هداية المسترشدين

في

شرح معالم الدين

العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني

مؤسسة آل البيت
لإحياء التراث

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR
32101 017999564

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

DUE JUN 15 1998

Tihrani

هداية المسترشدين

في

شرح معالم الدين

تأليف

العلامة المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني

المتوفى سنه ١٢٤٨ هجرية

مؤسسة آل البيت عليهم السلام
لإحياء التراث.

آخر المقدمة
2264
.1118
.742
1980z9t
*Pagination is off from p. 114
*Corner of p. 264 & 265 torn out

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

المقصد الأول
الفصل الأول

* الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعترته الأبناء الأكرمين قوله الفقه الفهم كما نص عليه الجوهري وغيره قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وخصه بعضهم بصرف الكلام من الأمر والنهي بفهم الأشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب التوصل إلى العلم غائب بعلم شاهد أو بما يتوصل إلى العلم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق الإدراك وإذا قرن الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادئ إلى المقاصد والظاهر ثبوت الاطلاقين وكان الأول هو الأصل في معناه والثاني ماخوذ منه وكيف كان فالظاهر منه هو الأول إذ إطلاق الفقه على الثاني بعيد

* جدا وعلى فرضه فالظاهر إنه مجاز فيه كما لا يخفى قوله وقد اصطلح الظاهر إن ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة شرعية فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد اطلق الفقه في الدين على معرفة احكام الشرع في الآيات الشرعية وكذا في الأخبار المأثورة والظاهر ان المراد بمجرد العلم بالاحكام فاستعمالها في الآية فيما بعد المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدة من الأخبار المسوقة فيها الآية الا ان الظاهر شيوع الاطلاق على خصوص المعرفة بالاحكام الشرعية بعد شيوع الاسلام واعتضاد الأئمة عليهم السلام إياه في خصوص المعنى المشروح وغير معلوم فضلا يكون المراد به مطلق المعرفة بالاحكام الشرعية سواء كانت بطريق النظر او الضرورة على وجه السماع من المعصوم وغيره على سبيل الاجتهاد والتقليد كما في قولهم الفقه تم للتجر فان المراد به معرفة احكام التجارة ولو بطريق التقليد حتى ان اطلاقه على علومهم بالمسائل الفقهