجماع انتهى وحاصل ما افاده هنا وقبل ذلك ان الظن بالواقع غير القريب هنا والبعد عن الخطاء ومعنى كون الشيء مرجحا هو كونه سببا للمعنى الثاني دون الاول وهذا المعنى موجود في الجميع سواء فرض العلم بمخالفة احدها للواقع ام لا بخلاف الظن بالواقع فانه مختص بالاول اذ لا ظن في الثاني والاكثار المرجوح وهو مما يقرب به من ذلك صرح بعض الافاضل قدس سره من متاخري المتاخرين حيث بسط الكلام في بيان المرجحات المستندة فقال الثاني ان يكون راويه راجحا على راوي الاخر في صفة يغلب معها ظن الصدق كالتقوى والعدالة والورع والعلم والضبط وحسن الاعتقاد الى ان قال والوجه في الجميع ان ظن الصدق يقبل من كان راجحا في وصف بعيد ظن الصدق اغلب عند يقبل من كان مرجوحا فيه ثم قال الثالث ان يكون راويه راجحا على راوي الاخر في وصف يكون قوله معه ابعد عن الخطاء كالحفظ والجزم بالرواية والعلم بالعربية ومصاحبة المحدثين والشهرة المعروفة اذ الغالب انها لا يكون الا عن قرينة يكون قول صاحبها ابعد عن الخطاء عن غيره انتهى فحصل ان الظن بالواقع شيء والبعد عن الخطاء شيء اخر واكتفى باحدهما ومثل الى ما صرح به شيخنا قدس سره وحاصله ان بناء الترجيح ليس على الظن خاصة بل يكفي فيه البعد عن الخطاء منى بان الامرين يخطئ احدهما **قلت** وبشكل ذلك بعد الدليل على الخروج عن اصالة التخيير واما الكشف بمجرد وصف يعتبد من دون افادة الظن لقصور الاجماعات والاخبار عن ذلك اما الاجماع فواضح للقرب الكل بان الاعتماد على وجوه الترجيح انما هو لاجل افادتها الظن فراجع كلماتهم ولاحظ وتدبر في كلام العبد قدس سره في المبسوط وعرف نفسه بعد ذلك في ايضا شكل المحقق القمي مصرح بذلك فكيف يشمل كلامهم لما لا يفيد الظن راسا واما الاخبار فلما عرفت من المناقشة في

* قوله لعدم الاسلام فاسد بعدم علم المناقش وعدم ذلك مما ذكروه منه

عليها الوتزلت على صرف التعبد ولم يزل على ما يقتضيه قاعدة الترجيح والعمل بأقوى الدليلين وقد ظهر ايضا الا بد سوى العمل بالظن في الترجيح كما سيجيء ذلك في المقام الثالث ثم حيث تبين ان المستفاد منها قاعدة كلية وان المرجحات المنصوصة لا خصوصية لها ولا ريب في ظهورها في المعنى الاول الغاضي باعتبار الظن فتصير صورة عدم الظن لا ترجيح ولو كان الراجح اقرب بالواقع وابعد من الخطاء عند الدوران بين كون احدهما عملا بالاصل الغاضي بالاقتصاء على الفرد المشكوك بعد ثبوت اصل التعبد بالعموم اذ من الواضح ان الغرض من اعمال المرجحات هنا هو استكشاف الواقع دون التعبد الصرف المبني على الموضوعية كالمرجحات المنصوصة في ائمة الجماعة او الغاضي او الشاهد مثل الحرية او الهاشمية وامثالها مما اعتبرت للمصالح القائمة بنفسها وبعد عدم افادة المرجح الظن بالصدور المستلزم لهو هو متبع الطرف الاخر كما هو المفروض فاي فائدة لمراعاة ترجيح بعض المرجحات الخارجية كمخالفة العامة التصريح بعد البناء على صرف التعبد وهل هذا الا بناء للمرجحات على التعبد اذ مجرد كونه اقرب الى الصدق من الاخر بقدر موجود مع عدم تاثيره في الظن لموافقته للواقع ومخالفة الاخر له فعلا لا يجدي في دخوله تحت كلي اقوى الدليلين لان قوة الدليل من حيث كونه دليلا انما يؤثر في تشفر ودليليته على الواقع ومن البين كل تمنع كون نسبية القوة الدليل مثلا حرية الخبر اذا لم يكن اقوى كشفا عن الواقع لم يكن خبر الحر اقوى من خبر العبد وكذا خبر الاعدل اذا لم يحصل منه ظن اقوى من خبر العدل لم يكن من اقوى الدليلين **فان قلت** مقتضى الجمود على عموم قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر تخصيص مقتضى اطلاق العموم بثبوت اعتبار غير المرجحات ولو لم يفد الظن **قلت اولا** قد عرفت وستعرف انشاء الله ان الاعدلية والاوثقية الى اخر المرجحات المتقدمة لا خصوصية لها وان دايرة الترجيح اوسع من ذلك فلا بد من النظر في المناط المستنبط من تلك الاخبار وتطبيق المرجحات المنصوصة عليه وهو دايرة بين امرين اما مراعاة الظن او مراعاة الابعدية عن الخطاء عند الدوران والثاني ليس باولى من الاول بل يمكن العكس ولو بملاحظة افهام العلماء المصرحين بتقديم المرجحات على الظن حسبما اشرنا اليه **فان قلت** البناء على الثاني اوفق بالعموم لان الترجيح بالافقهية يطرد في جميع الموارد بخلاف الاول فانه مستلزم للتخصيص وحمل العمومات على صورة الظن خاصة **قلت** الاطراد ايضا ممنوع لان خبر الاعدل قد يكون ابعد عن الخطاء وقد لا يكون فلو دار الامر بين تعمد الكذب من الاعدل او العادل بان علمنا بكذب احدهما عن عمد لكان العدل المذكور مقهورة ما لم يبلغ درجة العصمة ودار الامر بين نسبة الكذب الى الاعدل والعادل كان قول الاعدل اقرب الى الواقع وابعد عن الخطاء لكن لا يخفى حصول الظن في هذا القرض فتعد قاعدة الفرق بين معنى الترجيح حينئذ واما لو علمنا بعدم تعمد الكذب ودار الامر بين خطائهما لا عن عمد فليس قول الاعدل اقرب بالواقع وابعد عن الخطاء وهكذا الاورع والزهد وسائر المرجحات فان الاطراد ممنوع في جميع ذلك حتى في الشهرة اذ قد لا يكون المشهور اقرب الى الواقع من غير الشاذ كما لو فرض تعمد كذب احد المخبرين فان دعوى كون المشهور اقرب من غيره في الصدق المخبري واضح المنع وهكذا مخالفة العامة ونحوها فان جهات المعارض لا بد من ملاحظتها وملاحظة مناسبتها للمرجح الشخصي الموجود في احد المتعارضين فقد يكون جهة المعارض المفروضة غير مناسبة لذلك المرجح وح لا بد من رفع اليد عن ذلك المرجح بناء على المعنى الثاني بخلاف هذه المرجحات خارجة عن النص والدليل على اعتبارها بالمعنى المذكور غير موجود دعوى الاجماع المركب بينها وبين المرجحات المنصوصة في المقام كما ترى **فان قلت** اذا كان بناء الترجيح على الظن لزم سد باب الترجيح ضرورة عدم حصول الظن من المرجحات التي ذكروها القوم فما هذه التطويلات الصادرة منهم في بيانها **قلت** الامر كما ذكرت من عدم الاعتبار بالمرجحات المذكورة ولهذا لا نجد في الفقه منها عينا ولا اثرا كما اعترف به بعض الاكابر وانما ذكروها في الاصول لان بنائهم على بيان اسباب الظن ولو احيانا ودعوى عدم حصول الظن منها رأسا مجازفة خصوصا في المرجحات الخارجية كالشهرة ومما في الرسالة من ان الظن بصدور احدهما يخرج الاخر عن الاعتبار والحجية فيخرج عن باب الترجيح كان هو هو الصدور ليس بحجة في مقابل مظنون الصدور فيكون العمل به في الحقيقة لعدم المعارض لا للترجيح فيصير اعتبار الخبر عند القوم ليس مبنيا على الظن الشخصي بالصدق فكيف يخرج عن المقام نعم بناء على مذهب الاركان لكن يثمر في حصول الظن من غير جهة المعارض فلو كان الخبر التسليم من المعارض هو هو الصدور ببعض الوهنات مع قطع النظر عن المعارض فهو ليس معتبرا على هذا المبنى اما لو زال الظن بصدوره بالمعارض لم يخرج بذلك عن الحجية لان حجيته على وجه التخيير انما جاء من ادلة التخيير لا من ادلة حجية الخبر لان المعارض سبب للتساقط والخروج عن تحت تلك الادلة حسبما سبق في تاسيس الاصل وانما ثبت حجية احدهما مخيرا بادلة اخرى ومقتضى اطلاقها

عدم الفرق بين مظنون الصدق وموهوم الصدق والاجماع القطعي بعدم الفرق بان الظن بصدق احدهما المستلزم لموهومية الاخر يسقط عن الحجية فيدرج في باب تعارض الحجة مع اللاحجة غير مستفيم كما على مذاقنا في باب اخبار الاحاد وكما على مذاق غيرنا ثم ان المرجح المحتمل والمظنون لابد من ابتنائهما على الظن او التعبد المحض وبنائها على الاقرب بالصدور والابعد عن الخطاء حسبما سمعت في مرجحات السند كما معنى محصل له كما لا يخفى على من تامل وبهذا تمام الدليل على كون بناء المرجحات السندية ايضا على الظن لان اقسام المرجحات عند القوم على نسق واحد مبنى واحد ولا يقبل التفكيك وقد يتعلق في باب الترجيح على المعنى الثاني بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه بدعوى ان بعد صدوره عن ظاهره من بعد الترتيب حيث فقد الامعنى له سوى كون المشهور اقرب الى الواقع وان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور وقد يستدل ايضا بان راوي المقبولة بعد سماع مرجحات الصفات لم يسئل عن صورة افتراقهما وانما سئل عن صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة فلولا فهمه ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مرجح مستقل لم يكن وقع في السؤال عن عدم المرجح راسا بل المناسب ان يسئل عن حكم عدم اجتماع الظن وهذا تمام على المعنى الثاني دون الاول كما لا يخفى **قلت** اما الاول فهو على خلاف المدعى لان نفي الريب كلفظ العلم بعد صدوره من حيث فقد قريب مجازا نادا الظن بل ليس مجازا سواء فرض ترتيب بدل بعد كون المراد بان المجمع عليه مظنون على اناظة الترجيح بالظن لا بغلبة الاحتمال والابعدية عن الخطاء **واما الثاني** فلا يستفاد منه سوى التعدي عن الصفات المذكورة الى كل مزية اما كون المناط هو الظن او قلة الاحتمال فلا فهو ساكت عن ذلك هذا مع انه يمكن استظهار بناء الترجيح على الظن من اعتبار اجتماع الصفات المذكورة لانها لا تنفك عن الظن كما لا يخفى فلو كان المدار على وجود احدها من غير افادة الظن كان اللازم الاقتصار على احدها وبهذا يندفع ايضا بعض الاشكالات التي اوردها في القوانين على المقبولة من مخالفة ظاهرها الاجماع اذ لا يقول احد باعتبار اجتماع المرجحات في الترجيح بل يكفي واحدها عند القوم بلا اشكال ووجه الاندفاع ان بناء الترجيح على الظن فلهذا اعتبر اجتماعها اذ الظن لا يحصل من الاعدل وحدها غالبا كما لا يخفى ويمكن استظهاره ايضا من ظاهر كلامهم على التعليل بالظن فانه يدل على ان المناط لا شئ اخر فظهر مما ذكرنا ان المرجحات المذكورة لا يلتفت اليها اذا لم يحصل بها الظن ثم لا يذهب عليك ان في المقام بحثا اخر غير البحث المذكور وانهما متغايران وهو ان على المعنى الاول اعني مراعاة الظن هل يراعى الظن النوعي الكبراوي الصغراوي والظن الشخصي اذا البحث المذكور في معنى المرجح الشرعي في المقام وانه هل هو ما يفيد الظن او ما يكون معه احد المتعين اجد عن الخطاء وبعد البناء على الاول يجئ البحث في كون من الظن النوعي الكبراوي والصغراوي والشخصي بعين المعنى الاول في البحث الاول وان من بنى على غيره فان بنى على الكبر المعتبر مطلقا حتى في صورة الظن بعدم تعين المصير الى الثاني فلا تحادها موردا تاتي ضرورة لزوم متابعة المرجح في الصور الثلث اعني صورة حصول الظن وصورة الظن بالخلاف وصورة عدم الظن بصدق الترجيح بالمعنى الثاني اي كونه اقرب الى الواقع وابعد عن الخطاء فيهما جميعا وان بنى على الصغر المشروط بعدم الظن بالخلاف فارقنا الوجهين في البحث المذكور فلا بد في الوجه الاول المبني على اعتبار الظن بكلا هو واضح ولا الوجه الثاني كان مقتضاه الاعتماد على المرجح مطلقا ولو مع الظن بالخلاف حسبما ذكرناه ومفروضا كونه من النوعي الصغير عدم الاعتماد عليه فظهر مما ذكرنا وجه مغايرة الجهتين واما البحث الثاني فقد اشار اليه بعض الاجلة ممن عاصرناه فقال بعد نقل اخبار التراجيح وان اختلافها في الترتيب يدل على عدم ترتبها حكما وان خلو بعضها عن بعض الوجوه غير قادح في اعتبارها لان المثبت مقدم على غيره هذا ما لفظه وهل المعول على هذه الوجوه تعبد ولو كان افادتها ظنا مخصوصا او دائر مدار حصول الظن المطلق بها حتى انه لو تجرد عن افادته لم يعول عليها ولو وجد هناك مرجح اقوى عول عليه ودونها وجهان من الاقتصاء على ظاهر الاخبار ومن كونها انما هي بالنظر الى ان الظن بالترجيح بالظن انتهى **قلت** الترديد بين التعبد والظن انما يستقيم على مقالة من يقتصر على المرجحات المنصوصة اذ بعد البناء عليه يكون الامر كما ذكره من الوجهين واما على مقالة الاكثر الذين منهم هذا الفاضل من التعدي الى الجميع ما ذكره الاصحاب من المرجحات بل وغيرها الامعنى لوجه التعبد ولا محصل له لان التعبد به لا بد ان يكون لعنوان معين وبعد البناء على التعدي يكون المناط هو صفة الظن لا غير كما هو غير خفي لمن تامل ونحن هنا ما حررنا البحث الثاني مما شاءه له ولمن تكلم بمثله والا فاحتمال التعبد الراجع الى النوعي الكبراوي والصغير غلط صرف لا يصدر ممن له حظ في العلم فتعين كما ان اناظة الترجيح بصفة الظن او بالاقربية الى الواقع حسبما شرحناه مفصلا واقه الهادي **واما المرجحات المتنية** فقد عدوا منها اشياء كثيرة لا تخلو جملة منها عن المنع وهي ما بوجيه قوة الصدور او قوة الدلالة او قوة الجهة فلا مساس لها بها والمراد بها ما يكون في الخبر مع قطع النظر عن

في بيان المرجحات المتنية

في بيان انواع المرجحات واقسامها

امر خارجي فمثل المخالفة العامة ليست منها ولذا عدها الكل او الجل من المرجحات الخارجية ونظر من ادرجها في المرجحات المتنة كبعض الاجلة بل ذكرها قبل الجميع الى كون المخالفة والموافقة من صفات متن المتوافق والمخالف وفيه ان العبرة في التقسيم ما اشرنا اليه حيث قلنا ان تعقل المرجح ان لم يتوقف على تعقل امر خارجي فهو داخل بنفسه الى سندي ومتني وان توقف فهو مرجح خارجي ومخالفة العامة لا يتعقل الا بعد تعقل قولهم فكيف يكون من المرجحات المتنة المقابل للمرجحات الخارجية وان فرق بينها وبين اخواتها بدليل اخر من كتاب او سنة او عقل التي عدها من المرجحات الخارجية وكيف كان فلنذكر بعدا منها ونحيل عليها حال الباقي

منها ان يكون احد الخبرين فصيحا والاخر غير فصيح او ركيكا بعد وقوع الفصيح على غيره على المشهور بينهم بل عن النهاية والمنية الاجماع عليه وبما استدل به بعضهم على الترجيح بها مستندا بعد ظهور الخلاف في المقام ووجود التقديم ظاهرا ولعله اشار الى العلة بعضهم واحد من ان الفصيح اشبه لكلام الرسول ﷺ لانه افصح العرب وقال انا افصح من نطق بالضاد ونقل عن بعضهم انه كان لا يقبل الركيك بدا نظرا الى بعد صدوره عنه ﷺ فكيف اذا كان معارضا بالفصيح ونافش بعض السادة بان ما ذكروه انما يتم لو كان اللازم النقل باللفظ وهو ممنوع وان ذهب اليه شاذ في قبال المعظم بل الغالب هو النقل بالمعنى حتى كاد ان يكون النقل باللفظ لندرته وبعده عن مجاري العادات ملحقا بالمعدوم فلا يرجح بالفصاحة لافادتها الظن الملحق الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول في النهاية والمنية المعتضد بعدم الخلاف وفيه تامل **قلت** ان كان بناء الترجيح على الظن الشخصي فالحق الذي عليه هو غير مطرد نعم لا بعد في افادتها الظن في خصوص اخبار النبوية لانه ﷺ كان يراعي الفصاحة في مكالماته العادية فضلا عن الخطبة والوعظ ايضا على ما استقصى مرجوامع المحكم عنه ﷺ وقال وثبت جوامع الكلم واما سائر الائمة عليهم السلام فلم يعهد منهم مراعاتها في غير الادعية والخطب والمواعظ بل قد يقتضي مقام بيان الاحكام ترك الفصاحة مراعاة لفهم السامع فكيف يحصل منها الظن ثم لو سلم حصول الظن منها على تقدير النقل باللفظ فاحتمال النقل بالمعنى بل قد يقال غلبته غير عارية لا تنافيها اما على خلاف الغالب وعدم عليه الظن الحاصل من الغلبة لاعتراض امارة خلافها كما لا يخفى فالمناقشة المذكورة في غير محلها وان كان بناء على الابعدية من الكذب والخلاف كما هو مختار شيخنا قدس سره كان للمرجح وجه لكون الفصيح ابعد من الكذب وان كان فيه ايضا تامل في اخبار الامامية **ومنها** الافصحية وفي الرسالة وفاقا للمعالم عد الترجيح بها بل الظاهر ان عليه الاكثر وعلله في المعالم بان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وفيه انه كما لا يجب ان يكون كذلك لا يجب ان يكون فصيحا فلا تكون الفصاحة ايضا مرجحة وعلله في الرسالة بعد كون الفصيح بعدا عن كلام المعصوم عليهم السلام وكالافصح افرد البينة في مقام بيان الاحكام الشرعية واستدل الاخر بانه ﷺ كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجدنا في كتاب الله العزيز وفي المنية هذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح لما قلنا من مشاركة غيره له ﷺ في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى **قلت** لا يخفى ان الافصح البالغ الى الغاية القصوى هو حد الاعجاز ومثله من قرائن القطع بالصدور فلا ينبغي ذكره في عداد المرجحات ومرجع هذا الكلام ما اختاره بعض الاعلام في المقام من التفصيل بين الافصح البالغ حد الاعجاز فيعتبر وغيره كما عن الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية وهو ليس بتفصيل في الحقيقة بل الانكار محض اذ الفصاحة البالغة حد الاعجاز خارجة عن محل الكلام والتحقيق انه لا يجدي فرقا بين الفصاحة والافصحية في شيء لا في افادة الظن ولا في القرب البعدي فما في المهذب في المنية من ان الترجيح هو الاوجه على تقدير بناء المرجحات على الافراد دون الظن كما سبق ولو بني على الظن فالفرق بينهما ايضا غير وجيه بل يدور مداره **ومنها** الحقيقة والمجاز فالدال بالحقيقة اولى من الدال بالمجاز ومثل له في شرح الزبدة بما لو ورد امر من وطي امراته فليس بزان وتعارض بقوله من دخل ذكره في امراته فهو زان فان الوطي مجاز في الايلاج والثاني في حقيقة غيره واستدلوا عليه بان الحقيقة اظهر كما لا يخفى من المجاز وبان المجاز محتاج الى القرينة والحقيقة مستغنية عنها وانت خبير بما في الوجه الثاني لان الاحتياج الى القرينة لا يورث وهنا في الصدور ولا بعده عن الواقع فلا مساس له بالمرجح المبحوث عنه على التحقيق واما الوجه الثاني فغير مسموع واضح لان قوة الدلالة وضعفها لا تدور مدار الحقيقة والمجاز فرب مجاز اقوى دلالة من الحقيقة فان قولك فلان بحر اقوى دلالة على الجواد من قولك هو سخي او جواد ومن هنا نقل عن قوم تقديم الاستعمال على الحقيقة فلو قال اجتني باسدا ثم قال اجتني برجل شجاع فهما متعارضان لكن الثاني ارجح لكونه اقوى دلالة من الاول فكيف تقدم الحقيقة على المجاز فان قلت بناء ذكر المرجحات على مراعاة الغالب كما ذكروا وفي تعارض الاحوال والا فقد يقدم المرجوح على الراجح لخصوصية المقام قلنا الغلبة في الظهور دلالة الحقيقة ايضا ممنوعة بل الظاهر الامر بالعكس لان المجاز لا يصح

الابعرية صار فذ ومن المعلوم ان التصارف يبالغ فيه الامر حتى لا يلتبس الامر بخلاف الحقايق فان بناءها على الوضع والتجريد عن القرينة فربما تلون القرينة مذكورة في الخطاب ولم يصل البنا غاية الامر الاعتماد على الاصل في نفيها فيكون ظهور الحنفية مستندا الى اصالة العدم ومثل هذا الظهور موجود في القرائن التصارفية ايضا مع شئ زايد وهو اهتمام المتكلم في تفهيم المعنى المجازي **والحاصل** ان قوة الدلالة تدور مدار المقامات وليست في جانب الحنفية نوعا ولم يكن الامر بالعكس نعم المثال المذكور صحيح لان الوطي وان كان ظاهرا في الايلاج لكن لا يبلغ ظهوره فيه مبلغ ظهوره فيحمل على ما يقرب منه او يشابهه جمعا بين الدليلين وهو في الحنفية ترجيح ومما ذكرنا يظهر سقوط جل ما ذكروه في الباب من المرجحات المتنية فقد ذكر في المعالم امورا ازيد من ثلثين وفي المنية ستة وبعضهم استقصى انهاها الى ثمانية عشر وربما تزيد عليها وجلها مما لا يعبد ظنا ولا قريبا الى الواقع كما قوة في الدلالة مثل المطابقة على الالتزام ومتحد المعنى على المشترك والمشهور على غيره والمعلل على غيره والمؤكد على غيره والمجاز على المشترك الى اخر ما ذكروه فان شيئا مما ذكروه ليس بمرجح الا القليل مثل العام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم واما اضطراب المتن فهو على اقسام فان كان احد اطراف المضطرب يخالف الاصل دون غيره دل على المعنى المعارض فترجح غير المضطرب عليه واضح لكن ليس بترجيح لان غير المضطرب سليم عن المعارض حينئذ فلا وجه للترجيح **واما المرجحات الخارجية** فهي ايضا امور **منها** مخالفة العام وعد بعضهم اياها من المرجحات المتنية ليس في محله ان امكن بتكلف ابطلناه سابقا وفي الترجيح بها خلاف وظاهر المحقق قدس سره في محكي اصوله عدمه وعن المفيد ايضا انكار ذلك على اصحاب الحديث حيث تعلقوا في ترجيح ما جاء في ذلك من الاخبار على معارضها بان المعارض جاء على مذهب العامة وقد قال ايضا عليه السلام اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا ما وافق منهما القران فان لم يجد لهما شاهدا من القران فخذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كان فيه اختلاف وتساوى الاحاديث فيه فخذوا بابعدهما عن قول العامة قال لفظ الحكي في شرح الوافية للسيد الكاظمي ره واما المعنى في قولهم خذوا بابعدهما من قول العامة ما روى منهم في مدابح اعداءه والترحم على خصماء الدين ومخالفي الايمان فقالوا اذا اتاكم حديثان مختلفان احدا في قولي المنفذين على امير المومنين ع والاخر في البرئ منهم فخذوا بابعدهما عن قول العامة لان التقية تدعوهم بالضرورة الى مظاهرة العامة بما يذهبون اليه في قتلاء امرهم حفظا لدمائهم وسد الشيعتهم **قلت** الكلام فيها تارة من حيث القاعدة واخرى من حيث الاخبار فنقول انها على اقسام احدها ان يكون احدهما موافقا وثانيها ان تكون الموافقة والمخالفة ملحوظتين بالقياس الى الاكثر والاشهر بان يكون احدهما موافقا للاكثر والاشهر دون الاخر لقلتهم وثالثها ان يكون كل منهما موافقا لبعض ومخالفا للاخر وهذه الاقسام الثلثة قد تكون معلومة وقد تكون مظنونة وقد تكون مشكوكة ومشكوك كل قسم ملحق بمعلومه فكيف مظنونه والمراد بالمشكوك احتمال المخالفة باحد الوجوه في احد الخبرين دون الاخر هذا اذا قلنا ان مقتضى القاعدة الترجيح بها وان استندنا في ذلك الى الاخبار فحكم المشكوك غير حكم المعلوم لان الشك في السبب والموضوع شك في المسبب والحكم واما على ما سلكه جمع من العلماء ممن لم يذكروا هذه المرجحات غير انا المحقق في محكي اصوله نقل الترجيح بها عن الشيخ فقد اورد بان المستند فيه ان كان رواية روبن عن الصادق ع فهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه وان كان هو ان الابعد لا يحمل الا التقوى والموافق يحمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحمل قلنا لا نسلم انه لا يحمل الا التقوى لانه ربما جاز التقوى لمصلحة يراها الامام ع كذلك يجوز التقوى بما يحمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك سد لباب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير الاستدلال بانه اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطلبه بدليل المنع نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت حجيته ولا بنهض حجة واما ثانيا فلان الانتهاء بما يحمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب بالظهور وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ قدس سره هو الحق وارد على المحقق في الرسالة الوفائية السلطانية قدس سره بان الكلام فيما لو تساويا في جميع الجهات التي منها احتمال التاويل بعد احتمال الصدور عن تقية فاحتمال التقية في احدهما دون الاخر يقتضي الترجيح وعلى صاحب المعالم بان دعوى غلبة التقية في الاخبار ممنوعة فلا وجه للاستناد اليها في الترجيح بموافقة العامة بل الموجب في الترجيح بها ما اشرنا اليه من القاعدة ومحصلها ان احتمال مخالفة الواقع اذا كان في احد الخبرين اقل كان بالترجيح اولى لكونه اقرب بالواقع من الاخر **قلت** قد عرفت ان بناء الترجيح عند الاصحاب على الظن بالحكم لا على قلة الاحتمال وكثرته ولا على الظن بالصدور اذ لا فائدة فيه بعد حصول الظن بالحكم من جهة اخرى وكلام المحقق قدس سره مبني على مراعاة الظن بالحكم وغير خفي ان تطرق احتمال الالقاء

في بيان انواع المرجحات واقسامها

بما يحمل التاويل كان في منع حصول الظن من الخبر الموافق كالا يخفى ضرورة بتعبة التنبيه لاحتمال المقدمات والظن بالحكم انما يحصل مع ظنية جميع المقدمات التي لها دخل في معرفة الحكم الشرعي ومنها الدلالة فاذا زال الظن من ظاهر الخبرين بالمعارضة فاي فائدة للظن في احتمال التنبيه في احدهما **وتوضيحه** انا نفرض الخبرين مقطوعي الصدور وظنية الدلالة منا وبين في جميع جهات التاويل ونقول ان الظن بالحكم لا يعقل ان يكون في احدهما الا ان معرفة الحكم يتوقف على مقدمتين احراز الصدور واحراز الدلالة وفي اخل احدهما لم يحصل الظن سواء زاد على هذا الاخلال في الطرف الاخر اخلال ام لا وغاية ما يتولد من اختصاص احتمال التنبيه باحدهما زيادة الاخلال فيه وهي لا توجب ان الظن في الطرف الاخر المفروض زوال الظن عنه بسبب المعارضة لان قلة احتمال الاثم عند عدم احد الضدين ليست امارة لوجود الظن على الاخر نعم لو كان على التنبيه امارة ظنية كالغلبة ونحوها وحصل بسببها الظن بالتنبيه امكن الترجيح بها لحصول الظن بالحكم حينئذ ونحن هنا بظهارته لاجواب لكلام المحقق الا ما افاده صاحب المعالم قدس سره واما ما افاده الاستاذ دام ظله العالي فهو اشكال ايضا لان الظن بالتنبيه لا يقتضي الظن بالتاويل فضلا عن القطع به بل هو بمعزل عن اصل التنبيه في الموافق لهذا الظن فيفيد الظن بالمراد فيكون احتمال التاويل في الموافق باقيا على حاله مانعا عن حصول الظن اللهم الا ان يكون ظن التنبيه في اللفظ لا في العمل فان الظن بالتنبيه حينئذ يقتضي الظن بالتاويل ويترتب عليه ظن السلامة في ظاهر الموافق وفيه ان احتمال الخطاء والكذب في السند كاف في عدم حصول الظن بالحكم سواء كان للدلالة والجهة مظنونتين او لا بل القطع بالدلالة والجهة في احد المتعارضين لا يجدي ايضا في الظن بالحكم والعلم به فكيف عن الظن **وتوضيحه** انا نفرض المتعارضين قطعي الصدور واخرى ظني الصدور فان كانا قطعي الصدور وظني الدلالة لم يحصل عن احدهما الظن بالحكم مع تساويهما في احتمال التنبيه وعدمه وهو واضح ولو اختص احدهما باحتمال ومن هنا يظهر انه لا جواب لكلام المحقق الا ما افاده صاحب المعالم واما ما افاده الاستاذ دام ظله العالي للسلطان قدس سره فغير موجه عليه لان بناء الترجيح اذا كان على الظن وزوال الظن باحدهما بسبب المعارضة فاي فائدة لقلة الاحتمال وكثرته نعم لو بنى الترجيح على قلة الاحتمال كان الامر كما ذكراه فالنزاع بينهم يرجع الى المبنى فالمحقق وصاحب المعالم قدس سرهما بنيا على الترجيح بالظن والسلطان والاستاذ قدس سرهما بنيا على الترجيح بقلة الاحتمال ثم ان دعوى غلبة التنبيه في الاخبار بمجازفة واضحة ومجرد الموافقة لمذهب العامة لا يفيد الظن بالتنبيه كما هو واضح فالمحقق قدس سره فيما افاده من عدم الترجيح بها اللهم الا ان ينضم اليها بعض علائم التنبيه فالترجيح بها حينئذ موافق للقاعدة لحصول الظن وهو في الاخبار المتعارضة اكثر كثيرة او يدعى الغلبة في خصوص الاخبار المتعارضة التي كان احد المتعارضين موافقا لمذهبهم ويقال ان الترجيح بهذه الصفة يفيد الظن وغرض الشيخ قدس سره وسائر الاصحاب المصرحين بالترجيح بها التنبيه على ان موافقة العامة قد تكون مرجحة لا انه يجب الترجيح بها مطردا وهذا هو الامتن وان كانت دعوى الغلبة في خصوص المتعارضين كما هو مبنى كلام صاحب المعالم غير بعيدة هذا كله بناء على القاعدة ولو استندنا في الترجيح بها الى الاخبار فمقتضى اطلاقها عدم مراعاة الظن فلا بد اولا من امكان استنادها ثم شمول مدلولها وقد عرفت كلا المحقق وصاحب المعالم قدس سرهما السند الرواية وهو ظاهر غاية المامول بها لكنه ليس في محله اما اولا فلانها بالغة حد الاستفاضة بل حد التواتر موضوعا وحكما واما ثانيا فلا يضر ارسالها بعد الاعتضاد ومخالفة العامة من عرفت غير قادح كما هو واضح واما الكلام في شمول مدلولها فمقول بان مدلولها ليس واحدا **فمنها** ما يدل على كون الترجيح بها تعبدا محضا لا لكونها طريقا او كاشفا عن شئ كبعض صفات الراوي كما يقتضيه الجمود على ظاهر كثير منها كقول الصادق عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما وافق القوم ودعوا ما خالف القوم وقول الكاظم عليه السلام في الروايتين المختلفتين خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **ومنها** ما يدل على ان مخالفتهم في حد ذاتها مع قطع النظر عن كون قولهم مطابقا للواقع او مخالفا امر محبوب عند الشارع فمن مزايا مقام انقهم ونكسر شوكتهم وادخال السرور في قلوب اولياء الله وغير ذلك من الفوائد المترتبة عليها كما يشهد له مرسلة داود بن حصين من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا يخفى ما في رواية حسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال اليهود في الوارد فيهم فوادعه خالفوهم ما استطعتم فيه فتامل وجه الشاهد واضح لا ناظر لها اصلا بالاخبار المتعارضة ولا بالاخبار مطلقا بل الظاهر انها وردت في حق طائفة من ضعفاء الشيعة كانوا يخالطون ويعاشرون اعداء الدين بعنوان التقية ويسمعون منهم ما يمرون من عبر انهم فوردت هذه الاخبار تنبيها على غفلاتهم وردعا لهم عن الباطل **ومنها** ما يدل على كون مخالفة الرواية لهم او لاخبارهم امارة ظنية على الحق والصواب وموافقتهم امارة

على الباطل بل الحق ان كما يدل عليه تعليل هذا المرجح المقبول بان الرشد في خلافهم وفي المشهورة بان الحق في خلافهم بناء على كون المراد بالخلاف هو معناه الاسمي كما مر الامعناه المصدري والا كان من الثاني واول منه عليه قوله ع في خبر الارجائي الذي لم امرهم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ع ان عليا ع لم يكن يدين الله بشئ الا خالف عليه العامة اراده لابطال امره وكانوا يسئلونه عن الشئ الذي لا يعلمون فاذا افتاهم بشئ جعلوا ضده من عندهم ليلبسوا على الناس ويدل عليه ما عن ابي حنيفة خالفت جعفرا ع في كل ما يقول الا اني لم ار اثر بعض عينيه في الركوع والسجود او بقولهما او رواية ابي بصير عن الصادق ع قال لهما انتم والله على شئ مما هم فيه ولا هم في شئ مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا على الحق فيه على شئ وعن هذا الوجه اما غلبة الباطل على افعالهم واقوالهم كما يدل عليه الروايات الثلثة الاخيرة واما انهم بعقولهم المعكوسة وارائهم المنكوسة لا يرضون غالبا الا الباطل كما يدل عليه رواية علي بن اسباط قال الرواية التي تخالف قولهم قريبا الى الصحة والصواب وهذا كما ورد في الشاذ وهو من ثم خالف المشهور **وهنها** ما يدل على كون مخالفة الرواية لقولهم امارة على صدورها عن غيبة مع قطع النظر عن غلبة الباطل في اقوالهم واحكامهم كرواية عبيد بن زرارة ما كان منى يشبه قول الناس ففيه التقية وما خالفه فعنا فيه الا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ومقتضاها حمل ما يوافقهم على التقية مطلقا لكن بمعونة الاجماع يجب حملها على المعارضين كما يقتضي اخصيتها بمعلوم الصدور كان المستفاد منها كون الموافقة امارة بعيدة على التقية نظير نصب القرينة العامة على خلاف اصل الحقيقة كما قيل ان قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم قرينة عامة على الوجوب في اوامره ع ولو كان الامر لغة ومرادفا للاستحباب فلا فرق بين مقطوع الصدور ومظنونه وان ابيت عن ذلك **فنقول** ان دليل اعتبار سنده يجعله في حكم المقطوع ومن احكامه الحمل على التقية وان ابيت عن ذلك الحقنا المظنون بالمقطوع بالمناط المنقح هذا ما يقتضيه بادي الراي في مدالیل الاخبار واما الراي الثاني وما تقتضاه انحصارها في الوجهين الاخيرين لان التقية بين الطائفة الاولى والثالثة والرابعة بسبب المجمل والمبين والمفسر والمفسر خصوصا خبر الارجائي فانه بصراحة يبين سبب امر مخالفة العامة فلا وجه لاحتمال المغيب المصرف العاري عن الطريقية راسا كبعض اوصاف القاضي والشاهد واخبار الثاني لا مساس لها بالمقام الذي نحن فيه من الاخبار المتعارضة بل وردت في مقام بيان طريق التشيع والتسنن سبيلا كما لا يخفى على من اجاد التامل وانه لا يحتمل الغش والجمع بين الطريقين واظن انها وردت في طعن المذبذبين الذين اراد وا ان يتخذوا بين التشيع والتسنن سبيلا فيها فانحصر محل البلها في الوجهين الاخيرين اما لطريقية الى الواقع او الى الصحة والحق انه لا مانع من الجمع بينهما والحكم بان موافقة العامة ومخالفتهم ذو وجهين فمن احدهما تكون من المرجحات المظنونة التي توجب مجان مدلول احد الخبرين على الاخر كالشهرة ومن الاخر تكون من المرجحات الجهتية وتعود على الجهة الاولى بان كون الرشد في خلاف العامة لا يوجب مجان مدلول المخالف الذي هو الوجوب مثلا اذا قالوا محرم شئ فخلافهم هو عدم الحرمة وهو اعم من الوجوب الذي هو مدلول الخبر المخالف ضرورة عدم الملازمة شرعا ولا عادة بين عدم الحرمة الذي هو الرشاد والصلاح وبين الوجوب فلا معنى لكونها من المرجحات المضمونية التي توجب مجان مضمون الخبر ويجاب بان التعليل بكون الرشد والحق في خلافهم عن مستفيض على عمومه واطلاقه كيف ومن جملة ما يقولون به التوحيد والنبوة وضروريات الفروع فكيف يكون الحق في خلافهم مطلقا فلا بد من ان تكون قضية غالبية محمولة على الغالب وهو انحصار الفتوى في المسئلة المتعارضة فيها الخبران في الوجهين كالوجوب والحرمة اذا كان الرشد في خلافهم كان هذا سببا لوجحان الاخر اذا الغالب ان وجوه المسئلة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومتفقين في خلافهم كما هو مورد هذه الاخبار ومصرح به غير واحد منهم الشهيد الثاني في محكي مسالكه في بعض مسائل النكاح لا يكون في المسئلة وجوه متعددة **قلت** ويندفع اصل الايراد بان الغرض من هذا المرجح توهين احد المتعارضين ومن الواضح ان موافقة العامة تقتضي وهنا في الموافق ومحدثة فيه ضعفا نظرا الى غلبة الباطل في احكامهم ويكفي به ترجيحا لضده المخالف لان ضعف احد المتعارضين يوجب قوة الاخر صريحا بمنزلة الخبر الذي لا معارض له والفرق بينها وبين سائر المرجحات المضمونية كالشهرة مثلا انها موافقة للخبر ومعاضدة له وهذه موهنة لمعارضه ومضعفة له فيبقى الخبر على حاله من الاعتبار التسليم عن المعارض الكفاء فلا حاجة الى جعل المقضية اي التعليل غالبية مراعاة لصدورها مجعة المضمون لجريان غلبة الباطل في اقوالهم واحكامهم في الاصول والفروع كما فيه وكونها مجعة ولا حاجة الى دعوى غلبة اخرى ثم تعليل عليه الرشد في غلبتها مع ان هذه الدعوى واضحة الضعف والفساد لان الغالب تكثر وجوه المسئلة لا انحصارها في وجهين وكلا القولين فاسدان ثم انه تظهر الثمرة بين الوجهين في امور

في بيان انواع المرجحات واقسامها

احدها انها على الوجه الاول تكون من المرجحات الخارجية المضمونية وعلى الثاني تكون من المرجحات الجهتية ثم عند تعارض المرجحات على القول بالترتيب في تقديم بعضها على بعض كما هو مختار شيخنا العلامة رفع الله مقامه حيث ان المرجحات الخارجية عند فقد من على المرجحات السندية وهي مقدمة على المرجحات الجهتية حسبما بانى الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى **وثانيها** انها على الاول مختصة باخبار الاحاد غير الظنية فلا بأس في المتواترات ولا في الكتاب العزيز بناء على اختصاص العمل بالمرجح بالاخبار وعدم شمولها لجميع الادلة الظنية كما مر غير مرة ولعلنا نتكلم فيه فيما بعد ايضا بخلافها على الثاني فانها تجري في الاخبار المتواترة المنقولة عن الائمة عليهم السلام بل على العلة المشهورة منها ايضا **وثالثها** انه على الاول يتعدى منها الى المرجحات الخارجية كالاولوية والاستقراء وعدم ظهور الخلاف وشهرة الفتوى بل خلاف واشكال حسبما تكلم فيه في المقام الآتي بخلافها على الثاني فانه لا شيء هنا يمكن التعدي منها الا ان موافقة العامة اذا كانت امارة على التقية فليس بعيدا شيء يتعدى الى عنوان عام وهو الذي يبنى الترجيح المبحوث عنه عليه في الرسالة كما تقدم الكلام فيه وبانى ايضا وهو قلة الاحتمال وكثرة والابعدية عن الباطل والاقربية وان ضعيفان هذا التعدي بمكان من الضعف والسقوط في الرواية بخلاف التعدي الاول كما لا يخفى نعم يمكن التعدي منه الى سائر امارات التقية الجزئية الموجودة في خصوص بعض المقامات مما تفيد الظن منها مع قطع النظر عنها معا للعامة وهذا مبني على عدم اشتراط موافقة العامة في التقية كما عليه صاحب الحدائق نظرا الى عادل عليه غير واحد من الاخبار من الغاء الخلاف بين الشيعة محافظة لدمائهم لكن نسبة التقية الى كل منهما على حد سواء فلا يتصور الانبعاث امارة على التقية في احدهما المعين اللهم الا ان الفرض موافقة كلا الخبرين للعامة ويشكل على هذا التعدي بان مبنى الوجه الثاني اما على كون موافقة العامة امارة نوعية مضبوطة على التقية او على كونها قرينة عامة مضبوطة من الامام عليه السلام وعلى التقديرين لا وجه للتعدي منها الى المقارنات الشخصية الغير المضبوطة للظن بالتقية كان الظنون النوعية لا تخلو عن شائبة التقييد والا لزم التعدي من حجية خبر الواحد مثلا الى مطلق الظن في الاحكام ومن البينة الى مطلق الظن بالموضوعات ولا يلتزم بواحد وان استدل بعض على حجية الظن الحاصل من الشهرة بما لبس بأقل من الظن الحاصل من البينة الا ان كلام صدر منه في خصوص الظن الشهاري توجيها لبناء المشهور على اعتباره واما على الثاني فاوضح لان المنصوب قرينة على التقية انما هو مخالفة العامة فالتعدي منها الى غيرها من القرائن والامارات الجزئية كما ترى وقد يذب عن الاشكال بان الامر وان كان كما ذكر الا ان المقام يساعد هنا على التعدي نظرا الى ان غرض الشارع من نصب مخالفة العامة طريقا الى التقية ليس سوى ترجيح احد الدليلين على الاخر بالقوة ولذا لا يجوز الحمل على التقية في غير مقام التعارض فاذا كان الغرض الترجيح بالقوة فيتعدى الى كل امارة شهدت بالتقية وان لم تكن من جنس مخالفة العامة هذا والاولى ان يقال ان الظن الشخصي بالتقية لا ينفك عن الظن بالحكم فيندرج تحت المرجح المنصوص المقرر الجمع عليه في الباب من وجوب الترجيح بالظن المطلق في الاخبار المتعارضة حسبما بانى الكلام فيه انشاء الله تعالى بقي الكلام في امور **الاول** انه صرح غير واحد فيما حكي من المسالك في رسائل كتاب النكاح في الاخبار الواردة في جواز نظر العبد الى مولاته بشرط في الحمل على التقية موافقة الرواية للعامة كلا او جلا تحقيقا للاستفراغ الحقيقي او العرفي المستفاد بن من الجمع المعرف باللام فلو كان موافقا للبعض فليست المخالفة مرجحة وهذا هو الظاهر من الرسالة والمقنعة الى المشهور خلافه والظاهر ان عمل الاصحاب في التقية غير مقصور عليه وهذا هو الحق اذ لو بني على الاول لورد اشكال شارح الوافية وغيره على هذا المرجح في اعصارنا بان تحصيل هو ضوعه في حق احاد نا خرط القتاد اذ لا يمكن احراز موافقة كل العامة او اكثرها العدد انحصارهم في الاربعة المعروفة ولا في عدد محصور وكيف يمكن العلم بكون هذا الخبر موافقا لمذهب جميع العامة بل الظاهر بدلالة باب الظن ايضا فلو بني على اعتبار موافقة اكثرهم لانسد باب الترجيح بهذا المرجح وبنقض مقالة المنكر بانا نقول لا صحة اعمال هذا المرجح في صورة المخالفة لبعض من يحتمل انقاء الامام عليه السلام عنه ايضا وعدم اعتبار التعدد فضلا عن الكثرة اما لكون المراد بالعامة جنسهم فيصدق على موافقة بعضهم ايضا كما هو الظاهر في الجمع المعرف بعد تعذر الحقيقة او محمد القرينة المعينة اذ المدار في الاقربية العرفية الناشئة من كثرة التداول في السنة اهل اللسان واما مع عدم وجود الاقربية الاعتبارية لا يلتفت اليها خلافا لغير واحد حيث جعلوها من المحذور المعين المجاز مع تعدده ولو تجردت عن القرينة العرفية الحاصلة من شيوعه وكثرته حتى قد مر ذي العلاقتين على ذي علاقة واحدة وقد حققنا خلافه في كتابنا المستمى ببدائع الافكار في باب الحقيقة والمجاز ثم لو سلم صحة التعويل عليها في المقيدين فلا نسلم تقدمها ولا امكانها

للافتقار للعرفية وغير خفي ان الجمع المعرف حيثما يراد منه الاستغراق بقرينة عقلية او نقلية لا يراد منه عرفا سوى الجنس القادر على القليل والكثير فالاظهر الموافق المنسوب الى الاكثر سقوط هذا الشرط فلو كان احد الخبرين موافقا لابي حنيفة او لمثله ممن يحتمل اتقاء الامام عنه ولم يكن الاخر كذلك اما لكون المسئلة من الفروع الحادثة الغير المعروفة عند غيره او للجهل بالحال وعدم العلم بأقوال غيره منهم ونكافئا وتساويا في سائر الجهات رجحنا المخالف ايضا عملا بالاخبار ويدل عليه مضافا الى ما عرفت قول ع في رواية علي بن اسباط اترك خبر البلدي واستفت حيث ان الامام ع تعمد الراوي في معرفة الحق والباطل برأي بعضهم فلو كان الرشد في خلافهم مشروطا بالمخالفة في كلهم او جلهم لم يكن وجه للاعتماد في معرفة الباطل برأي البعض خاصة ويدل عليه ايضا عمل الاصحاب حسبما اشرنا اليه لانهم لا يزالون يستعملون هذا المرجح اذا وجد واحد المتعارضين موافقا لثلثة او اربعة او خمسة او اقل او اكثر والفرق بين الواحد والثلثة وما زاد كما ترى ويمكن تعميم التفصيل ايضا اذ بعد البناء على عدم اشتراط موافقة الجل او الاغلب كما في بين سائر المراتب انفاقا فاحد الوجهين اما بناء على الوجه الثاني ظاهر واما بناء على الوجه الاول اعني كون موافقتهم امارة غالبية على الباطل لكون اغلب احكامهم باطلا فان كان منشأ الغلبة الخارجية بان كان الغالب فيما صدر منهم من الاحكام والفتاوى للناس باطلا كما يدل عليه خبر الارجائي وخبر ابي بصير وما عن ابي حنيفة فلا يجدي في المقام لعدم احراز موضوع مخالفة الكل او الاغلب فيما كان منشأها اعوجاج ارائهم وانطباع قلوبهم وتغشية ابصارهم عن اصابة الحق كما يدل عليه خبر علي بن اسباط المرجح ايضا وهو واضح الثاني انه نقل عن بعض افاضل متاخري المتاخرين كلاما في الباب عن المفيد قدس سره وارتضاه وهو اشتراط الحمل على التقية بكون الخبر الموافق لهم من الشواذ رواية وعملا فلو كان مشهورا رواه العلماء والمحدثون لم يحمل على التقية وهذا الكلام في الحقيقة انكار لهذا المرجح راسا لان ما كان من الشواذ فهو غير واجد لشرائط الحجية وتقديم المخالف ليس ترجيحا له عليه بل هو لعدم حجية المعارض وكما نسلم عن المعارض والعجب من الفاضل حيث ان بناءه على مراعاة الظن في هذا المرجح وغيره وكيف ما وافقه اذا حصل الظن من المخالف في قبال ما رواه الاصحاب من الموافق ويحتمل بعيدا ان يكون غرضهم تقديم الشهرة على هذا المرجح كما في المقبولة وان كان المحكي عن المفيد قدس سره اشتراط الشذوذ المسقط للخبر عن الاعتبار فكيف كان فان اراد بالشذوذ غير المشهور الذي هو معتبر عنده عدم المعارض فله وجه وسيجيء الى تقديم الشهرة اذا كان معارضة بمخالفة العامة وبالجملة الكلام في هذا المقام انشاء الله تعالى في تعارض المرجحات والا فنقل عن امثال هذا نقل عن صاحب الحدائق عد اشتراط الحمل على التقية بموافقة العامة وانكره بعض الاساطين وربما استشكل بان غرضه ليس حمل الخبر على التقية مع مخالفتها بمفاهيمها كيف وهو غير معقول بل ان اختلاف الاخبار فد يستند الى غير التقية كما دل عليه غير واحد من الاخبار معللا بانا انما ابقينا الخلاف بينكم لانه ابقى لكم **قلت** ترجيح احد الخبرين على صاحبه بعقل اذا كان كلاهما موافقين او مخالفين لهم لكن احدهما المعين واقعا وظاهرا بحسب ما عنده المقام قطعا باطل صدورا عن التقية فلا محل للاستغراب بما ذكره نعم يتجه الحمل على التقية مع مخالفة المتعارضين العامة نعم لو اراد ما ذكره ترجيح احد المتعارضين على صاحبها مع مخالفتهما لهم فالعجب في محله الا انه لا ينبغي لاحد ان يحتمله في حق ذي شعور فضلا عن مثل الرجل ان مخالفة العامة على الوجه الاول وهو كون الحق والرشد غالبا في خلافهم ليست من المرجحات الجهية اذ لا يتوقف الترجيح بهذا النحو على كون الموافق صادرا عن التقية بل مع القطع بعدم التقية فيه على تقدير الصدور امكن ايضا ترجيح المخالف عليه نظرا الى الغلبة المذكورة فهي بهذه الملاحظة سبيلها كسبيل الشهرة ونحوها من المرجحات المضمونية الكاشفة عن الفتح في صدر الاخراوي وكذا اذا اردنا جعله من المرجحات الجهية خاصة كما يقتضيه تقسيم المرجح الداخلي الى الصدوري والدلالي والجهتي ثم تمثيل الاخير منها بما نحن فيه مستقيم على هذا الوجه بل هو مبني على الوجه الثاني امني كون موافقتهم دليلا على التقية نقول ان ما دل عليه فيما عثرنا رواية واحدة وهي رواية عبيد بن زرارة ما جمعه مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعه مني لا يشبه قول الناس فالتقية فيه وهي كما ترى مختصة بمعلوم الصدور والتعدي عنه الى خبر الواحد المظنون الصدور مبني على بعض دعاوي غير ثابتة فتحمل مخالفة العامة من المرجحات الجهية تماما لو جاز لنا اللهم الا ان يجعل ذلك من قبيل نصب القرينة العامة حسبما بيناه انفا فافهم في الظنون ايضا اولا ندري ان الموافق بين الصدور والمحمول على التقية بحكم الامام ع عندهم وعلى التقديرين يجب طرحه ولا نعني بالترجيح بها سوى طرح المخالف **وتوضيحه** ان الامام ع قال ان ما سمعه مني يشبه قول الناس ففيه التقية ومعناه ان كل قول صادر مني يشبه قولهم فالغرض من هذا الكلام افادة الحكم المدلول لذلك القول بل هو لاخفاء عن شر الاعداء وهذا وان كان مختصا بالقول الصادر لكن توقف الحكم على الموضوع لكن احتمال الصدور يكفي في الترجيح هنا ولا يتوقف على احراز صدوره لان الكلام

في الواضح

في بيان انواع المرجحات واقسامها

في الواضح دابر بين ان يكون صادرا فيكون نفيه بحكم الامام ع وان لا يكون صادرا اصلا فلا معارض للاخر حتى يقدم المثبت بوجوب الاعراض عنه وهو المقصود وهذا لا ينافي بناء على كونها طريقا محضا لا من الشارع على النفي لان مورده الخبر المعلوم الصدور فلا يتأتى في غير المعلوم ودعوى المناط في الاحكام الظاهرية التعبدية كما ترى وكيف يلحق غير المعلوم بالمعلوم بدعوى المناط حتى يقع في ترجيح احد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها في المرجحات الجهتية المستفادة من الاخبار المتعارضة **فان قلت** دليل اعتبار الخبر يجعله بحكم المقطوع لان مقتضاه ترتيب جميع احكام المقطوع عليه ومن احكامه الحمل على النفي **قلت** دليل اعتباره انما يقتضي ترتيب ما يترتب على قول الامام ع وهذا الحكم اعني الحمل على النفي ليس من اثار قوله ع مطلقا بل من اثار قوله المعلوم الصدور والعلم هنا جزء الموضوع نظرا الى الواردة في خصوص المسموع منه فهو ليس من احكام قوله حتى يجب ترتيبه بدليل اعتبار الخبر **فان قلت** هذا البحث مبني على تقدير كونها قرينة عامة ايضا حرفية مجردة لا تزعة انما جعلها قرينة على مراده في القول المعلوم الصدور لا في القول الصادر مطلقا سواء علم صدوره ام لا فالخروج من اصالة عدم النفي في غير المعلوم الصدور مبني ايضا على دعوى المناط والا فيكون من القياس كما قلت على الوجه الاول **قلت** فرق بين نصب القرينة وبين نصب الطريق فان الاول ناظر الى الغرض من القول الصادر ولا معنى لمدخلية شيء اخر في ذلك فاحتمال كون القطع بالصدور جزء للموضوع ح ضعيف جدا بل مقطوع بفساده بخلاف على الثاني فان نصب الطريق معناه جعل حكم ظاهري ولا مانع من كون العلم بالصدور جزء الموضوعه ولاجل ذلك فرقنا بين الوجهين اعني كونها طريقا منصوبا او قرينة منصوصة فتدبر ثم الفرق بينهما يحتاج الى تامل هذا حكم ما يقتضيه النظرة الاولى واما النظرة الثانية فلا نجد فرقا بين الوجهين في وجوب حمل الظني ايضا على النفي لان الفرق بين القطعي والظني ليس الا احتمال عدم الصدور في الظني وهذا لا يعقل ان يكون سببا للتعبد بوجوب العمل ودعوى كونه لعلة جزء للموضوع شطط من الكلام كما لا يخفى ثم الظاهر في الروايتين هو الوجه الاخير لان نصب الطريق وجعل حكم ظاهري بعيد عن ظاهرها ولسانها كما لا يخفى على ذوي الفهم لانه نظير قول القائل اذا امرتك باسد فاردت بالرجل الشجاع في ارادة نصب القرينة على المراد وكيف يتنزل قوله ع وما يشبه من كلامي منزلة النفي على كونه حكما شرعيا مجعولا من الله تعالى وح يشكل كون موافقتهم امارة على النفي مطلقا حتى في الروايات المنقولة عن ائمتنا ع ضرورة عدم الدليل على كون كلامهم كذلك اللهم الا ان يلاحظ كونهم في مقام بيان الاحكام كرجل واحد على ذلك ينبغي تخصيص العمومات القاصرة من احدهم بالمخصصات الصادرة من الاخر لكن الانصاف ان المضامين متغايرات والله الهادي **ومنها** موافقة الكتاب ومخالفة نقل الاخبار المخصص لوجوب عرض المتعارضين على الكتاب والاخذ بما وافق وطرح ما خالف وفي بعض الاخبار المعتبرة التنويه على ما روي عن البعد اذا حدثتم عني بالحديث فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله ومن الفاضل الجزايري انه اشكل في المقام اشكالا وجوابا اما الاشكال فهو ان كلية الحكم بتقديم ما وافق الكتاب وطرح المخالف باطلاق تخصيص الكتاب بخبر الواحد جايز عند العلامة وغيره واما الجواب فهو ان عدم التخصيص قول بعض محول العلماء وقال الشارح للوافية في المقام ما حاصله ان العرض على الكتاب انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعتها الغلاة والملاحدة واشباههم في الفروع لا هذه وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب على حسب اهوائهم ونسبوها الى الصادق ع ثم يجادلون مخالفيهم الفاسدة فوضع الائمة ع لشيعتهم هذه القاعدة فكل خبر يخالف محكمات الكتاب هي التي لم يخالفها او في معناها احد من الشيعة وكان عدم نشرها وفاقيا عند الكل متعينا تاويله والا يلزم مخالفة المعلوم من الدين والعرض على الذي اختلفنا فيها هو المقصود منه وكل يستدل بروايته على ظهوره فيما يدعيه ويأول ظاهر الباقين على حسبها ودليل ظاهر هما يأمر الائمة ع وقال في مقام اخر ان العرض على كتاب الله جل شانه ان كان على الحكم الذي يكون ونصه ضروريا في الدين المذهب فلا ثمرة للعرض لحديث عليكم كلا مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلفنا في صدوره ولم نعلم من طريقة الائمة ع على حاله والمقصود منه فلا يحصل من موافقته مثل هذا الظاهر قوة الظن اذ ربما كان دعوى الظهور غير مستند الى محجة شرعية وكان ما ليس بظاهر هو المقصود منه فيكون الحديث المخالف هو المطابق للواقع **قلت** وهذا الكلام مع صدوره عن اهل التحقيق خال عن التحصيل لان مدار الترجيح اذا كان على الظن فمجرد احتمال خلاف الظاهر غير مناف لحصول الظن من الظاهر وان اراد منع الظهور ومنع اعتباره فهو كلام اخر لا مساس له بالمقام ونوضح ذلك ان البحث عن الترجيح بموافقة الكتاب اما ان يكون على القول بحجية ظواهر الكتاب كما عليه الاخباريون كلا او جلا او يكون على القول بحجيتها في الاول فقد يتوهم انه لا وجه للترجيح بموافقة الكتاب لان الترجيح بها انما هو من باب الاعتضاد بدليل اخر كما صرح به غير واحد حيث سلكوا بموافقة

الكتاب مسلك الموافقة للدليل الخارج عن عقل او نقل فاذا بنى على عدم حجيتها لم يكن الخبر الموافق معتضدا بدليل اخر لكنه فاسد امّا
اوّلا فلان الترجيح بالاعتضاد بالدليل فرع من الترجيح وليس المرجح بموافقة الكتاب داجعا اليه وان جعله عنه غير واحد من
الاصحاب الا انه خلاف التحقيق لان الترجيح بها مما استفاضت به الاخبار ولذا اقتصر بعض على المرجحات المنصوصة ولم يتعد الى غيرها
من المرجحات التي منها الاعتضاد بدليل اخر فالترجيح بها ثابت سواء قلنا بالترجيح بالاعتضاد ايضا ام لا كما ذهب اليه غير
واحد وباقي الكلام فيه ان شاء الله تعالى فالترجيح بها لا يبتني على حجية ظواهر الكتاب الا على اعتبار غير المرجحات المنصوصة
بل يمكن على القول بعدم حجيتها وعدم اعتبار سائر المرجحات ايضا عملا بالمنصوص ايضا واما ثانيا فلان القول بعدم
حجية ظواهر الكتاب مستند عند الاخباريين الى الاخبار المستفيضة الواردة في النهي عن تفسير القرآن بالرأي وانما منعهم
من خوطب به واخبار العرض على الكتاب في الاخبار المتعارضة اخص منها فللاخباريين ان يقولوا باختصاص عدم الحجية بغير
ما تعارض فيه النصان تخصيصا لتلك العمومات بهذه الاخبار المخصصة فان قلت سياق تلك الاخبار لا يقبل هذا التخصيص
لان مدلولها اجمال ظواهر الكتاب في حق غير الائمة عليهم السلام من حيث توقف فهم القرآن من خوطب به وردا على ابي حنيفة وامثاله
العاملين بتلك الظواهر والاخبار الناهية بمنزلة القرينة الشاهدة عن الظواهر فكيف يحمل التخصيص ويحمل على ما تعارض فيه قلت
اولا ان سياق هذه الاخبار كسياق غيرها من الاخبار الدالة على عدم حجية الظواهر لغير من قصد افهامه كما لا يخفى على من
راجعها مع ان الظاهر ان المراد بالنواهي ان جملا من ظواهر الكتاب قد يدبها خلاف ما هو ظاهرها او لا
يعلمها الا الراسخون في العلم واهل بيت الوحي فكيف يستدل بها ويستند اليها في معرفة احكام الله تعالى ومرادنا انه لا بد مع عدم معرفة المستدل
وتميزه بين ما اريد من الظاهر وما لم يرد وهذا يكفي في ردّ ابي حنيفة وامثاله وليس معناها ان جميع ظواهر القرآن المتعلق بالاحكام قد يدبها
غير ظاهرها للبطلان بضرورة الوجدان والعيان واجماع اهل الاديان وهذا المعنى قابل للتخصيص بما لا نتوقف فيه اذ لا مانع من
اختصاص هذا العلم الاجمالي الحاصل من مستفيض الاخبار بخصوص ما لا نتوقف فيه وخروج ما ورد فيه نص موافقا لها عن هذا
المعلوم بالاجمال سواء كان له معارض او لا فتنزل اخبار عرض المتعارضين على الكتاب على ذلك فيكون مؤيده ومعاضدة الظواهر
فيما تعارض فيه الخبر المخالف والموافق بل ربما يمكن جعلها دليلا مستقلا على كون المراد هو الظاهر زيادة على اصالة الحقيقة وهذا
هذا على عكس ما يأتي ان ما لا يعثر عليها من النص بعد الفحص خارج عما علمنا اجمالا في مجاري الاصول من المخالفات الكثيرة فلا يجوز
العمل بها ابتداء من دون فحص وكما ان عدم النص بعد الفحص يخرج المسئلة عن اطراف المعلوم بالاجمال فكذلك النص على ظاهر
القرآن يخرجه هنا من اطراف المعلوم بالاجمال من غير فرق الا في شيء غير ضار وهو استناد العلم الاجمالي هناك الى العثور بالاخبار والآثار المخالفة للاصول وهنا الى نواهي العمل بظواهر القرآن المعلل بانه تمام ما فهم من خوطب به ومما ذكر ظهر ان الترجيح
بموافقة الكتاب كما يمكن على مذهب الاصوليين القائلين بحجية ظواهر الكتاب فكذلك يمكن على مذهب من قال بعدم حجيتها للاخباريين
ولذا لم يذكر المرجحات المنصوصة التي منها هذا المرجح بعض الاخباريين ومن يقرب منهم من المتأخرين هذا كله اذا استند في عدم حجية
ظواهر الكتاب بالاخبار ولو استند الى العلم الاجمالي بما لفقد جملة منها للموانع كما تقرر في محله فالجواب به هو الوجه الاولى لفقد
دون الاعتضاد اذ بعد اجمال الظواهر بسبب العلم الاجمالي وسقوطها عن الاعتبار لا يكون الترجيح بموافقتها من باب الاعتضاد
بل لا بد ان يكون تعبدا محضا اللهم الا ان يدعى ايضا خروج ما تعارض فيه النصان الموافق والمخالف عن اطراف المعلوم كلما بالاجمال
اما بالحس والعيان فان دعوى اختصاص ذلك من اول الامر بالظواهر المعارضة عن الاخبار موافقا ومخالفا غير بعيد عن الصواب
او بمعونة اخبار العرض الدالة على اعتبارها عند تعارض الخبرين فيكون وجه الترجيح بالموافقة على القول بعدم حجية ظواهر
الكتاب على المسلكين وجها واحدا اعتضادا او تعبدا وعلى الثاني فالقول بحجية ظواهر الكتاب فالكلام تارة من حيث الفاعدة
مع قطع النظر عن الاخبار واخرى مع ملاحظتها اما الاول فالتحقيق فيه ان يقال ان الكتاب اما ان يكون قوي الدلالة من الخبر
المخالف او يكون ضعيف الدلالة او يكون مساويا فان كان قوي الدلالة بلا اشكال بل لا خلاف في وجوب طرح المخالف ولو لم يكن له
معارض فكيف مع صورة المعارضة سواء كان الكتاب نصا فيكون من المحكمات التي لا تقبل المعارض لوضوح حكمها او كان ظاهرا فيجب
العمل به ايضا لقصور الخبر عن المعارضة والمقاومة لقوة دلالة الكتاب وسنده وان كان ضعيف الدلالة فاما ان يكون الخبر المخالف نصا بالنسبة الى الكتاب
كما اذا كان خاصا لا يحتمل التأويل والتجوز او يكون اظهر فيكون تعارضه مع الكتاب من باب تعارض الظاهر والاظهر فان كان
نصا فاما ان نقول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد او نقول بعدمه فان قلنا بالجواز بنى الترجيح بالموافقة على الترجيح
بالاصول كاصل الطهارة والبراءة والاستصحاب ونحوها لان موافقة الخبر لظاهر الكتاب لا يورث ضعفا في دلالة

المخالف لكونه نصا ولا في سنده لحكومته دليل اعتبار السند على دلالتها كما مر في قاعدة الجمع التي من فروعها جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيكون حال الموافقة لظاهر الكتاب كحال الموافقة لاصل الطهارة مثلا فما في جهاما هو المختار في مرجحية الاصول وان قلنا بعدم الجواز فاما ان نقول بتقديم الكتاب بعد القطعية سنده واعراضا عن قوة دلالة الخاص او بعدم حجية خبر الواحد كما عليه المرتضى فلا اشكال حينئذ في الترجيح لان الخبر الموافق لو لم يكن مؤيدا للكتاب فلا يكون موهنا له فالترجيح هنا جار بالاولوية الواضحة وان قلنا بالتوقف كما عزي الى المحقق فيه وجهان من اعتضاد الكتاب بالخبر ومن عدم حجية الخبر وان منشأ التوقف كونهما دليلين طنيين هذا من جهة سنده وذلك من جهة دلالته وهو بعينه موجود غير مرتفع باعتضاد دلالة الكتاب بدلالة الخبر لان اعتضاد ظاهر بظاهر لا يورث شيئا وهنا في سند المعارض لهما حتى يقرن بين الصورتين فالداعي للتوقف في الصورة الاولى بعينه قائم في الصورة الثانية اعني صورة اعتضاد الكتاب بالخبر نعم لو حصل من تعاضد الظاهرين ضعف في سند المخالف اخر تقديم الكتاب عليه واما مع عدم ذلك فالتوقف بحاله لكن هذا حكم الكتاب مع المخالف واما حكم الخبرين فلا وجه للتوقف بينهما بل لابد فيهما احد الامرين اما الترجيح او التخيير فان قلنا بالترجيح بموافقة الاصل يتعين الاخذ بالموافق وكذا لو قلنا بالترجيح بمطلق الدليل والاوجب التخيير وان كان الخبر المخالف اظهر من الكتاب او قوي سنده كما لو فسر ان بنحو يقبل التاويل ومن وجوه تضعيف في جنب التاويل في ظاهر الكتاب بتخصيص او تقييد ونحوهما فمقتضى القاعدة على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ملاحظة قوة الدلالة مع الاعتضاد فقد يقال بالترجيح ابتداء لان الاعتضاد الكتاب بموافقة الخبر بحيث يكاد لا الاظهر المعرضة في المخالفة الا الاظهر بحيث يصير مغلوبا للظاهر بالمعاضدة ومن هذا الباب تقديم العام على الخاص اذا تعدد وتكثر بحيث يحصل من الكثرة قوة في العموم وضعف في الخصوص او الخصوصات الواردة في المسئلة من حيث التخصيص فيتعين حينئذ العمل بالعمومات والجمع بينهما بغير التخصيص وهذا من موارد قولهم رب عام يقدم على الخاص وكم له من مثال في الفقه وقد يقال هنا بالترجيح بل بوجوب الاخذ بالمخالف بالمناقشة في الكتاب كما لو لم يكن خبر اموافقا لان مجرد الموافقة لا تورث القوة في دلالة الكتاب ولا تزيد ذلك التخيير بين الخبرين لان المانع عنه كان منحصرا في الكتاب فاذا فرضنا عدم صلوحه للمانعية لم يكن ما يمنع الحجية الا ان نقول بالترجيح بموافقة الاصل او بمطلق الدليل حسبما عرفت في وجه الفصل بين المقامات فان حصل من موافقة الخبر للكتاب قوة في دلالتهما بحيث تقلب الامر وصار الاظهر ظاهرا اتجه الترجيح بها وطرح المخالف للكتاب والتاويل فيه والا بنى الترجيح بها على احد الامرين المذكورين اعني الترجيح بموافقة الاصل او بمطلق الدليل من دون حصول مزية في دلالة الخبر او سنده فان قلنا بهما او باحدهما فهو والا فالمتعين التخيير وان كان متساويا فالظاهر الترجيح ايضا للاجماع على وجوب العمل بما هو ارجح الدليلين واي اولوية من قطعية السند تقتضي تلك القاعدة رفع اليد عن الخبر وطرحه ولو لم يكن له معارض فكيف عما اذا كان معه تطرح لتظافر الاجماع المذكور فينبغي التوقف لان تدليل اعتبار سند الخبر المخالف بجعله كالمقطوع بعد ملاحظة كونه كالمتساوي من المتعارضين اللذين حكمهما الاجمال والتوقف دون التخيير المختص بالظنيين المتعارضين **فان قلت** ما الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة حيث بنيت الترجيح فيها بالموافقة على احد الامرين المذكورين وحكمت هنا بالترجيح **قلت** الفرق ان موافقة الكتاب في هذه الصورة توجب قوة في الخبر الموافق دلالة او سندا لاعتضاد دلالة او سنده اذ لا يعقل اعتضاد خبر الواحد بمثله يوجب قوة في سنده او في دلالته فكيف لا يحصل بالاعتضاد بالكتاب الذي هو مقطوع السند وبخلاف الصورة السابقة لان دلالة الكتاب لما كان ضعيفا في جنب الخبر المخالف لم يفد قوة في الموافق ولا ضعفا في المخالف فلو كان قوة احتمال التخصيص مثلا او كان المخالف خاصا مطلقا في الدلالة ولا في السند ولاجل ذلك بنينا الترجيح فيها على احد الامرين وحكمنا هنا بالترجيح فافهم **فان قلت** من قواعد العموم في الادلة المتعارضة اذا دار الامر بين مخالفة اصل واحد ومخالفة اصلين وجوب المصير الى مخالفة الاصل الواحد فضلا اذا في مخالفة الاصل على الاقل والامر في الصورة السابقة كذلك لانا لو عملنا بالخبر المخالف خالفنا الاصلين التاويل في الكتاب والتاويل او طرح سند المخالف مقتضى تلك القاعدة الترجيح بموافقة الكتاب هنا ايضا لثلاثة يلزم مخالفة الاصلين **قلت** تلك القاعدة على اطلاقها غير مسلمة او لا يحكم بها في تعارض الادلة القطعية كايات الكتاب والاخبار القطعية فانه اذا دار الامر بين ارتكاب التاويل في دليل واحد او دليلين وجب المصير الى الاول واما اخبار الاحاد فليس الامر فيها كذلك بل اللازم فيها الرجوع الى ما هو المقرر في باب المعارضة والمرجع من الرجوع الى المرجحات او التخيير الا اذا كان الاصلان في جانب المتعاضد قوي واظهر من الاصل المقابل المعارض لهما بحيث يندرج المقام تحت قاعدة الجمع فيركب التاويل في احدهما خاصة ويبقى الاخران على ظاهرهما واما مع التكافؤ في الدلالة فلا اذا وردا كما نريد في خبرين وردا

اذا دار الامر

تكرر ذكره في غير معارض لهما ولم يحصل من تعاضد الخبرين قوة في كلا لتهما وضعفا في كلا لذ الاخر المعارض لهما فليس لك ان تقول يجب ان كتاب الله اولى بالخبر الدال على حرمة الاكوام او طرح سنده وايضاء الخبرين الدالين على الوجوب بجالهما مراعاة للقاعدة المذكورة بل لابد من الرجوع الى المرجحات ثم التخيير وقد عرفت انه لا مرجح للخبرين الموافق في الصورة السابقة الا على احد الوجهين فتدبر جيدا فان المقام غامض واحتمال نفيس طرح المخالف لكونه اقل مخالفة للاصل غير بعيد ايضا هذا كله بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر على القول بعدم عرض المحال فيما عرض من التفصيل حرفا بحرف كما هو ظاهر بعد التأمل هذا كله من حيث القاعدة واما من حيث الاخبار فالتحقيق فيها ان هنا طائفتين منها احدهما تدل على ان ما خالف الكتاب فهو زخرف باطل وفي بعضها انه غير صادر مكذوب على النبي صلى الله عليه وآله والاخرى تدل على ذلك في خصوص المتعارضين وهي اخبار عرضهما على كتاب الله والقابل بجواز تخصيص الكتاب بالخبر لابد له من حمل الطائفة الاولى على غير العام والخاص وما يجري مجريهما من اقسام تعارض الظاهر والاظهر والطائفة الثانية فلا يلزم من ذلك بينهما ازلا مانع من الاخذ بعمومها واطلاقها في الترجيح كما هو ظاهر كل من جعل موافقة الكتاب من المرجحات اذ لم اجد منهم احدا فصل فيه بين كون المخالف اخص او اعم او مباين مع انهم قائلون بتخصيص الكتاب بخبر الواحد فلا وجه لاطلاقهم في المقام سوى الفرق بين المقامين فان خبر بيان هذا وان كان ممكنا في غاية البعد والغرابة اذ الظاهر كون المراد بمخالف الكتاب في المقامين واحدا ولا ذلك بعد الترجيح لو كان المخالف اخص او اظهر فيخصص اخبار العرض بما اذا لم يكن الخبر المخالف اخص مطلقا او اظهر بل كان تعارض مع الكتاب من باب تعارض الظاهرين المتكافئين في الظهور اما بالتباين او بالعموم من وجه ومن هنا يظهر اشكال في كون موافقة الكتاب من المرجحات اذ ليس في الاخبار النافية لظاهر الكتاب ما يكون من قبيل تعارض المتكافئين الا قليلا لا يصلح محملا للتأكيد والتشديد العظيمين الواردين في هذه الاخبار اعني اخبار العرض والمفروض خروج العام والخاص وما يجري مجريهما ايضا عن تحتها فلابد من حملها على ما يبعد عن التشديد الشارح للموافقة فلا من الاخبار الواردة في مذهب الغلاة والمفوضة واهل الاباحة وسائر الفرق الضالة المنافية لمحكمات الكتاب ولا يجوز ايضا حملها على ما يخالف نص الكتاب في صريح الفروع كما تقدم مورد عن ذلك بل لا مورد له ابدا الا ان الحكي عن المحقق في المعارج مبني على الحمل على ذلك حيث استدل على مرجحية الكتاب تارة بانه دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر واخرى بان الخبر المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فكذلك بعد فان مقتضى الدليل الثاني كون محل البحث ما اذا كان الخبر المخالف منافيا لنص الكتاب وصريحه لا تره الذي لا يعمل به مع الانفراد لا ما كان منافيا بظاهره فانه مقدم على الكتاب على القول بجواز تخصيصه بالخبر فكيف لا يعمل به مع الانفراد الا ان ينزل على ما ذهب اليه من الوقف في تلك المسئلة او على مذهب من يقدم الكتاب في كيف كان فلابد من اخراج الصورة الثانية اعني ما لو كان الكتاب اضعف دلالة من الخبر المخالف من تحت اخبار العرض بقرينة خروجها عن تحت الطائفة الاولى الكاشفة عن المراد بما خالف الكتاب في اخبار العرض بعد التفكيك حسبما اشرنا اليه واطلاق جماعة بموافقة الكتاب مردود عليهم او يحمل على القسمين الاخيرين اعني ما لو كان الكتاب اقوى او مساويا سواء كان التباين بينهما بالعموم من وجه او التباين كلي وعلى مناسبتها للتشديد والتأكيد الواردين في اخبار العرض فلا محيص كما ذكره الشارح قدس سره من وجوب الحمل على الاخبار المتعارضة في المذاهب الفاسدة والعقايد الكاسدة اللهم الا ان يمنع الغلبة المانعة عن حمل الاخبار عليها وهذا هو الوجه لظهور الاجماع على الترجيح بموافقة الكتاب في الجملة ولا مورد له الا ذلك بل القسم الاول ايضا خارج عن المقام لوضوح عدم اعتبار المخالف لو انفرد مع كون الكتاب اقوى ولا قائل به وان كان الترجيح هنا بعيدا محضا الا بما عده الاعتبار وحسبما عرفت بما لا مزيد عليه والله العالم ومنها الترجيح بالشهرة وهي ضربان شهرة الرواية وشهرة الفتوى ولا اشكال في الثاني موضوعا بل حكما لاختلافهم في كونها من المرجحات على اقوال نعرفها واما الاول فلا اشكال فيه حكما لان الترجيح بشهرة الرواية انما في حق المنصف في الوافية عليها وجعلها نفس المال في المقبولة وغيرها من المشهرة فلا اشكال في حكمها وثبوت الترجيح بها وانما الاشكال في موضوعها ومعناها فنذكر بعضهم انها تشمل احدها ان يكثر ناقلوه عن الامام عليه السلام لفظا كروايات الفضلاء او معنى فقط كما في كثير من الاخبار وثانيها ان يكثر ناقلوه عن الناقل عن الامام عليه السلام وان كان واحدا في كل طبقة وثالثها ان يكون الراوي من اصحاب الاجماع الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ورابعها ان يكون الراوي من المشايخ الثلثة الذين يكثر الرواية عنهم كزرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير ليث المرادي وخامسها ان يكون الراوي من الفقهاء السبعة الذين انتهى اليهم فقه اهل المدينة وسادسها ان يكون الراوي من الستة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابعها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامنها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسعها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وعاشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع عشرها ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وعشرون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وثلثون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع واربعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وخمسون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وستون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وسبعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وثمانون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وحادي وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثاني وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثالث وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ورابع وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وخامس وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسادس وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وسابع وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وثامن وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا وتاسع وتسعون ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا ومائة ان يكون الراوي من الاربعة الذين عدهم بعض اصحابنا

في بيان انواع المرجحات واقسامها

كتب المحدثين الجوامع الاخبار كما صرح به بعض الافاضل شتى ان البحث هنا كالسابق تارة يكون مع قطع النظر عن الاخبار واخرى مع ملاحظتها فهنا مقامان **الاول** في الترجيح بها من حيث القاعدة فنقول اما الشهرة في الروايتين فالظاهر ايضا تقديم العمل بها على الترجيح بها لكن في القسم الاول الذي هو اقوى اقسامها نظر وتفصيل لان كثرة الرواة اما تفيد القطع بالصدور او الظن فان افادت القطع فغير نظر يعرف تقديمها كما ذكرنا في معارضة ظاهر الكتاب بمثلها من اخبار الاحاد كان دليل حجية خبر الواحد هو المقطوع ومقتضى ذلك ان يعامل بينهما معاملة الظاهرين المتعارضين القطعيين وتقديم الكتاب على الخبر لا بقاعدة الاعتبار والقاعدة الآتي تستدل على تقديم الكتاب باخبار طرح ما خالف الكتاب واخبار وجوب عرض الاخبار المعارضة عليه والكلام هنا مع قطع النظر عن ذلك واذا كان هذا حال معارضة الخبر مع الكتاب فحال معارضته مع الخبر المشهور المقطوع الصدور اللهم الآن يستدل بالقاعدة المجمع عليها في الباب من وجوب العمل باقوى الدليلين كان مقتضى ذلك الاخذ بالكتاب وطرح الخبر لاهما وان تساويا في الدلالة الآن الكتاب اقطعي السند اقوى من الخبر وكيفكان فلا يحكم هنا بالتخيير لاختصاصه بالاخبار المتكافئة فلا يأتي فيما كان احد الخبرين مقطوع الصدور ومن هنا يظهر ان النسبة بين قاعدة الترجيح وقاعدة التخيير عموم وخصوص مطلقا اذ يجري الاولى في كل ما يجري فيه الثانية ولا عكس ولا مرية فيما ذكرنا بين الترجيح والتوقف لا بين الترجيح والتخيير فبعض ادلة الترجيح لا يأتي هنا بل لا يأتي شيء من ادلته سوى الاجماع المشار اليه الاخبار المستفاد منها وجوب الترجيح مختصة ايضا بالاخبار الظنية فكما لا ينفع في الايات والاخبار المتواترة المتعارضة عندنا فكذلك لا يجري فيما لو كان احد المتعارضين قطعيا لكن الانصاف ان الاجماع المذكور محقق ثابت وبه كفاية واما بقية الادلة فلا اشكال فيها اذا افادت الظن بالصدور كما هو الغالب حتى في القسم الاخير وان افادت الظن بالحكم المدلول عليه دون الصدور وفي الترجيح بها وجهان بيان في المقام الاتي حيث نتكلم في اعتبار المرجحات الخارجية التي تفيد الظن بالحكم دون الصدور او الدلالة او الجهة واما الشهرة في الفتوى ففي الترجيح بها خلاف واقوال ثالثها التفصيل بين شهرة القدماء وشهرة المتاخرين والعمل المفصل مبني على عدّ النقدي عن المرجحات المنصوصة مع دعوى انحصار النص الدال على الترجيح بالشهرة بشهرة الروايتين بناء على عدم شهرة الفتوى والعمل بين القدماء عن شهرة الروايتين كما انه القول بالعمل مطلقا عن الاخباريين ومن يقرب منهم مشربا من الاصوليين مبني ايضا على الانحصار المذكور وهو الظاهر من الفاضلين والشهيد بن وصاحب المدارك فذهب وكل من لا يقول بانجبار الخبر الضعيف بشهرة الفتوى الغير المستندة البرهان والتحقيق انه لا مانع من المقاومة بين المرجحين لا مكان منع الجبر والقول بالترجيح كما عليه شيخنا العلامة قدس سره حيث اشترط في الجبر استناد الاصحاب اليه على ما يظهر عنه في غير المقام وبعض غيره بالترجيح مطلقا ولو لم يكن مستندهم البرهان منع على كشفها اجمالا عن مزية داخلية سندا او دلالة وجهة وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه والظاهر قيام الاجماع عليه اذا لم يكن لها معارض من المرجحات المنصوصة فمقتضى القاعدة عدّ الفرق بين الشهرتين اي شهرة الروايتين وشهرة الفتوى في مقام الترجيح ومن عرف من الاصحاب فان انكر والجبر فهم لا ينكرون الترجيح مع عدّ معارضها مرجحا اخر كما هو الظاهر لمن استقرى كلماتهم في الكتب الاستدلالية للمسائل الفرعية واما الجبر فنحن نقول ان الخبر الذي مضمونه مشهور ومعمول به لا يسعنا عدّ قبوله واما كونه من باب الجبر او كونه مبنيا على شيء اخر وهو ان يكون حجية الخبر مشروطة بظن الصدور فان قلنا بكما على الاستناد فقد لم يتحقق هنا لاحتمال ان يكون الاستناد لا حتمال استناد الشهرة الى خبر او دليل اخر غير هذا الخبر الضعيف وان اكتفينا في الحجية بمجرد مطابقة مضمون الفتوى الاصحاب حصل الاجبار واما القدر المسلم حصول الظن بالصدور لو مع عدّ الاستناد او لكونه من التبين المامور به في الاية والقاعدة في الحجية بوجود الخبر في الكتب المعروفة المعتبرة مع عدّ الشذوذ او شيء اخر مذكور في محله والانصاف ان صحاء الفطرة يجدون من انفسهم ارتكاز ذلك ومن يقول بغير ذلك يكتفي بعمل وفتواه في مقام الاستنباط هذا كله في جبر السند واما جبر الدلالة او الجهة فلو كان اللفظ غير ظاهر في شيء وكان مشهورا فلا اشكال في عدم الجبر وعدم اعتبار ذلك لان الشهرة الخارجية لا توجب صيرورة اللفظ من الظواهر نعم لو استند والبرهان كشف ذلك عن قرينة مفهمة كما فهموا من قولهم لا سهو في سهو انه لا حكم للشك في عدد كان لا واما ثانيا من الشهرة الدلالية فهو مبني على الاقوال والوجوه في حجية الالفاظ فان بنى فيها على الظن الفعلي او على عدم الظن بالخلاف كانت الشهرة المفيدة للظن بالخلاف كاسرة وهو هنا واما لو بنى فيها على الظن النوعي فلا وجه لكونها كاسرة **واما المقام الثاني** فنقول بعض الاساتذة العظام شمول الاخبار لشهرة الفتوى وعدّ اختصاصها بشهرة الروايتين مستدلا عليها بامور احدها عموم ما اشتهر بين الشهرين والثاني دلالة التعليق على المشهور على علية ما اخذ الاشتهار في الشهرة

والثالث عموم العلة المنصوص عليها وهي قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه فان مقتضاه عموم اعتبار الشهرة بطريق ذهب غير واحد منهم الشهيد صاحب الرياض الى حجية الشهرة بنفسها نظرا الى العموم المذكور فضلا عن كونها مرجحة وربما استدل لهذا احد الاخبار للخبر الضعيف بشهرة الفتوى كما علمت على فاطبة المتاخرين عن صاحب المدارك ويرد عليه ان دعوى العموم ان كانت مستندة الى المقام كما في سائر المطلقات فهو ممنوع ايضا لان سبق الرواية يجعل المقام صالحا للعهد ومع قابلية المقام للعهد لا يقتضي الحكم العموم بل اللازم ح الاخذ بالقدر المتيقن وهو الذي وقع السؤال عن حكمه وما يقال ان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال فهو على اطلاقه غير مرضي عندنا بل مورده ما اذا لم يحتمل اختصاص الجواب بخصوص السؤال بالظهور الوضعي كما اذا سئل عن اكرام زيد العالم فقال في الجواب اكرم العلماء فان ورود مثل هذا العام بعد السؤال عن حكم بعض افراده لا يقتضي في عموم وما اما لو قال اكرم العالم بعد السؤال المذكور فلا نسلم عمومه اذ لا وجه له سوى عموم الحكم وهو غير جار هنا وان كان جاريا بالورود مبدلا من دون سبق سؤال وبذلك يبطل ما قيل في مبنى الفرق بين المقامين من ان الجواب لو كان مبدءا ما مع قطع النظر عن السؤال فهو ما يقال ان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال ولو لم يكن كذلك فهو ما يقال ان السؤال يكون مخصصا كما قال في الجواب عن السؤال المذكور نعم اكرم فان هذا الميزان غير مستقيم بل التحقيق ما عرفت من الفرق المذكور ومحصله ان الجواب ان كان محتمل الاختصاص بالسؤال ولم يكن رفع الاجمال المذكور بعموم الجواب وضعا لم يجز التمسك بالعموم بل لا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن سواء كان الجواب مبتدءا على فرض وروده ابتداء بقوله اكرم العالم او لا كقوله اكرم وانما الفرق بينهما ان القصر على المورد في الاول من باب الاخذ بالقدر المتيقن وفي الثاني من باب التخصيص وان لم يحتمل الاختصاص بالسؤال ولو لاجل الظهور الوضعي في العبرة فيه بعموم اللفظ ولا بالتفات الى كونه مسبوقا بالسؤال وكيف كان فالاستدلال بعموم قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه مما لا وجه له بل هو من حيث ورود كون السؤال مختصا لعدم استفسار مثل زرارة ومحمد بن مسلم مع امكان الفاء فهو كقوله اكرم في المثال المذكور فلا وجه لحمله على العموم بحيث يدل على حجية الشهرة بنفسها بل يجمل على خصوص المتعارضين ويحمل على مطلق المجمع عليه كما قبل لا خصوص المتعارضين ايضا لا وجه له بعد ما عرفت من لزوم الاقتصار على القدر المتيقن الآن يقال ان ذلك مخل بنظم الكلام المسوق لذكر العلة الموجب للاخذ بالمجمع عليه من المتعارضين لان نظم الاستدلال يتوقف على صغرى وكبرى ولا بد في الكبرى من الكلية فلو حمل المجمع عليه في العلة على المجمع عليه المذكور سابقا وهو احد المتعارضين المجمع عليه اندفع الكلية في الكبرى راسا ويكون المعنى هكذا النظر الى المجمع عليه من المتعارضين فان المجمع عليه من المتعارضين لا ريب فيه وهو كما ترى عار عن الفائدة علما وعملا لان احد المتعارضين المجمع عليه ان كان معلوم الصدور فهو مما لا ريب فيه فلا فائدة لقوله لا ريب فيه لكونه من ايضاح الواضحات وان كان غير معلوم الصدور فمعنى لا ريب فيه وجوب الاخذ تكليفا لا يلزم الكذب فالمعنى انه يجب ان يعامل معه معاملة ما لا ريب فيه وهو حين ما امر من الاخذ بالمجمع عليه اولا فلا معنى له سوى التاكيد الموجوح فلا بد من حمل المجمع عليه على مطلق المجمع عليه الشامل للشهرة المنفردة عن الخبر او على مطلق الخبر المجمع عليه محافظة لصورة الاستدلال والاول لا دليل عليه فتعين الثاني ويتفرع عليه صحة ما هو المشهور من ايجاب الخبر الضعيف بالشهرة كما يتفرع على الاول حجية الشهرة المنفردة المستفاد من الظهور الاولي عن شهرة الرواية كما هو مورد الرواية الى شهرة الفتوى غير صحيح هذا ويمكن توجيه الاستدلال بعد المساعدة على كون المراد بالمجمع عليه خصوص احد المتعارضين بان المجمع عليه والمشهور والحسن والقبيح وامثالها تما يختلف باختلاف الاضافات فاذا اطلق عليه شئ احتاج الى ذكر ما يرفع الابهام عند نشاوي جهات الاضافة وعدة انساني بعض الى الذهن فلو قيل زيد حسن فلا بد ان يضم معه ما يرفع الابهام مثل قوله وجها او نفسا او علما او جودا او نحو ذلك فان لم يضم كان مبهما الا اذا وقع في مقام قاض بعمومه من باب الحكمة كمقام بيان الحكم الشرعي فيتجه ح على اطلاق الحسن الملحوظ فيه او عمومه حسب اختلاف المقامات فاذا قيل اكرم زيدا ولم يذكر القيد وجب اكرام من كان حسنا من جميع الجهات او في بعضها فحيث الاخير البيان من مقام الحاجة وهكذا قولنا رجل مشهور فانه يحتاج الى ذكر القيد الرافع للابهام والاحمل على الاطلاق لان اشتهار الرجل قد يكون باعتبار وجوده بحيث يعرفه الناس كلا او جلا وقد يكون بملاحظة بعض اوصافه فاذا اطلق اخذ باطلاقه او عمومه لو لم يكن له منصرف بنحو فالامر باخذ الخبر المشهور من المتعارضين اما ان يدل على اشتهاره رواية وعملا في الترجيح او على كفاية احدى الشهرتين ودعوى انصراف الى شهرة الرواية خاصة واضحة الضعف بعد وضوح صحة قولنا الخبر الفلاني مشهور اذا كان مشهورا بين العلماء عملا وبملاحظة ذلك اذا كان مشهورا باحد الوجهين رواية وعملا لا يقال اذا كان الامر كذلك فلا بد من

اشتراط الترجيح بالشهرتين معا لان حذف المتعلق يفيد العموم ولانا نقول ان المقام يكتفي فيه بالاطلاق فلا مقتضى للعموم اذ لو امر باكرام رجل حسن فان الامتثال يحصل باكرام رجل كان حسنا في بعض الجهات ولا يتوقف على كونه حسنا من جميع الجهات فمقتضى قولهم انتظر الى ما كان من رواياتنا الجمع عليه وجوب الترجيح باحد الشهرتين لكون المراد بالجمع عليه في المقبولة المشهور بقرينة قوله الراوي كلاهما مشهوران اذ الجمع عليه القطعي لا يتصور في المتعارضين معا وهذا توجيه لا دخل لشهرة الفتوى في المرجحات المنصوصة فما عن بعض الاعلام لا يخلو عن مجازفة وحسن المنظر الا انه مبني على ان يكون المراد بالمجمع عليه المظنون الصدور للنفس فيه شيء وان ذكره في الرسالة ذكر الواضحات واقام عليه شواهد اذ لا مانع من حمله على مقطوع الصدور كما صرح به بعض اعاظم الساداتنا بناء على كون المراد بالجمع عليه الاجماع على الرواية دون الفتوى والعمل ونحن وان عممنا الاجماع بالنسبة الى الفتوى الا انه لا بأس في كونه مقطوع الصدور كما هو كذلك في زماننا فان اشتهار الروايات بينهم لا ينفك عادة عن افادة القطع بالصدور سواء كان الاشتهار في الرواية او الفتوى والعمل فلا مانع من ابقاء المجمع عليه على ظاهره وبؤيده بل يدل عليه قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه فان المراد به نفي الريب في الصدور دون الحكم المستفاد منه بقرينة الامر بالاخذ بما خالف العامة بعد ذلك وعدم الامر بالمرجحات التعبدية فلولا فرض الراوي كونهما مشهورتين مقطوعي الصدور كان الانسب بل اللازم الارجاع بالمرجحات السندية التي منها الصفات فهذا يدل على كون المراد بالجمع عليه مقطوع الصدور فانه الذي لا ريب في صدوره عن الامام ع دون مظنون الصدور ودعوى ان الريب المنفي هو الريب الاضافي بالنسبة الى الشاذ النادر كما في الرسالة الزاما به حتى جعله اساسا لقاعدة كلية ومدركا لما بنى عليه في باب المرجح من ان المناط فيه ان يكون احد المتعارضين اقل احتمالا لمو افقة الواقع من الاخر بان يطرق فيه من احتمالات البطلان ما لا يطرق في صاحبه كموافقة العامة فانه يحتمل التقية بخلاف المخالف بعدمها وانتفاء جميع الجهات او يكون احتمال البطلان في احدهما بعد من احتماله في الاخر كقول الاعدل بالنسبة الى العادل من غير اعتبار حصول الظن لا شاهد لها والذي دعاه الى ذلك حسبان ان الريب المطلق من جميع الجهات لا يمكن نفيه في المتعارضين فكيف يقول الراوي كلاهما مشهوران رواهما الثقات فتعين ان يكون المنفي هو الريب الاضافي بمعنى ان المشهور ليس فيه الريب الذي هو الشاذ فيستفاد منه قاعدة كلية انه متى طرق في احد المتعارضين ريب سندا او دلالة او جهة او مضمونا ما لا يطرق في الاخر وجب الاخذ به وطرح الاخر فيكون الاصل في الباب ذلك الا ما زعم بعض من الظن وبعد تعارض المراد بنفي الريب هو عدم الريب في صدور الراوي لا في الحكم الذي دل عليه الخبر ومن الواضح انه لا مانع من القطع بصدوره معا اذ المحال هو القطع بمضمونها ودعوى ظهوره لا ريب فيه في قطعية الحكم دون الصدور مع كونها خلاف مقتضى المقام وكيف لا مستند لها الا من الوضع ولا من القرينة واي قرينة هنا تدل عليه بل ظاهر اللفظ هو عدم الريب في الصدور خاصة لان المراد بالمجمع عليه هو الخبر ونفي الريب في هذا الوصف العنواني اعني الخبر المشهور لا معنى له سوى عدم الريب في الخبر من حيث كونه خبرا عن الامام لا من حيثيات اخرى خارجة من حيث الاخبار والروايات **والحاصل** ان قوله ع لا ريب فيه احتمالات ثلثة احدها نفي الريب في الصدور اي صدق الخبر وثانيها الظن بالصدور وثالثها القطع الا ان المعتبر منه بعد الريب الاضافي في حسبما عرفت وحينئذ اللفظ هو الاول كما بيناه ولو فرض القرينة على خلافه فالمتعين هو الثاني لان اقرب المجازات في عدم الريب اي العلم هو الظن دون الثالث الذي يحتاج الى قرينة فوية بعيدة عن الاستعمالات وعدم مساعدة الفهم العرفي عليه وبما ذكرنا في المقام الاولى ذكرنا ومضى ايضا بعض الكلام في ذيل المرجحات السندية فراجع وحينئذ يسقط الاستدلال بما على ما نحن فيه في ترجيح احد المظنونين على الاخر بالشهرة واسائنم هذه المناقشة لا يطرق في مرفوعة زرارة لانه ع امر فيها باخذ ما اشتهر بين الاصحاب ثم قال الراوي كلاهما مشهوران فامر ثانيا بالترجيح بالاعدلية خاصة بل الامر بملاحظة الاعدلية والاوثقية معا اجتماعا في الراوي وبما يكون سببا للترجيح والقطع بصدورهما كما لا يخفى **المقام الثالث** في الاخبار جميع المرجحات المذكورة منصوصة كانت او غير منصوصة داخلية كانت او خارجية افادة الظن لم اقف على احد **الاول** في التعدي من المرجحات السبعة او الثمانية المنصوصة الى غيرها وهذا هو المعروف بين العلماء بل الظاهر هو اتفاق الاصوليين عليه نعم عن الاخباريين الاقتصار على خصوص المنصوصة وبه صرح في الوافية ومحكي الحدائق قائلين بانه لا دليل على ما ذكره الاصوليون من المرجحات ما عدا المنصوص منها فيبقى تحت عموم حرمة العمل بالظن والحق ما عليه الاصحاب لنا على ذلك جميع الادلة التي اقمناها على وجوب الترجيح فان مقتضاها العموم وعدم الاختصاص ببعضها وحيث انها ليست ناهضة على الاخباري ومن يقرب منهم مشربا سوى الاخبار فنقول ان المستفاد منها ايضا في بادي النظر فضلا عن النظر الثاني العموم وعدم الاختصاص بالمنصوص بوجوه منها

الترجيح بالاصدقية في المقبولة ومنها الترجيح بالاوثقية في المرفوعة فان اعتبارها بين الصفتين ليس الا بترجيح الاقرب الى الواقع على معارضه وليستا كالاعدلية والاورعية والافقهية وغيرها من الصفات التي يحتمل اعتبارها تعبدا ومنها الجمع بين الاعدلية والاصدقية والافقهية في المقبولة وبين الاول والاوثقية في مرفوعة زرارة فان وجب الاقتصار على المنصوص كما توهم الاخباري لزم عدم الترجيح بالاعدلية فقط بل يجب الاقتصار فيه على جامع الاوصاف المذكورة وهذا غير معهود من احد حتى الاخباري فان اعتذر في ذلك بان المراد بالواو العاطفة في الحديثين هو معنى او طالبناه بدليله من الاخبار ولو ان ادعى ان المناط هو مزية احد الخبرين على الاخر وهو حاصل باحدها فقد اعترف بما نقول من الاعتماد على كل مزية سواء كانت منصوصة او غيرها ضرورة ان جزء المنصوص ليس بمنصوص ومنها تعليل الاخذ بالمجمع عليه بانه لا ريب فيه بناء على كون المراد به الخبر المشهور المظنون الصدور دون المقطوع لان نفي الريب اما بمعنى الظن او بمعنى قلة الاحتمال كما مر انفا وعلى التقديرين وجب التعدي الى كل ظن او الى كل ما كان اقل احتمالا من صاحبه ومنها تعليل الاخذ بما خالف العامة بان الرشد في خلافهم بعد خروج مخرج الغالب والا لزم الكذب القبيح ضرورة عدم كون الرشد في خلافهم دائما لان من جملة الشرائع وبطلان النبوة والمعاد وغيرها من ضروريات الاصول والفروع فضلا عن العلة فاضف بالتعدي الى كل حديث يكون الرشد الظني في خلافه ومنها اختلاف الاخبار الواردة في المرجحات كما وكيفا فبعضها اقتصر على الواحد وفي بعضها ذكر ان بعد التثنية ايضا مختلف فبعض المقبولة قدم الترجيح بالاوصاف الراوي على سائر المرجحات وفي المرفوعة اخرها عن بعض وهذا اقوى شاهد على ان الغرض من ذكر شيء واحد وهو اعطاء القاعدة في ضمن الامثلة وهي اعمال المرجحات بين المتعارضين وبعض من راى ذلك من الافاضل التجاء الى انكار وجوب الترجيح راسا فحمل الاخبار على الاستحباب بناء على ان هذا الاختلاف كما يناسب وجوب الترجيح وقد سبق كلام مع جوابه حيث ذكرنا ان اختلافها لا يعالج بحملها على الاستحباب لانه يحملها على الجواز ولا بشيء اخر كما هو واضح بادئ تامل بل لا بد في المعالجة حملها على ما ذكرنا من سوقها لبيان القاعدة تارة في ضمن مثال او امثلة واخرى في ضمن غيرها حسبما اقتضاه المقام وهل الراوي وقد يستدل ايضا عليها بدليل الانسداد في الاحكام كما في القوانين او بدليل انسداد اخر جار في خصوص المقام وقد سلك هذا المسلك الفاضل الجزايري فيما نقل عنه وشيخنا قدس سره في اخر البحث عن حجية الظن ومحصله ان العلم الاجمالي برجحان احد المتعارضين على الاخر على وجه يوجب العمل به موجود في الاخبار المتعارضة الواصلة الينا والاقتصار على المرجحات المنصوصة غير كاف فيه في الامتثال بذلك المعلوم بالاجمال وباب العلم ايضا منسد فيتعين الترجيح بما يوجب الوقوع في المخالفة الكثيرة فتعين العمل بالظن بالمرجح ولا شك في ان العمل بكل مزية مظنون لو لم يكن معلوما من الادلة الخاصة بالعموم فاورد عليه شيخنا قدس سره وتبعه بعد ما قرره ولو لا رده وتبعه بعض لما فيه من وجوه الفساد ولكن طوينا الكلام عن ذلك لان فيما افاده كفاية ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع الى كلامه زيد في الموضع المذكور

البحث الثاني في التعدي الى المرجحات الخارجية التي يفيد الظن بالمضمون لا بالصدور او بالدلالة او بالجهة ولا ينبغي التامل في اعتبارها ودخولها تحت القاعدة المجمع عليها بالعموم الادلة المذكورة العقلية والنقلية المشار اليها حسبما مضى انفا ودعوى ان القدر الثابت من الادلة وجوب العمل باقوى الدليلين وموضوع اقوى الدليلين لا يتحقق الا بمزية وقوة داخلية بان تكون في احدهما من الدلالة او السند او الجهة واما رجحان مضمون احدهما بالسبب الخارجي فلا يجعل اقوى الدليلين فتكون المرجحات المذكورة من الظنون المطلقة الباقية تحت الاصل واطلاق الخبر واضح الضعف لان المستفاد من الادلة وجوب العمل بالراجح وصاحب المزية ولا اشكال في دخول رجحان المضمون بسبب خارجي تحت ذلك مضافا الى ما عرفت من التعليلات الواردة في الاخبار حسبما بيناه فان مقتضاها وجوب العمل بكل ما هو اقرب الى الواقع بل رجحان الدلالة والسند انما اعتبر لاجل ادراك الواقع فلا فائدة في رجحانها من حيث هو وكل ذلك مضافا الى رجحان المضمون بمرجح خارجي يكشف اجمالا عن مزية داخلية في احدى جهات الدليل فما في الوسائل في اخر البحث عن حجية الظن من الدغدغة والاشكال والتحير في المقام كمن يقدم رجلا ويؤخر اخرى ليس في محله وان بنى ايضا على وجوب العمل بها لكنه لم يات بما يصلح ان يكون قاطعا

البحث الثالث في التعدي عن الظن الى المحرز الاقربية والابعدية وان لم يكن هناك ظن او الى قلة الاحتمال المخالف الواقع وقد تقدم بعض الكلام في المرجحات المستندة بكونها مفيدة الظن او اقوى الادلة عن افادة هذا العموم في قبال الاصل واطلاق الخبر ونقول هنا ان ما استدل به عليه في الوسائل يرجع الى امور **احدها** ان الترجيح بالاعدلية الواردة في الاخبار وكلمات الاصحاب دليل على ان العبرة ليس على الظن الفعلي بل على كون احد الدليلين اقرب الى الصواب وابعد من الباطل من الاخر ضرورة عدم حصول الظن بكذب خبر العادل بمجرد كون

واوى معارضة وثانيها التعليل بان الجمع عليه لا ريب فيه لوجوب الاخذ بالمشهور وطرح الشاذ النادر المعارض لكان في الجمع عليه ريبا ظاهرا فلا بد ان يكون المراد بعدم الريب في الخبر المجمع عليه هو الريب الاضافي بمعنى ان الريب الذي هو موجود في الشاذ ليس بموجود في المشهور فيدل على وجوب ترجيح كل ما كان اقل من صاحبه فاذا كان الواسطة في احدهما ثلثا وفي الاخر اثنين كان في الاول ريب لا يوجد في الثاني وبذلك نبهنا في المتن وقد نقلنا كلاما في بيان الادلة وهذا الوجه هنا اظهر المرجحات المذكورة في كتب القوم وثالثها حديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان في كثير الاحتمال لريب ليس في قليل الاحتمال ورابعها ظهور كلمات القوم بل صراحتها في ذلك فان المرجحات التي ذكروها لا تفيد من الظن شيئا بل ذكروا اشياء انما نظر الى الواقع مثل جعل المنفعد ودفع المفسدة وغيرها مما لا طريق لنا الى الواقع حتى يستفيد الظن ظنا غير مجرد كونها في ريب بالاضافة الى معارضه وفي الكل نظر اما في الاول فلان الترجيح بالامور المجردة غير وارد في النص الدال على الترجيح بالصفات بل الوارد هو الترجيح بها اذا اجتمعت مع الاصدقية والافقهية كما في المقبولة او مع الاوثقية القائمة مقام الاصدقية والافقهية وسائر الاوصاف الموروثة للوثوق بالحكم المدلول عليه في المرفوعة في مخالف المخصوص اذ لو كان المدار على ضعف الابعدية والافريية لم يكن وجه للجمع بين تلك الاوصاف بل كان المناسب بل اللازم الاقتصار على احدها ضرورة ان رضى الامرين بخطر العامل واما الاعدل كان الاولى ودعوى ان المراد بالواو العاطفة هو الترديد والتخيير الذي هما مفادا ومع بعد هذا عن مجاري الاستعمالات مخالف الى شاهد مفقود في المقام ظهور الواو في ظاهرها الواو العاطفة ولا ينافي على ظاهرها حتى يدل على اعتبار الوثوق والظن بالصدور والحكم بان لو لم نكن نحن لدل على كون المدار على الظن سوى المقبولة والمرفوعة لكان الواو لنهضنا بالمطلوب واما الثاني فلما عرفت مفصلا من ان حمل على نفي الريب الاضافي مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه للوجهين الماضيين فراجع ومنه يظهر ما في الوجه الثالث من المنع كان ظاهر الحديث هو الاخذ بالخبر الذي استند الراوي على وجوب الاحتياط واستحبابه فما بعد بين ذلك وبين الاستدلال به على ضرر الاحتمال الغير المفيد للظن الا ان يستدل على الترجيح بالافريية والابعدية بقاعدة الاحتياط لقاعدة الاحتياط الواجب في المقام والاخذ بالغير المفيد للظن الغير المنهي عنه فان هذا هو الاحوط بالقياس الى التخيير الذي كلامنا فيه كما حققناه مفصلا لكنه موقوف على منع اطلاقات ادلة التخيير واما الرابع فلانهم يعللون المرجحات التي ذكروها بانها تفيد الظن فيكون صاحب المرجح اقوى واظهر من معارضه وهذا التعليل صريح في كون المدار على الظن ولا يلتفت الى اطلاقاتهم في تعداد المرجحات اما اولا فلان غرضهم بيان صغريات المرجح لا بيان ما هو المناط في المقام واما ثانيا فلان ظهور العلة هو المتبع دون اطلاق المعلول وعمومه والحاصل ان الاصل عدم المرجح والخروج عنه يحتاج الى دليل قوي والقدر الثابت من الاجماع الاخبار هو الترجيح بالظن صدورا او وكالة او وجها بغير من الاسباب والاعتبارات التي لا تفيد الظن

المقام الرابع في ترتيب المرجحات وتقديم بعضها على بعض

وتقديم بعضها على بعض عند المعارضة واختلاف المتعارضين في جهات الترجيح والتحقيق هنا ان المرجحات المذكورة متقدم بعضها على بعض على الكل ما لم يرجح الجهة اي مخالفة العامة فانه يجب تحكيمها في فلا يعارض بها شئ من المرجحات السندية ولا المتنية اذا لم يرجح الى جهة الدلالة كما مر وكذا المرجحات الخارجية التي تفيد الظن بالحكم كالشهرة ونحوها بناء على كون ظواهر الالفاظ حجة من باب الظن النوعي الغير المشروط بشئ حتى عدم الظن بالخلاف فمع رجحان احد الدليلين على الاخر في الدلالة لا باقي ادلة اعتبار سائر المرجحات لان دليل اعتبارها اما الاجماع واما العقل واما شئ من ذلك لا ينهض بالترجيح مع كون احد المتعارضين اقوى دلالة من الاخر واما الاجماع فلان العلماء صرحوا بان الجمع مهما امكن مقدم على الطرح معينا او مخيرا وامر دائر بالجمع ارتكاب التاويل بهما او باحدهما سواء ترتب على التاويل حكم عملي امكلا واحتمال الخصائص بالاول لان التاويل بدون العمل ليس عملا بدون الدليل مدفوع بان بعض ادلة الجمع وان اقتضى ذلك لكن الغرض من الجمع تصديق الخبرين في الصدور وعدم تكذيب احدهما وهو حاصل بالثاني ايضا ولذا صرحوا بان الحمل على التقية ايضا جمع بين الخبرين وقد سبق في ذاك السبب في عدة الجمع في اول الباب في تقديم بعضها على التراجيح بما لا مزيد عليه واما العقل فواضح واما الاخبار فقد ذكرنا ايضا ان مورد هذا المرجح الناظر السابع المتعارضين في امر ومع كون احد المتعارضين اقوى دلالة من الاخر لا تجري ادلة المرجح فان ضعف الدلالة يوجب قوة الظن بالخلاف فيجري مجرى ظن الدلالة في قبال القطع الدلالة ولا تامل لاحد في تاويل الظني الى القطعي حسبما شرحناه وفصلناه سابقا تفصيلا لا يتوضح فوقه وليس الغرض هنا انشاء الكلام في تحقيق ذلك بل الاشارة الاجمالية والحوالة على ما تقدم واما سائر المرجحات فالمدار فيها على القوة والضعف ثم العمل بالاقوى ويتحقق القوة بالظن الفعلي اذ الظن النوعي لا معنى له في غير المرجحات المنصوصة توضيحه انا اذا فرضنا احد الخبرين عاليا السند وكان الاخر واجدا للمرجح اخر غير ما عد لبعد الراوي او شئ اخر من المرجحات التي ذكرها العموم غير المنصوص وجب مراعاة

ما هو اقوى من المرجحين ولا يتصور الا ان يثبت الا بالظن فاذا كان الظن بالصدور او بالدلالة او بالمضمون مع احدهما دون الاخر فلم يترجح بد والا فيحكم حكم المتكافئين اللذين لا ترجيح بينهما واما المرجحات المنصوصة فيحتمل كونها من الظنون المذكورة وقد نقلناه سابقا عن بعض الافاضل الكثر مبنى على عدد مرجحاتها في الميزان الكلي وعدادها الى المثال المطلق المزيف الراجح وح فلو حصل التعارض بين شيء منها وبين سائر المرجحات الغير المنصوصة احتمل تقديم المنصوصة وبه صرح بعض الافاضل ويحتمل العكس ويحتمل التوقف وتعرف ما هو الصواب من الاحتمالات الثلثة عند التكلم في تعارض مخالفة العامة مع المرجح الخارجي وقال صاحب الوافية بعد ذكر المرجحات المنصوصة ما لفظه وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القرآن والسنة المقطوع بهما والعمل بالموافق وان لم يعلم الموافق والمخالف فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة اي مذاهبهم او عملهم حكما مهم والعمل بالمخالف لهما وتأخير هذا عن ما قبله مما صرح به في التاسعة والخامسة عشر وان لم يعلم الموافق والمخالف للعامة فالعمل بالاحوط منهما للروايتين العاشرة او للروايات الدالة على الاحتياط مع عدم العلم ثم ساق بعض اخبار وجوب الاحتياط الواردة فيما لا يعلم مطلقا في خصوص المتعارضين واراد بالتاسعة مقبولة عمر بن حنظلة وبالخامسة عشر ما روي عن مطهب الدين بسنده عن الصادق عليه السلام قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فردوه وما خالف اخبارهم فخذوه **اقول** لا اشكال في تقديم موافقة الكتاب على مرجحات الصدور مطلقا وعلى مرجح الجهة ايضا لان الكتاب لا يطرقه التقية فلا فائدة في كون موافقة ما يوافق العامة ومخالفة ما يخالفهم وكذا لا فائدة في مرجحات الصدور والمخالفة لا يبلغ مبلغ الكتاب في القطعية واما تقديمه على مرجحات الدلالة فلوجهين ماضيين مفصلا والاوجه عدم التقديم كما سبق واما تقديمه على المرجحات الخارجية ففي الرتبة الذاتية مقدم عليها بعد ان نقل تقديمه على جميع المرجحات عن ثقة الاسلام في ديباجة الكافي لكنه مشكل بل ممنوع لان المرجح الخارجي هو ما في الظن بالواقع ومع الظن به يرتفع الضعف في دلالة الكتاب ايضا فترجيح الموافق لمرجح على المخالف انما لاجلهما دليلان عارضا دليلا واحدا فيقدمان عليه للتعاضد واما لكون الكتاب مقطوع الصدور عارض دليلا ظنيا فيقدم عليه واما للاخبار الآمرة بذلك والاولان لا يجديان مع كون الظن في خلافهما اذ لو تعارض خبران ظنيان خبرا واحدا وكان المرجح الخارجي معهما بلغ الى حد معارضة ومعاضدتهما كما عليه سيرة الاصحاب كان الظن بالحكم احرى بالاتباع من الظن بالصدور عند المعارضة فلو تعارض ظنيان وكان احدهما ارجح صدورا والاخر ارجح مضمونا فالظاهر انه لا اشكال في ترجيح الثاني وعليه الاكثر خلافا لصاحب المدارك فانه فلا يلتفت الى الشهرة اذا كان خبر المشهور راجحا عن معارضة وربما ادعي عليه طراين الاصحاب كالفاضلين والشهيدين وغيرهم حيث بنوا هم على تقديم الصحيح على الضعيف ولو كان مشهورا في العمل وربما يتردد في ذلك ولا يرجحون المشهور ومن ذلك ما ورد في هدر الارنب في الغالب فان المحقق قد اجاز القلوة فيها لصحة ما ورد فيها من الروايات مع معارضتها بما هو المشهور المعمول بين الاصحاب وانت خبير بان مرجع هذا البناء الى انكار الترجيح بالمضمون وبطلان المرجح الخارجي رأسا لان لازم الترجيح به ملاحظة القوة والضعف عند المعارضة مع المرجح الداخلي وهنا بعد الاقوى ولا ريب في كون مظنون المدلول اقوى من مظنون الصدور اذ الظن بالصدور انما جعل مرجحا لكونه اقرب بحكم الله فاذا فرضنا الظن الفعلي على خلاف الشهرة ونحوها فاي فائدة في الجمود عليه وعدم ظهور ادلة تقديم الصفات على الشهرة في المقبولة لا يجدي لهم ايضا اما اولا فلما عارضه بتقديم الشهرة في المرفوعة واما ثانيا فلان المراد بالشهرة هي الشهرة في الروايات كما صرحوا به من غير خلاف ولو قبل انها اعم كما قويناه انتفى الفحول لم يجدهم ايضا لان اساس الترجيح عندهم مبني على قاعدة العمل بالاقوى الدليلين كما على الاخبار كالاخبارين فعلى قواعدهم لا بد من الاخذ بمرجحات المضمون كما صرحوا به في كتبهم الاصولية ولازم ذلك ملاحظة القوة والضعف عند المعارضة فلا وجه لتقديم الصفات على الشهرة وما ساقها في افادة الظن بالمدلول فلا بد من التوجيه بما صدر عنهم احيانا في المقام مثلا لو خالفت فتاوى الفحول ونافضت اقوالهم ونقضت اصولهم وبتفرع على ذلك انه لو تعارض القطعي السند مع ظني السند وكان الظن في جانبه قدم على القطعي لعين ما ذكرنا في ترجيح على الصفات ولا يذهب عليك انه ليس عملا بالظن المطلق في الاحكام بل هو ترجيح بعض الظنون الخاصة على بعض فظهر ان تقديم الترجيح بموافقة الكتاب على المرجحات الخارجية استنادا الى الوجه الثاني ايضا وهو كون الكتاب قطعيا ومعارضة ظني ليس على ما ينبغي **واما الثالث** فان رجع الى مذهب من لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة نظرا الى الاخبار الآمرة بطرح ما خالف الكتاب او انه زخرف وانه مكذوب على اخلاقا

مضامينها فهو حسن الا ان القوم لا يقولون به وان كان مبنيا على اختيار الترجيح بموافقة الكتاب فقد تقدم ما يرد عليه اطلاقه فتبصر واما المسلم منه مما اذا لم يكن الخبر المخالف اظهر وافوى دلالة من الكتاب وهذا وان لم يشمل المقام لان مجرد الظن بمدلول الخبر المخالف لا يجعله اظهر وافوى دلالة لكنه مجرى مجراه في الترجيح للقاعدة المشار اليها حسبما عرفت حرفا بحرف **والحاصل** ان الظن بالمدلول في مقام ترجيح الادلة الظنية بعضها على بعض لا يكافؤه شئ من سائر المرجحات والترجيح التعبدي غير ثابت والنصوص الواردة في بعضها ان ظا بن القاعدة والا فهي ما قلناه كما مر في غير موضع واما ما ذكره من تقديم الترجيح بالصفات على الشهرة ومخالفة العامة فقد خالف الاستاذ قدس سره في الاول ووافقه في الثاني مستدلا عليه بما حاصله ان الحمل على التقية ترجيحا لاحد المتعارضين على الاخر انما هو بعد احراز صدورهما حقيقة كما لو كانا مقطوعي الصدور او حكما كما اذا كانا مكاتبين في المرجحات السندية فالمرجح بكونا على احد الوجهين بان كان موافق العامة اصح سندا مثلا من الاخر فلا يتحقق موضوع تعارض الخبرين حتى يحمل الموافق منهما للعامة على التقية ترجيحا لان سند احدهما بعد ملاحظة الامر باخذه بالفتوى والاجماع مانع عن تصديق الاخر المعارض له فالخبران المتعارضان الموثوق على احرازهما ثم اورد سؤالا واجوابا ثلاثا **فان قلت** ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا عبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضيه ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور **قلت** لا معنى للتعبد بصدورهما الى قوله ثم حمل احدهما على التقية الذي هو معنى العامة وترك التعبد انتهى كلامه زيد اكرامه بعين عبارته وانما اوردناها على طولها للتنبيه على ما فيه من موارد النظر ثلاثة وهم الناظر انه خفي علينا ما افاده في المقام حتى نشبه علينا حقيقة المرام فنقول اما مخالفة الصادر لصاحب الواقعة في تقديم الصفات على الشهرة ففي محلها والاستدلال عليه بظاهر المقبولة والمرفوعة الصريحين في ذلك قد اجبنا عنه بوجوه ثلثة انفا فلا نعيد واما موافقته في تقديمها على مخالفة العامة فان استند فيه ايضا الى المنصبين المذكورين كما يقتضيه طريقة صاحب الواقعة فالجواب الجواب وان استند فيه الى مقتضى القاعدة كما في الوقائع فيحتاج الى وضع ان السؤال الذي اورد سدا بد والجواب غير مرضية لانه منقوض بالمتكافئين اذ لو لم يكن التصديق بالخبر ثم حمل على التقية معنى معقولا لكونه الغاء له في المعنى وطرحا له في الحقيقة يلزم من دخوله تحت ادلة التصديق خروجه وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فكيف يعقل الحمل على التقية في صورة التكافؤ وتقدم المرجح بل الازم ذلك اختصاص هذا المرجح بالقطعي عند جريانه في الظني وهو مع وضوح فساده كما سبق منافي لما اختاره من عدم اختصاصه بالقطعي ولعمري ان تقديم الصفات على مخالفة العامة من حيث القاعدة لاجل التعبد بالاخبار كما هو بصدده من غوامض العلوم التي يقصر عن ادراكها افهام امثالنا الامرئ المقام دائرين بنا مرتبا ما عند ثبوت هذا المرجح في الظنيين دائما ولو لم يكن له معارض من المرجحات او تقديمه على مرجحات السند فظاهر لوضوح ان الخبر الموافق للعامة لا يخلو في الواقع ونفس الامر اما صادر عن الامام فيدخل تحت قوله عما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية واما غير صادر فلا معنى للتعبد بالكاذب الغير الصادر فكيف يعقل العمل به عند المعارض وتوضيح المقام ان موافقة العامة اما هي من المرجحات الخارجية بناء على غلبة الباطل في اخبارهم واحكامهم او من المرجحات الجهتية الباعثة على حمل الكلام الصادر من الامام على التقية والاشكال في تقديمها على الصفات بناء على الاول كما هو قد عرف بذلك حيث صرح في موضع بان المرجحات الخارجية مقدمة على الصفات وان هذا المرجح ايضا على الوجه المذكور حكمه حكم المرجحات الخارجية فانحصر تقديم الصفات عليها على الوجه الثاني وهو غير معقول لان مورد هذا المرجح هو الخبر المقطوع لاخفاء دلالته وبمقتضاه عدم العمل بموافق العامة مطلقا كان او ظنيا اذ لا فرق بينهما الا احتمال عدم الصدور في الثاني دون الاول وبداهة العقل قاضية بان احتمال عدم الصدور لو لم يكن منشاء لعدم التعبد فلا يصلح منشاء للتعبد سواء كان راويه جامعا للصفات المرجحة او كان سنده كذلك او لم تكن فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامة مع نص الامام عليه على طرح ما يوافقهم من الجهات والغرائب التي لم يعهد صدوره عن ذي مسكة فضلا عن هو مال العصمة علما وعملا ولذا نقل عن الوحيد البهبهاني قدس سره في الفوائد الرجالية جعله من جملة عيوب المقبولة ذكر مخالفة العامة بعد الصفات حيث كان فساده عنده من الواضحات التي يجب سقوط الخبر عن الاعتبار هذا مع استقرار طريقة العلماء فيما عثرنا على خلافه لاحد منهم بقدمون مخالفة العامة على موافقتهم من غير ملاحظة المرجحات السندية وجودا وعدما حتى لو كان الخبر مستفيضا بل متواترا على التقية عند المعارض ولبث شعري ان هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه مع انه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شئ الى الاعجاز لا يقال اطلاق الامر بترجيح خبر الاعدل مثلا قاض بما ذكرنا لانا نقول بعد ما عرفت من الملازمة القطعية بين القطعي والظني لا مجال لهذا السؤال لانا نمنع الملازمة كما منعنا بها قبل هذا بما لا مزيد عليه

استقلال العقل بذلك بعد احتمال وجوه المصلحة في تقديم الاعدل عند المعارضة **قلت** هذا الاحتمال مبني على احتمال الموضوعية والنصوبية في حجية الخبر الصادر من العادل او الاعدل مثلا وبناء على الطريقية دون الموضوعية ولو سلم مما شاء في تحقيق المرام فغير معهود ايضا لان مقتضاه الافتقار في هذا المرجح على مورده الذي هو القطعي وعدم ثبوته في الظني مطلقا كما عرفت فاين ترجيح الصفات على ترجيح الجهة ثم لا نعقل مما ذكرنا او لا من المقتضي بالمكافئين فانه ما هض بالمدعى بوجه اخصر واقصر ان شاء الخبر لاجل الحمل على التقية امر شيء معقول او لا فان كان له معنى صحيح فلم لا نقدم خبر الاعدل مثلا حتى نحمله على التقية فان اعتذر ان دليل الحمل على التقية معارض بدليل ترجيح الاعدل فالجواب اولا انا لا نسلم في بينهما لان المراد بترجيح الاعدل هو التعبد بصدوره فاذا فرضنا ان التعبد بالصدور لا ينافي الحمل على التقية جمعا بينهما وثانيا بعد المساعدة على كون المراد بترجيح الاعدل هو الترجيح في مقام العمل وطرح الخبر المعارض نقول ان دليل الحمل على التقية يخصص بجعل مورده غير ما يحمل فيه التقية للملازمة بين القطع والظن في الحمل عليها عقلا وان لم يكن معقولا فكيف بهما اليوم حيث تكافؤ المتعارضين فظهر مما ذكرنا التلازم في حمل موافق العامة على التقية عند المتعارضين بين القطعيين والظنيين والمختلفين من القطعي والظني فلو كان احد المتعارضين قطعيا موافقا لهم والاخر ظنيا مخالفا لهم وجب المصير الى الظني وحمل القطعي على التقية لقوله ع ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية بل ومقتضى عمومه وجوب الحمل عليها ولم يكن له معارض اكثر غير معهود من العلماء فيقصر على الفرد المتيقن وهو صورة المعارضة بما دون اسمها الثالث بقي الكلام في تعارض مرجح الجهة مع مرجح الدلالة والمرجح الخارجي وتعارض مرجحات الجهة بعضها مع بعض فنقول اما الاول فقد تكلمنا فيه عند بيان قاعدة الجمع وذكرنا ان ترجيح الدلالة مقدم على الترجيح بالجهة وقلنا خلافا لمن خالف لكن رجحنا في النفس الآن منذ شيء والتحقيق هو انهما ان قطعيان او ظنيان او مختلفان فان كانا قطعيين فلم يرجح الدلالة لو تعارض الامام والخاص وكان الخاص موافقا للعامة عمل بالخاص كاخبار بطلان الصلوة بزيادة الركعة واخبار صحتها اذا جلس بعد الرابعة فانها موافقة لمذهب العامة لان المدار في الترجيح على الظن وكما شك ان التخصيص اغلب ظاهر من التقية في الاخبار هذا اذا قطعنا النظر عن الفرق وشبانا على موجب القاعدة ولما بعد ملاحظة كون موافقة العامة امارة تعبدية على التقية او جاريا مجرى القرينة العامة حيث قدمنا مفصلا فيما سبق فمقتضى القاعدة ان يكون الامر بالعكس فيجب حمل الخاص على التقية ولو كان قطعي السند والدلالة لان الشك في التخصيص بعد ظهور الخاص سببه من الشك في صدوره تقية وبعد قيام الدليل على صدوره والخاص تقية كان حاكما على اصالة العموم وهذا التسبب جار ان كان موجودا مع قطع النظر عن الاخبار الا انا اسقطنا القاعدة لاجل التقية لا مانع من العمل بها ولا بعد في اسقاط الاصل العموم للتسبب العاشر **والحاصل** ان مقتضى التسبب العمل بما يقتضيه الاصل التسببي فان كان الاصل عدم التقية عمل بالخاص وان كان هو التقية عمل بالعام ففي المثال المذكور ينبغي حمل اخبار الصحة بعد الجلوس بعد الرابعة على التقية كما فصله صاحب الوافي وهذا هو الاصح وعليه عمل غير واحد في الكتب الفقهية كما لا يخفى على اهل الخبرة **فان قلت** ما ذكرت من القاعدة من تقديم الاصل الجاري في التسبب على الاصل الجاري في المسبب كما هو على ما اتفق عليه من انكر هذه القاعدة في بابها **قلت** بناء على معارضة الاصلين دون التحكيم انما هو في الاصول التعبدية الشرعية واما الاصول الجارية في الالفاظ فهي طرق عقلائية امضاها الشارع وليست من الاصول الظاهرية التعبدية كاصالة الطهارة مثلا وقد بينا في محله ان لا بد من اجراء قاعدة التسبب والعمل بالاصل الجاري في المسبب المسمى بالمزيل في السنة المتأخرين عصرنا في الاصول اللفظية وما يجري مجريها من الاصول العقلائية طريقيا الى الواقع وتمام الكلام في محله ولو تعارض الاصل اللفظي مع الاصل المعمول في الجهة غير التقية كاصالة السهو وعدم المزاح وعدم الاكراه وعدم الكناية وعدم التعريض وعدم القصد ونحو واشباهها من الاصول الجارية في الالفاظ من غير ان ترجع الى حقيقة او مجاز في غير ما له الاحكام فهذا الاصل اللفظي فلو توقف فيه المتأخرون عن المشافهين في عرف كلام متكلم على ان كان بصدد الامرين اما التخصيص او حمل الخاص على المزاح مثلا لتعين التخصيص لانه اغلب واظهر **فان قلت** مقتضى القاعدة التوقف والاجمال لان الترجيح خلاف الاصل والاصل في الطرق والاصول المتعارضة التوقف دون الاخذ بالراجح والقصد الخارج عند العمل بالاقوى والارجح في ادلة الاحكام دون غيرها **قلت** الظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف في ان تقديم النص على الظاهر وتقديم الاظهر على الظاهر في الاصول اللفظية المتعارضة بعضها الراجعة الى تعارض الاحوال في كلام او في كلامين كما حققناه اصولا في ادلة الاحكام والظاهر ان حكم تعارض بعض الاصول اللفظية مع الاصل في جهات الكلام حكم تعارض الاصول اللفظية بعضها مع بعض فكما ثبت الترجيح ووجوب العمل بالارجح هناك فكذلك هنا واما الثاني وهو تعارض الاصل في الجهة اعني خصوص الحمل على التقية مع المرجح الخارجي

المفيد للظن كما لو كان احدهما موافقا للعامة والاخر مشهورا مظنون الحكم بتقديم المرجح الخارجي او ترجيح الحمل على التقية او التوقف وهذه الوجوه بنظر في كل مقام جعل الشارع الظن المطلق مجبرا شم عارضه بعض الظنون الخاصة كالبينة في الموضوعات التي اعتبرها الشارع فيها مطلق الظن مثل العدلين والوقف وغرة شهر رمضان ونحوها وذهب المحقق الثاني قده الى ترجيح الظن الخاص ونسبه الى الشهيد قده ونحن اخترناه سابقا لكن الظاهر ان التوقف والتساقط هو الاقرب ودعوى ان الظن الخاص بمنزلة العلم ومطلق الظن مشروط بعدمه فكما ان الظن ليس معتبرا في حق العالم فكذا من جعل الشارع بمنزلة العالم معارض بالمثل لان الظن الخاص ايضا مشروط بعدم العلم ضرورة عدم اعتباره في حق العالم والظن المطلق ايضا جعل الشارع بمنزلة العلم وليس اعتباره من حكم العقل حتى يكون التنزيل من جانب واحد والحاصل ان الظن المطلق ان كان اعتباره بحكم العقل بدليل الانسداد كان وجود الظن الخاص مانعا عن حجية بان دليل العقل لاثبات اعتبار الظن بالخلاف واما اذا كان دليل اعتباره ايضا غير العقل كالاجماع ونحوه فحكمه حكم الظن الخاص فاذا عارض ظن خاص كان كما لو تعارض ظنان خاصان كالبينتين المتعارضتين فيتساقطان ويرجع التوقف فتدبر جيدا لان الشارع جعل مطلق الظن حجة واوجب العمل في الترجيح وجعل ايضا خصوص الموافقة للعامة دليلا على التقية وسببا لترجيح المخالف فيعتبر اعليه فاذا كان الظن في طرف الموافق كان من قبيل تعارض الظن المطلق والخاص المعتبرين بحكم الشارع كما لو ظن المصلي بشئ من الركعات وقامت البينة على خلافه فيما فيه فافهم واغتنم واما الثالث وهو تعارض الاصول الجهتية بعضها مع بعض فالظاهر في التوقف والاجمال عدا الا اذا دار الامر بين الحمل على التقية وبين الحمل على محامل اخر غيرها في خصوص ادلة الاحكام اما الاول فللاصل وعدم المخرج مع احتمال الحاقها بالاصول اللفظية ووجوب الاخذ بالارجح والاقوى حسبما اشرنا اليه انفا والاولى مع الرجحان لان الاصول الجهتية متكافئة لامزية لبعضها على بعض في الغلبة والترجيحات فلا بد من الاجمال واما الثاني فلان التقية في الاخبار اغلب بالقياس الى غيرها من وجوه سوى الكلام لغير افادة الاحكام وبيانها فتعين الحمل عليها علاجا عند الترجيح في ادلة الاحكام

المقام الخامس في حكم المرجحات الخارجية وهي امور **منها** القياس ونقل المحقق في محكي المعارج عن بعض الفحول بكونه مرجحا ثم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما وكل طرحهما فتعين العمل باحدهما ثم قال لا يخفى ان على القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بعد ان ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لا يفيد ان يكون رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس ثم قال وفيه نظر وظاهر صاحب المعالم الميل الى هذا القول اذا حصل الظن منه بمضمون الخبر الموافق له حيث قال في صحة الترجيح به اشكال ثم ذكر وجه الاشكال بما طال الكلام في المفوض والابرام الى ان قال فالاحوط الاخذ بالخبر الموافق له اذا كان سليما عن المعارض قال ولو كان له معارض من المرجحات فان كان اقوى من القياس فلا اشكال وكذا لو كان مساويا فتامل واما اذا كان القياس اقوى ففيه اشكال عظيم فتدبر انتهى وكلا طرفي كلامه مهدد بالانظر خبر ما عثرت بتركه في المقام اوقبل او بعد في تحقيق المرام ثم تعقبه بما سنح لنا من الاوهام قال ره وفي صحة الترجيح به اشكال من الاصل وعموم كثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح به عمل وعموم الاخبار الدال على الخبر وان القياس لو كان شرعيا لاشتهر بل وتواتر لتوفر الدواعي عليه وظهور انتفاء اصحابنا على عدم كونه مرجحا اذ لم يجد احد اصرح بانه مرجح في مقام ذكر المرجحات وكابرجح به خبر على اخر وان ذلك لو كان مرجحا للزم معرفة مسائل القياس وتفهمها وضبطها كما لا يخفى وذلك قد يكون مناف الحكمة حرمة القياس كما لا يخفى ومن اصالة حجية الظن خصوصا في مقام الترجيح وفحوى ما دل على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوصة وغلبة مرجحات ظنية لم يرد بها نص فيلحق بها محل الشك وهو محل البحث وكما يعارض ما ذكر ظهور الاخبار المانعة عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافها الى المنع من التمسك به على حكم شرعي ولو سلم شمول بعضها لمحل البحث توقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة الظن بان هذا الظن لا يكون حجة في هذا المقام وفي صلاحيته لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال فتامل وكل لا يصلح لمعارضة ذلك عموم الاخبار الدالة على الحظر المنع من ظهورها في المنع من الترجيح سلمنا ولكن لا نعلم باعتبار سندها ولو سلم اعتبار سند بعضها ففي صلاحيته لمعارضة اصالة حجية الظن اشكال ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فيبقى الرجوع هنا الى المرجح اللفظي ولا يمكن التمسك بها هنا كما لا يخفى واما دعوى ظهورها نفاقا في الاصحاب على المنع من الترجيح فمحل اشكال اذ ليس بناء معظمهم على ضبط جميع المرجحات ولا الاشارة اليها ولو سلم ذلك فغايته الظن وفي صلاحيته لمعارضة الاصل المذكور اشكال ثم قال ره وكيف كان فالاحوط الى اخر ما نقلناه انفا **قلت** دعوى انصراف ادلة القياس الى التمسك به دون الترجيح

بالبينة ولا سيما اذا الترجيح ايضا عمل بها اعترف به رة اللهم الا ان يلاحظ ما في الاخبار الناهية فانها سيقت ردا على من جعله من الادلة الشرعية كما هو صريح المروي عن النبي والوصي فينظر فيه ولا يتم المقام وفيما ذكرنا وان سيقت في مقابل من ذكر الا ان فيما مر فيها من التعليل بان دين الله لا يصاب بالعقول وان اول من قاس ابليس وانه يمحق الدين ان لا يعمل على شيء من الدين فلا مناص عن الاعتراف بالعموم كما ان منع عموم اخبار التخيير الناهية في المرجح في المقام ايضا مما لا شاهد له ولكن بعد تسليم العموم من هنا كما مر

الخاتمة

فنقول قد عرفت ان القياس داخل في المرجحات المنصوصة وعرفت ايضا انه استدل على اعتبارها مضافا الى ظهور الاجماع وفحاوى النصوص الواردة في المرجحات بدليل الانسداد الجاري في خصوص المقام بمرجحية كل مزية لانها مظنونة بملاحظة كلمات الاصحاب والاخبار الواردة في بعض المرجحات ولو لم تكن معلومة فالكلام في مرجحية القياس تارة يقع في مقابل ذلك الدليل العقلي بعد تسليم مفاده واخرى في مقابل الادلة التي ابتنت على حجيتها من عموم معاقد الاجماعات وفحاوى الاخبار **اما الاول** فلا اشكال في سلامة الدليل العقلي عن معارضة ادلة حرمة العمل بالقياس وان قلنا بالعكس في دليل الانسداد الجاري في الاحكام لان المقامين مختلفان اما من حيث ان متعلق الظن هناك الحكم الشرعي من الوجوب او الحرمة فلا غرو في دعوى تقديم حكم العقل على ما دل على حرمة العمل بالقياس نظرا الى عدم جواز التخصيص في الدليل العقلي فتعين دفع اليد عن عموم نواهي القياس في حال الانسداد لو لم ندع عن بعض الوجوه لمفروغية في نوجه اخراجه عن تحت الدليل واما متعلق ظن هنا فهي مرجحية كل مزية بناء على كونها مظنونة والاخفاء في ان الشك في حجية بعض المزايا انما هو لاختلاف العلماء او لقيام بعض الامارات على عدمها ولو لم يكن حجة معتبرة فضلا عن المعتبر كاصالة العموم في النواهي مثلا خرج له عن الكلية المذكورة لانها عام قابل للتخصيص وليس مثل حجية الظن الثابتة بالعقل حتى لا يقبل وبعبارة اخرى ان قضوى ما هنا انه تحصل الظن من كلمات الاصحاب وغيرها ان كل مزية مرجحة فاذا كان بعض المزايا مخالفا فيه او قام ظن على عدم كونه مرجحا خرج عن موضوع مظنون المرجحية فلا تدخل تحت دليل الانسداد المذكور نعم لو اقتضى القياس مرجحية بعض الامارات ودفع المعارضة بين ذلك الدليل العقلي وبين ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فيكون الحال هنا مثل في حجية الظن في الاحكام فلا بد من توجيه اخراجه باحد الوجوه المذكورة هناك لكن الامر في المقام ليس كذلك كما عرفت ومن ذلك يظهر فساد قوله اخيرا بعد تسليم ظهور اتفاق الاصحاب على عدم المرجحية وفي صلاحية المعارضة الاصل المذكور يعني اصالة عدم حجية الظن على اشكال مر وجه عدم الظهور انه ان اراد بالظن الظن بالاحكام كما هو مذهبه فلا ريب ان حجية الظن المطلق موقوف على فقدان الظن الخاص في المسئلة واخبار التخيير هنا يقتضي عدم المرجحية الا ان يمنع كونها من الظنون الخاصة سندا ودلالة ومن ظهر قوله لما سبق فيصح معارضة اخبار التخيير لاصالة عدم حجية الظن اشكال وان اراد بالظن في هذه المسئلة اي المرجح فمع وجود نواهي القياس كيف يحصل الظن بمرجحية القياس حتى يدخل تحت التخيير **واما الثاني** فبعد تسليم عموم النواهي وعدم انصرافها الى مقام الاستدلال لا يقع التعارض بينها وبين معاقد الاجماعات واطلاق الاخبار المستفادة منها مرجحية كل مرجح والنسبة بينهما عموم من وجه فيجب الوقف ولا وجه للعمل باطلاقات التخيير اذا لم يعارضه مرجح اخر واما مع المعارضة فقد يقال انه يجب الاخذ بالمعارض اذ المفروض عدم كون القياس مرجحا فيبقى المعارض سليما وهذا ما صرح به في المفاتيح في كلامه المحكي اذا كان المعارض مساويا للقياس في افادة الظن وقد يقال ان عدم مرجحية القياس انما نشأ من تعارض نواهي القياس ودليل مرجحية كل مزية فعدم مرجحية القياس انما نشأ من احمال الدليلين للتعارض والاصل دون الدليل على العدم فكما ان مرجحية القياس مشكوكة والاصل عدمها فكذلك مرجحية المزية التي في مقابلها للدليلين غير الواضح بينهما اذ لو كان القياس ايضا من المرجحات لزم الرجوع الى التخيير لتعارضهما وتساقطهما وكيف يجتمع الشك مع عدم الشك في مرجحية المعارض والمفروض ان نسبتهما الى دليل مرجحية المرجحات نسبة واحدة والحكم بدخولهما معا تحته غير ممكن واخراج القياس خاصة دون الاخر لا دليل عليه بعد اجمال دليل القياس فباي سبب يحكم بدخول المعارض خاصة تحت دليل المرجح مع وجود اطلاقات التخيير لا يقال دليل حجية المرجحات انما صار مجملا في حق القياس خاصة واما ما عداه فلا يقتضي العمل بالمعارض وجوده وهو عموم دليل حجية كل مرجح والمانع وهو دليل حرمة العمل بالقياس غير معلوم لاجماله فيجب العمل بالمعارض لانا نقول كما ان المقتضي وجود تام محض للمعارض فكذلك وجود القياس ايضا ضرورة كونه من افراد المرجحات وقد ذكرنا غير مرة ان العام لا يتناول فرد المتعارضين فالتمسك بعموم دليل المرجحية ساقط في المقام لا بعد قيام الدليل على كون القياس مانعا عن عموم دليله فاذا فرض عدم الدليل لاجمال نواهي القياس امتنع التمسك بعموم دليل المرجحية في الجانبين لاصالة التوقف المتساقط عند تعارض الادلة والاصلين وفرق بين استناد عدم مرجحية القياس الى الدليل وبين استناده الى الاصل بعد اجمال

دليل اعتبار المرجحات ودليل حرمة العمل بالقياس فان مقتضى الاول مفروض عمومه لدليل الاعتبار لمرجحية المعارض بناء على حجية العمومات المخصصة في الباقي ومقتضى الثاني عدم فرض مرجحية المعارض ولا بمرجحية القياس لاجل ما ذكرنا امر بالتامل بعد اختيار الوجه الثاني وعلى احتمال بعيد وهو الحق فالمتبع حتى في صورة المعارضة مطلقا هو عمومات التخيير لان الاحوط هو العمل بالمعارض الا اذا كان القياس اقوى فالاحوط هو العمل به من باب الاحتياط دون التعبد ومثل ما لو لم يكن للقياس معارض والاحوط فيه مطلقا هو الاخذ بالاحتياط في المسئلة الفرعية والله العالم **ومنها** اعتضاد الدليل بدليل اخر وفيه خلاف والمعظم على الترجيح به وارسله في المعالم ارسال المسلمات وعزاه المامول الاستدلال عليه بوجوه سبعة اكثرها ناظر الى الحاق الاعتضاد بالقوة الحاصلة للدليل من المرجحات الداخلية وهذا يدل على ان القدر المجمع عليه من الترجيح ما كان داخليا دون الخارجي وفيه بحث بل يدل على انه اذا دار امر مجمل بين الاقل والاكثر الارتباطيين رجع الاعتضاء الى القوة الداخلية للبرجح عن مطالبة دليل الالحاق واستدل الخصم بعد النقض بالشهادة والفتوى والقياس بجهة حيث انه كان كالاصول لا يعارض عند العاملين بها خبر واحد ولو تعدد مع كونه معتضدا عندهم من الادلة المنكشف عن عدم تاثيره لكثرة الدليل وتعدده المقدار الكافي في الحجية موجود فيها الزيادة لغو ملغى **قلت** الحق ان الادلة المتعددة اذا اتفقت في الكشف عن الواقع وافادت قوة الظن به حصل بها الترجيح بهذه القاعدة المجمع عليها كما مر مرارا والا فمجرد الدليل لا يجدي في المقام شيئا لان المعتضد الخارج عن محل الاصل واطلاقات التخيير هو ذلك وجملة ما استدل به على الترجيح بالتعدد من تلك الوجوه لو تم كما تقتضيه الترجيح به مطلقا لكنها كلها او جلها مبنية على بعض اعتبارات واستحسانات لا تشاعدها قواعدنا ومن اراد الاطلاع عليها فليراجعها وتظهر الثمرة بين الوجهين في مواضع يجمعها عدم الاعتضاد بالتقوية في الواقع ومن ذلك موافقة احد الدليلين للاصل فعلى ما اخترنا لا ترجيح لان الاصل غير ناظر الى الواقع فلا تفيد ظنا ولا تقوية وعلى التعميم لزم الترجيح لان الاصل معتضد عندهم من الادلة ودعوى ان دليل حجيتها هو بناء العقلاء واطلاق الدليل عليه في مصطلحهم يحتاج الى قرينة كما لا يخفى على الماهوس بكلماتهم **ومنها** دعم المفسدة وجلب المنفعة بناء على كونها قاعدة مسلمة فانها لا يجدي ايضا في مقام الترجيح ان بنينا على كونه مجديا في ترجيح احد المدلولين في حد ذاتها **ومنها** موافقة العامة والقواعد العامة فانها لا تفيد من الظن والقوة شيئا ويرد المختصر ولو كان معارضا بمثل كما شرحناه في الترجيح بعموم الكتاب وبالجملة ايضا ومن المرجحات موافقة الاصل ومخالفة العفو فقبل الاول **الاول** تقديم مخالف الاصل والظاهر ان عليه الاكثر **والثاني** تقديم موافقه ونقل عن الشيخ قده وجماعة والاستاذ البهبهاني قده في محكي الفوائد الحايرية واختاره صاحب المفاتيح **والثالث** عدم الترجيح والبناء على التخيير كما عن المعارج حيث كما في بعض النسخ واختاره في المعالم **والرابع** التوقف ومرجع الثالث مع احتمال المغايرة بالرجوع الى الاصل مرجحا لامرجحا ومرادهم بالاصل هو الاصل العقلي كاصل البراءة واصل العدم والمعروف انحصر الاقوال في الاولين والذي يستفاد من ادلة الفريقين ان محل النزاع بينهم في غير ما نحن بصدده في هذا الباب من بيان مرجحات احد الظنين من اخبار الاحاد على الاخر وهو ان يعلم بكون احدهما ناسخا والاخر منسوخا واشتباه المتقدم بالمتاخر فيختص بالاخبار التي يظن فيها النسخ ولا مساس له بالمقام كما لا يخفى فينبغي الاعراض عن ادلة الفريقين والنظر فيما هو المقصود ثم نتبعه بما يقتضيه القاعدة عند اشتباه الناسخ والمنسوخ ومما ذكرنا يندفع ما ربما يورد او يرد في المقام على القوم من انهم في الاصول على ان ترجيح مخالف الاصل وفي المفتاح على ترجيح موافقه كما لا يخفى فلا يحتاج الى الاعتذار والتوجيه لهم بان علمهم في المفتاح مبني على اعتبار الاصل من باب الظن بل لا يصح اما على الحاجز فلما عرفت من ان محل النزاع في الاصول هو القطعيان المعلوم كون احدهما ناسخا دون الظنين اللذين يرجحون الموافق منهما للاصل واما على الكشف فلما ستقف وكيف كان فالاظهر ما نقلناه عن المحقق وصاحب المعالم من التخيير بين الاصل المتعارضين كما هو الاصل ولا يصار عنه الا لمرجح يرجح احدهما والترجيح لا يحصل بالاصل سواء كان من الاصول العقلية كاصالة البراءة او الشرعية بان كان مفاده حكما ظاهريا كاصل الطهارة واصل الصحة واصالة البراءة بمعنى نفي العقاب بلا بيان وبمعنى اباحة مجهول الحكم المستفادة من اخبار الحل والاباحة في المشتبه والاجتهاد بالناظرة الكاشفة عن الواقع كالعمومات والقواعد العامة الكلية الواردة من الشرع مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار وقاعدة حلية الاشياء واطلاقها وغيرها من العمومات الكلية او الجزئية مثل اكرم العلماء لو تعارض في بعض افراده خبران ويجري هذا المجرى الاصول العقلية بناء على افادتها الظن كاصل العدم واصل البراءة والاشتغال الظنيين لو قلنا باعتبارها للظن فان شيئا من ذلك لا يصلح للترجيح والخروج عن عمومات التخيير ولا عما تقتضيه القاعدة لو بنينا في المتعارضين على التوقف والرجوع الى الاصل مرجحا وقد خالفنا في ذلك صاحب المفاتيح قده حيث بنى في الاول على ترجيح موافق الاصل بعد الاشكال وفي الثاني بغير تردد ولا اشكال لنا على الترجيح في الاولين الحكم الظاهري

الذى يفيده الاصل والحكم الواقعى الذى يدل عليه الخبران المتعارضان لا سيما بينهما فكيف يحصل التعارض والتنويع بين الحكم الواقعى والحكم المخالف وهذا مثل ما لو تعارض الخبران فى وجوب اكرام زيد ودل ايضا خبر فى وجوب اكرام عمرو فهل يدعى عاقل انعقاد الخبر الدال على اكرام زيد بن جماز على معارضة بسبب الخبر الوارد فى وجوب اكرام عمرو واستدل صاحب المفاتيح رده على مختارنا فى هذه الصورة بوجوه احدها انه لو قدمنا التساقل فقد اركبنا التخصيص احدهما فى عموم دليل حجية المفرد والنافى فى عموم حجية الاصل وارتكاب الاول تخصيصا وثانيها ان الخبرين بنفسهما تعارضا فيبقى الاصل سليما عن المعارض وثالثها ان الاصل بعد حكما ظاهريا بمفهوم الخبر الذى هو فى الظن بالحكم الواقعى لتعارضهما وتوافقهما وحينئذ هذه الوجوه لا تنهض بالمدعى على فرض صحتها مع وجود ادلة التخيير بين المتكافئين كما لا يخفى التفات الى جوابه فنقول ان اكثر هذه الادلة ضعيف المستند والصحيح منها لا يشمل الطرفين لمحل البحث ولو سلم وقوع التعارض بينه وبين دليل الاصل والتسبيب بينهما عموم من وجه والترجيح لادلة الاصل بكثرتها والاعتماد عليها فى كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا كما لا يخفى مع كونه لحوطا فانه لا بأس فى القول بالتخيير انتهى موضع الحاجة

وان بأس فى القول بترجيح المخالف

وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف ما فى كلامه من الابحاث والمناقشات خصوصا ما ذكره اخيرا من المعارضة بين الدليلين وترجيح ادلة الاصول الا ان البناء على عدم التخيير اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل وكذا فيما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة كما هو المفروض فى اكثر الكلام فيه ينحصر مورده فى المعاملات وهو ما يدل بالاجماع المركب اذ كل من قال بالتخيير فى تعارض الخبرين قال به فى العبادات والمعاملات معا او فى العبادات دون المعاملات او بالعكس فلا قائل بهذا القول بالتخيير وقد يجاب بان مورد الاصل هاهنا فقد الدليل الاجتهادى مطابقا للاصل ومخالفا له فلا مورد للاصول الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل المتكافئين والمفروض هو التخيير دون التساقط على تقدير التكافؤ وفيه ما لا يخفى وقد يجاب بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان موداه جواز العمل بالخبر المخالف له كما ان ما دل على وجوب العمل بالخبر الغير المعارض يشمل حاكم عليه فكذلك ما دل على جواز العمل به مع المعارض من غير فرق وهذا احسن لو كان مفاد اخبار التخيير هو جعل الحكم الظاهرى فى المسئلة الاصولية اعنى ترجيح الخبر واما لو كان مفادها جعلها فى المسئلة الفرعية التى تعارض فيها الخبران كما عرفته مفصلا فى تنبيهات البحث عن التخيير فلا حكومة بينهما كما لا يخفى بل معنا جعل الحكم الظاهرى على خلاف ما يقتضيه الاصل مثل الحكم بنجاسة البلل المشتبه فى مورد استصحاب الطهارة فلا بد من ملاحظة التسبيب فان كان بالعموم والخصوص كما فى البلل المشتبه بقطرة خمر فيخصص دليل الاصل والا فلا وقد يجاب بعد المناقشة وتسليم التعارض وعلى الحكومة بان الترجيح لاخبار التخيير من وجوه **احدها** انه اقل افرادا من عمومات الاصول فيكون اقوى دلالة كما صرح به غير واحد **وثانيها** ان التخصيص فى اخبار التخيير يوجب اخراج اكثر افرادها بخلاف التخصيص فى ادلة الاصول وهذا ان رجع الى ما ذكرنا اولا من الدليل على ترجيح اخبار التخيير والا فهو بحث لا نرى ارتباطه بتخصيص الاكثر المستهجن فليس بذلك كما لا يخفى وان ارتبط به فلا دون نهوض كونه سببا للترجيح نظرا الى قلة غير واحد **وثالثها** ان بعض اخبار التخيير وارد فى محل الفرض كما عبد الله بن محل الواردة فى فعل ركعتى الفجر فى المحمل ومكاتبة الحميرى المروية فى الاحتجاج فى التكبير عند الانتقال من حال الى حال من احوال الصلوة وهو حسن الا ان اهل السداد فى اسانيد الاخبار لا يرضون بالمكاتبة فى المسئلة الاصولية وكيف كان فلا اشكال فى التخيير فى هذه الصورة ولا بأس بنا هم على الترجيح بالاصل فى الجملة ظاهر خلافه صريح فى ذلك بالقسم الثانى لا فى مثل مسئلة الطهارة التى ترجع الى الحكم الظاهرى التعبدى كما لا بأس بما اشتهر عدم التخيير اما بترجيح مخالف الاصل الذى هو المشهور او بترجيح موافقه فرقا مما ذكرنا من ان محل البحث عندهم غير المقام الذى نحن فيه واما ثانيا فلان الوجوه المذكورة لترجيح اخبار التخيير راجعة الى الترجيح فى الدلالة الذى يرجع الى عدة الجمع وقد عرفت غير مرة ان الشهرة لا تصلح موهنا ولا معارضة للقوة الدلالية واما الاشكال فى الصورة الثانية اعنى ما لو كان الاصل من الاصول اللفظية والقواعد العامة الاجتهادية عكس ما عهدته فان هذه الصورة هى التى ينبغى الاشكال فيها لا الصورة الاولى التى لا اشكال فى التخيير فيها والاظهر فى هذه الصورة ايضا التخيير كما تقدم فى الترجيح بموافقة الكتاب اذا كان الخبر المخالف لخصوص واشرنا اليه هناك وحاصل ما ذكرنا ان بناء الترجيح ان كان على الظن كما هو صريح مذهبه فلا يحصل الظن من العمومات اذا كان لها مخصص سواء كان له معارض او لا ضرورة فوقف حصول الظن من العام على عدم المخصص كتوقف حصوله من كل اصل لفظى على عدم القرينة فلو شككنا فى وجودها فالشك كاف فى عدم حصول الظن من العام والا لزم اختلاف حال العلة والمعلول فى الظن وهو مستحيل بالبداهة وكيف يحصل الظن بالنهار مع الشك فى طلوع الشمس وما يقال من ان اعتبار اصالة العموم وغيرها من الظواهر غير منوط بالظن

لا يجدي في المقام المطلوب فيه تقليل الظن وانما يجدي في المقام العمل بها ونحن نقول بموجبه اذ لو ظننا والقاعدة لقلنا بالتوقف و
عملنا بالعام مرجعا الآن قاعدة التخيير مع التكافؤ في المرجحات المفروض في المقام حتى من حيث صفة الظن فضلا عن ذلك والحاصل
ان الخاص المبتلى بالمعارض من حيث القاعدة لا يمنع من العمل بالعام بناء على كون الظواهر من الظنون النوعية مع الغض عن اخبار
التخيير يكون العام مرجعا لا مرجحا واما بعدها فلا مانع فيه اذ المانع منحصر في المرجح وهو منحصر فيما يفيد الظن الفعلي المفقود في المقام
بالضرورة في صورة التكافؤ نعم لو جعلنا نفاد الدليل مرجحا من حيث الفاد لا من حيث الاعتضاد المتوقف على حصول القوة و
الظن الضعف لم يبق قاعدة التخيير الا انك قد عرفت ما في ذلك في الجد شئ والمنع ثم ان حكم تعارض الخبرين في الاباحة والحظر مبني
على ما هو المختار في مسئلة الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع فان قلنا بابقاء الاباحة فهي الحاكم فيتعارض المقرر والناقل وجهات
من اندراج بحثه ومن كون الاحتياط مرجحا في بعض الاخبار مضافا الى عمومات الامر بالاحتياط في الشبهات ولعله لذا حصل التفاوت
بين هذه المسئلة وبين مسئلة تعارض المقرر والناقل اي مخالف الاصل وموافقه قولا وقائلا ولعل التفاوت المذكور ناش من اختلافهم
في الصغرى اي في كون الاصل الاباحة او الحظر وكيف كان فالاظهر ما عليه الاكثر من الالحاق واما ما ورد في الترجيح بالاحتياط في بعض
الاخبار او امر الاحتياط في مشتبه الحكم فلا مانع من العمل بها في المقام ولو من باب الاحتياط العقلي فيكون الاحتياط مرجحا بعد
نفاد المرجحات اذ الظاهر انه في الاصوليين على تقديم سائر المرجحات عليه فمع عدمها امكن الترجيح به ولا يصغى دعوى انعقاد هم
على عدمه مطلقا حتى مع عدم المعارض للاحتياط العقلي المذكور بعد المساعدة على هذه الدعوى **ومنها** ترجيح دليل الحرمة على دليل
الوجوب قال العلامة في محكي النهاية وشرح المختصر الاحكام من غير نقل خلاف وهذا هو الصواب مع الغض عن اخبار التخيير والا
كان من تلقاء نفسه من المرجحات التي لا يكشف عن الواقع ووجه كونه صوابا ما تقرر في المعقول وتلقاه العلماء بالقبول انه متى دار
الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة كان الواجب هو دفع المفسدة لكن فيه ما لا يخفى لان الامر دائر بين المصلحتين او بين المفسدتين
بناء على ما اطرد الاحكام بالمصالح والمفاسد ضرورة ثبوت المفسدة في ترك الواجب كفعل الحرام كثبوت المصلحة في ترك الحرام
كفعل الواجب فالمقام من تعارض المتساويين مجاري لملك القاعدة العقلائية واما بناء على مذهب الاشعري فالامر دائر بين مفسدة المؤاخذة والفقاء
في الحالتين واما سائر ما ذكروه في المقام من تقديم جانب الحرمة فلا يلتفت اليها لضعفها وفسادها **بقي البحث** في ان قاعدة
الترجيح هل يعمل بها في غير الاخبار من الظنون الخاصة ام لا والمصرح به في كلام غير واحد من الاصوليين هو الاول
هذه القاعدة في جميع موارد الاجتهاد بل ربما الجئ بالاحكام الموضوعات مطلقا او فيما كان بناء
على الاجتهاد بل استظهر بعض عدم الخلاف في خصوص الاحكام وربما استدل
عليه بعموم التعليل المستفاد من قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه
وفي الكل نظر والله العالم **قد تم**
كتابة هذا الكتاب المستطاب المتعادل
الطاهر الراجح بعون الله
وحسن توفيقه يد الحقير الفقير المحتاج الى رحمة الله الغني **ابو القاسم** بن المرحوم المغفور الآخوند الملا رضا الكرمي
النوري غفر الله له ولوالديه في يوم الاثنين ثمانية عشر جمادي الثانية من شهور سنة ١٣١٣ ثلث عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة
النبوية على هاجرها الف الف
سلام تحية

محتويات كتاب بدائع الافكار

للعلامه الميرزا حبيب الله

الموضوع	الصفحه
المقدمه	٢
الكلام فى اصول الفقه	٢
الكلام فى تعريف اصول الفقه بكلا اعتباريه (العلمى والاضافى)	٣
الامر الاول	٣
الامر الثانى	٥
الامر الثالث	٥
الكلام فى تعريف الفقه	٥
الكلام فى بيان المراد من لفظ العلم المذكور فى التعريف	٦
توضيح	٦
الكلام فى بيان المراد من الاحكام المذكوره فى التعريف	٧
القول فى الكلام النفسى	٨
الكلام فى توضيح المقام	٩
الكلام فى بيان المراد من لفظ (الشرعيه) فى التعريف	١٠
الكلام فى بيان المراد بالفرعيه	١٠
الكلام فى بيان المراد من لفظ الادله فى التعريف	١١
الكلام فى بيان المراد من التفصيليه فى التعريف	١٩
فى الاشكالين الواردين على التعريف وبيان الاول	٢٠
فى بيان الاشكال الثانى	٢٢
الكلام فى حد اصول الفقه	٢٦
الكلام فى موضوع اصول الفقه	٢٧

الموضوع	الصفحه
الكلام فى الاشكالات الوارده على تحديد موضوعات العلوم	٢٩
توضيح	٣١
الكلام فى المبادئ الاحكاميه	٣٢
الكلام فى بيان فائده علم الاصول ورتبته وحكمه	٣٣
الكلام فى حد الوضع وفائدته وبيان اقسامه	٣٤
الكلام فى ان دلاله المجازات مستقله او غير مستقله	٣٤
الكلام فى بيان فائده الوضع	٣٧
الكلام فى تقسيم الوضع الى التعيينى والتعينى	٣٨
الكلام فى تقسيم الوضع الخاص والعام وموضوع له	
كذلك	٣٩
توضيح	٤٠
الكلام فى تقسيم الوضع الى النوعى والشخصى	٤٨
الكلام فى وضع المجازات	٥٠
الكلام فى تعيين الواضع	٥١
الكلام فى انه هل للمركبات وضع ام لا	٥١
الكلام فى تقسيم اللفظ الى الجزئى والكلى	٥٣
الكلام فى تقسيم اللفظ الى متحد المعنى ومتكثره والمتكثر الى المشترك والمنقول	٥٤
الكلام فى الحقيقه والمجاز	٥٥
الكلام فى الكنايه ومايشبهها	٥٦
الكلام فى الطرق الظنيه لمعرفه الحقيقه والمجاز	
١ــ نقل اهل اللغه	٦٠
٢ــ اخبار العدل	٦٣
٣ــ ورود الروايه من المعصوم (ع)	٦٤
٤ــ اصل العدم	٦٤
٥ــ الاستعمال المستمر	٦٥
٦ــ صحه الاشتقاق وعدمه	٧١

الموضوع	الصفحه
الكلام فى العلائم العلميه لمعرفه الحقيقه والمجاز	٧١
١ـ التبادر	٧١
الكلام فى تحديد المجاز المشهور ونقل الاقوال فيه	٧٣
٢ـ صحه النفى وعدمها	٧٨
توضيح	٨٣
٣ـ الاطراد وعدمه	٨٤
توضيح المقال	٨٥
٤ـ اختلاف الجمع	٨٧
٥ـ التزام التقييد	٨٧
٦ـ صحه التقسيم	٨٨
٧ـ الاستقراء	٨٨
٨ـ حسن الاستفهام	٨٨
الكلام فى علائم الحقيقه والمجاز عند الشك	٨٩
الكلام فى الاصول اللفظيه	٨٩
١ـ اصاله الحقيقه	٨٩
بناء العقلاء	٩٠
٢ـ اصاله عدم القرينه	٩١
٣ـ المجازات المحفوفه بالقرائن	٩٣
الكلام فى تعارض الاصول اللفظيه وتعارض الاحوال	٩٤
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والنقل	٩٧
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والتخصيص	٩٨
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والمجاز	١٠٠
الكلام فى دوران الامر بين الاشتراك والاضمار	١٠٠
الكلام فى دوران الامر بين النقل والتخصيص	١٠١
الكلام فى دوران الامر بين النقل والمجاز	١٠١

الموضوع	الصفحه
الكلام فى دوران الامر بين النقل والاضمار	١٠٢
الكلام فى دوران الامر بين التخصيص والمجاز	١٠٢
الكلام فى دوران الامر بين التخصيص والاضمار	١٠٣
الكلام فى دوران الامر بين المجاز والاضمار	١٠٤
الكلام فى صحه التعويل على الترجيحات المشار اليها	١٠٦
الكلام فى انقسام الحقيقه الى اللغويه والعرفيه	١١١
الكلام فى تقسيم المجاز	١١٣
الكلام فى ثبوت الحقيقه العرفيه	١١٣
الكلام فى تعارض اللغه والعرف العام	١١٤
الكلام فى تعارض اللغه مع العرف العام	١١٥
الكلام فى تعارض العرفين	١١٦
الكلام فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه	١١٧
الكلام فى تحديد الحقيقه الشرعيه	١١٨
الكلام فى بيان محل النزاع فى الحقيقه الشرعيه	١١٩
الكلام فى بيان المراد من الالفاظ فى لسان الشارع	١٢٠
الكلام فى ثمره النزاع من الحقيقه الشرعيه	١٢٠
الكلام فى بيان ادله المثبتين للحقيقه الشرعيه	١٢٢
الكلام فى بيان حجيه النافين للحقيقه الشرعيه	١٢٥
الكلام فى بيان ان الفاظ العبادات هل هى موضوعه للصحيحه او للاعم	١٢٨
الكلام فى بيان محل النزاع بين الصحيحى والاعمّى	١٣٠
الكلام فى معنى الصحيح والفاسد	١٣٢
الكلام فى تصوير الموضوع له على المذهبين	١٣٤
الكلام فى بيان ثمره النزاع بين قول الصحيحى والاعمّى	١٤٠
الكلام فى تأسيس الاصل فى المسأله	١٤٤
الكلام فى ادله مذهب الصحيحى	١٤٥

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ادله مذهب الاعمى	١٤٧
الكلام فى دليل المفصلين	١٥٤
الكلام فى تميز الاجزاء عن الشرائط	١٥٥
الكلام فى ان النزاع هل يجرى فى الفاظ المعاملات ام لا	١٥٧
الكلام فى انقسام الحكم الشرعى الى الواقعى والظاهرى	١٥٩
الكلام فى الشك فى الجزء والشرط	١٦٠
الكلام فى استعمال المشترك فى اكثر من معنى	١٦١
الكلام فى ان الاستعمال فى اكثر من معنى حقيقه ام مجاز	١٦٥
الكلام فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى	١٦٨
الكلام فى موضوع المشتق واحكامه	١٧٢
الكلام فى انه يشترط فى صدق المشتق بقاء المبدأ ام لا	١٧٤
الكلام فى حجيه القائلين بالاشتراط	١٨٠
الكلام فى حجيه القائلين بعدم الاشتراط	١٨١
الكلام فى ان الالفاظ موضوعه للمعانى الخارجيه او للصور الذهنيه	١٨٣
الكلام فى بيان الدليل على المذهب المختار	١٨٤
الكلام فى حجيه القول بوضع الالفاظ للصور الذهنيه	١٨٥
الكلام فى حجيه القول بوضع الالفاظ للامور الخارجيه	١٨٥
الكلام فى حجيه القول بالتفصيل بين الجزئى والكلى	١٨٦
الكلام فى ان الاراده غير داخله فى الموضوع له	١٨٧
الكلام فى الدلالات الثلاث (المطابقيه والتضمن والالتزام)	١٨٨
الكلام فى بيان منشأ دلاله الالتزام	١٩٢
الكلام فى ان الاحكام الشرعيه منحصره بالتكليفيه او منقسمه اليها والى الوضعيه	١٩٤

الموضوع	الصفحه
الكلام فى بيان الحجه على المذهب المختار	١٩٥
المقصد الاول من المقاصد الخمسه	١٩٨
الكلام فى الاوامر	١٩٨
الكلام فى اعجب شئ فى المقام مانقل عن الاعلام	١٩٩
الكلام فى بيان حد ماده الامر	٢٠١
الكلام فى ان ماده (الامر) داله على الوجوب ام لا	٢٠٤
الكلام فى ان الطلب هل هو عين الاراده او غيرها	٢٠٦
الكلام فى انه هل للامر صيغه تخصه او لا	٢١١
الكلام فى ذكر المعانى المستعمله فيها صيغه افعل	٢١٢
الكلام فى الفرق بين الامر الارشادى والمولوى	٢١٢
الكلام فى ان النزاع فى صيغه افعل خاصه او فى الصيغه ومابمعناها	٢١٦
الكلام فى ان النزاع هل هو فى الصيغه الصادره من العالى او مطلقا	٢١٧
الكلام فى الفرق بين الامر والالتماس والدعاء	٢١٧
الكلام فى بيان الادله على المذهب المختار ومنها	٢١٨
١ـ التبادر	٢١٨
٢ـ الاجماع العملى	٢٢٠
٣ـ الاستعمال فى الوجوب فى قوله تعالى ويل للمكذبين	٢٢٠
٤ـ آيه التحذير	٢٢١
٥ـ قوله تعالى (مامنعك الا تسجد اذ امرتك)	٢٢٨

الموضوع	الصفحه
الكلام فى بيان القائلين بان الامر موضوع لمطلق الطلب لغه	٢٢٩
الكلام فى بيان القائلين بان الامر موضوع للندب	٢٣١
الكلام فى اثر البحث فى المسأله	٢٣٢
الكلام فى ان الجمله الخبريه المستعمله فى مقابل الانشاء الاصل فيها الحمل على الوجوب او الندب او الاعم	٢٣٣
الكلام فى ان الاصل فى الخطاب ان يكون للوجوب النفسى العينى التعيينى	٢٣٤
الكلام فى ان الاصل فى الواجب التوصلى دون التعبدى	٢٣٧
الكلام فى ان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر فى الاباحه المطلقه	٢٣٩
الكلام فى الاوامر والنواهى	٢٤٢
الكلام فى ذكر معانى لفظ الامر	٢٤٣
الكلام فى ان لفظ الامر هل مشترك بين المعانى المذكوره لفظا او معنى او حقيقه ومجازا	٢٤٤
الكلام فى ان الامر عرفا ولغه حقيقه فى القول الدال على الطلب	٢٤٨
الكلام فى انه هل يعتبر فى حقيقه الامر العلو او الاستعلاء او هما او احدهما او لا يعتبر شئ منهما	٢٤٨
الكلام فى ان الامر هل هو فى حقيقه الطلب الحتمى او لمطلق الطلب	٢٥١
الكلام فى ان الطلب هل هو عين الاراده او غيرها	٢٥٣
الكلام فى حجه القائلين بان الطلب عين الاراده	٢٥٥
الكلام فى حجه القائلين بان الطلب غير الاراده	٢٥٥

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ثمرات المسأله	٢٦٢
الكلام فى صيغه افعل والمعانى التى استعمل فيها فى العرف واللغه	٢٦٤
الكلام فى الفرق بين الامر الارشادى والشرعى	٢٦٦
الكلام فى تحرير محل النزاع	٢٦٨
الكلام فى ان صيغه افعل ومابمعناها موضوعه للوجوب او الندب او لمطلق الطلب	٢٦٨
الكلام فى ادله القائلين بانها حقيقه فى الوجوب ومنها : ١ـ التبادر	٢٦٩
الكلام فى الفرق بين التبادر الوضعى والاطلاقى	٢٧٠
الكلام فى بيان الثمره بين التبادر الوضعى والاطلاقى	٢٧٢
الكلام فى بيان حكم الشك فى ان التبادر هل حصل من الوضع او الاطلاق	٢٧٢
٢ـ الاجماع العملى	٢٧٣
الكلام فى مدرك القاعده المعروفه وهى : اولويه الاشتراك المعنوى من الحقيقه والمجاز	٢٧٣
الكلام فى ان الجمل الخبريه التى يراد منها انشاء الطلب هل هى ظاهره فى الوجوب ام لا ؟	٢٧٦
الكلام فى ان المتبادر من اطلاق الامر هو الوجوب المطلق النفسى العينى التعيينى	٢٧٦
الكلام فى ان الاصل فى الاوامر بعد دلالتها على الوجوب هل هو الوجوب التوصلى او التعبدى	٢٨٤

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ان الاصل اللفظى هل يقتضى التعبديه او التوصليه	٢٨٥
الكلام فى ان الاصل العملى هل يقتضى التعبديه او التوصليه	٢٨٦
الكلام فى ان مايستفاد من (الكتاب) التوصليه او التعبديه	٢٨٧
الكلام فى ان مايستفاد من السنه التوصليه او التعبديه	٢٩٢
الكلام فى ان الامر الواقع عقيب الحظر هل يدل على الوجوب او الندب او الاباحه	٢٩٤
الكلام فى ان مقدمه الواجب اهى مسأله فقهيه ام اصوليه	٢٩٥
الكلام فى بيان اقسام المقدمه	٢٩٨
الكلام فى تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط	٣٠٤
الكلام فى ان الواجب هل هو حقيقه فى المطلق ومجاز فى المشروط او مشتركا بينهما	٣٠٥
الكلام فى ان الامر عند الاطلاق ظاهر فى الوجوب المطلق	٣١٠
الكلام فى عدم وجوب مقدمه وجوب الواجب المشروط	٣١٤
الكلام فى تصوير الواجب المعلق على ماذكره صاحب الفصول	٣٢٠
الكلام فى تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى	٣٢٥
الكلام فى تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى	٣٢٦
الكلام فى ان الاصل فى الواجب هل هو النفسى او الغيرى وبيان الاصل اللفظى فى المسأله	٣٢٦
الكلام فى بيان الاصل العملى فى المسأله	٣٢٧
الكلام فى ان الواجب الغيرى هل يترتب عليه الثواب او العقاب ام لا	٣٢٩
الكلام فى تقسيم الواجب الغيرى الى التوصلى والتعبدى	٣٣٤

الموضوع	الصفحه
الكلام فى انه هل يعتبر فى تحقق الواجب الغيرى قصد التوصل الى الغير ام لا	٣٣٦
الكلام فى انه هل يعتبر فى تحقق الواجب الغيرى ترتب الغير عليه ام لا	٣٣٨
الكلام فى انه هل يشترط فى وجوب الواجب الغيرى علم الآمر او احتماله لترتب الغير عليه او لا	٣٤١
الكلام فى انه هل يعتبر فى تحقق الواجب قصد عنوان المأمور به ام لا	٣٤٢
الكلام فى بيان الوجوب المتنازع فيه فى المقدمه	٣٤٣
الكلام فى ثمرات المسأله	٣٤٤
الكلام فى تأسيس الاصل فى المسأله	٣٤٧
الكلام فى نقل الاقوال فى المسأله وذكر ادله القائلين بالوجوب	٣٤٨
الدليل الاول	٣٤٨
الدليل الثانى	٣٤٩
الدليل الثالث	٣٥٠
الدليل الرابع	٣٥٢
الدليل الخامس	٣٥٢
الكلام فى بيان ادله القائلين بعدم الوجوب مطلقا	٣٥٣
الكلام فى بيان ادله القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره	٣٥٣
الكلام فى ان مقدمه ترك الحرام حكمها حكم مقدمه الواجب	٣٥٦
الكلام فى بيان مقدمه المندوب	٣٥٦
الكلام فى بيان حكم مقدمه الحرام اهى محرمه ام لا	٣٥٦

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا	٣٦٠
الكلام فى ان المسأله هذه اهى فقهيه ام اصوليه	٣٦٠
الكلام فى تحرير محل النزاع من جهات شتى	٣٦١
الكلام فى معنى الضد المبحوث عنه	٣٦٩
الكلام فى ان فعل الضد هل يتوقف على ترك ضده ام لا	٣٧٢
حجه القائلين بالتوقف	٣٧٢
الكلام فى بيان ادله المانعين من التوقف	٣٧٣
الكلام فى نقل ادله الكعبى بانتفاء المباح وتقرّر ماقيل فى جوابها (١) الدليل الاول	٣٧٩
(٢) الدليل الثانى من ادله الكعبى	٣٨٣
الكلام فى ان التلازم بين امرين هل يقتضى الاشتراك فى الحكم ام لا	٣٨٤
الكلام فى جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم	٣٨٦
(٣) الدليل الثالث من ادله الكعبى وتزييفه	٣٨٧
الكلام فى بيان الاقوال فى المسأله بالنظر الى الضد العام	٣٨٧
الكلام فى بيان الاقوال فى المسأله بالنظر الى الضد الخاص	٣٨٨
الكلام فى ثمرات المسأله	٣٨٨
الكلام فى حجج القائلين بعدم الاقتضاء فى الضد العام وهى وجوه	٣٩٣
الكلام فى بيان حجيه القائلين بالعينيه فى الضد العام	٣٩٤
الكلام فى بيان حجه القائلين بالتضمين فى الضد العام	٣٩٥
الكلام فى بيان حجه القائلين بعدم الاقتضاء فى الضد الخاص	٣٩٦

الموضوع	الصفحه
الكلام فى بيان حجه القائلين بالعينيه فى الضد الخاص	٣٩٦
الكلام فى بيان حجه القائلين بالتضمن فى الضد الخاص	٣٩٦
الكلام فى بيان حجه القائلين بالاستلزام	
المعنوى فى الضد الخاص	٣٩٦
رساله فى التعادل والتراجيح	
المقصد الاول فى بيان معنى التعارض	٤٠٦
الكلام فى بيان القاعده المعروفه الجمع مهما امكن اولى من الطرح	٤٠٧
الكلام فى ذكر اقسام التعارض وبيان قاعده الجمع	٤١٠
الصوره الاولى	٤١٠
الصوره الثانيه	٤١١
الصوره الثالثه	٤١٣
الصوره الرابعه	٤١٣
المقصد الثانى	٤١٣
الكلام فى التعادل وبيان موضوعه ومايتعلق به وحكمه	٤١٦
الكلام فى حكم المتعادلين بحسب مقتضى الاصل	٤١٧
الكلام فى نقل الاقوال فى التعارض بملاحظه الاخبار الوارده فى الباب	٤٢٢
الكلام فى ان التخيير مقتصر فيه على محل النص	٤٢٤
الكلام فى ان المفتى يختار احد الخبرين فى عمل نفسه وكذا القاضى	٤٢٥
الكلام فى ان القاضى لو اختار احد الخبرين فى واقعه جاز له العدول فى واقعه اخرى الى الخبر الآخر	٤٢٦

الموضوع	الصفحه
الكلام فى ان معنى التخيير الاخذ والعمل او التخيير فى الحكم	۴۲۷
الكلام فى ان محل التخيير هل هو البناء على العمل او نفس العمل	۴۲۷
المقصد الثالث فى الترجيح وبيان تعريفه	۴۲۸
الكلام فى تأسيس الاصل فى العمل المرجح	۴۲۸
الكلام فى اثبات وجوب العمل بذى المزيه والرجحان فى الجمله	۴۳۰
الكلام فى بيان انواع المرجحات واقسامها	۴۳۶
الكلام فى بيان المرجحات السنديه	۴۳۷
الكلام فى بيان المرجحات المتنّيه	۴۳۷
الكلام فى بيان المرجحات الخارجيه	۴۴۰
(۱) مخالفه العامه وتفصيل القول فيه	۴۴۲
(۲) موافقه الكتاب وتفصيل القول فيه	۴۴۷
(۳) الشهره وتفصيل القول فيه	۴۵۰
الكلام فى اثبات اعتبار جميع المرجحات المذكوره	۴۵۱
الكلام فى ترتيب المرجحات وتقديم بعضها على بعض	۴۵۵
الكلام فى بيان حكم المرجحات الخلافيه	۴۵۹
انتهى	

زنگغراف الکرمانی
ایران - قم
شارع انقلاب

نیراژ ۲۰۰۰
چاپ مهدیه قم
گرافیک کرمانی

VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 105049439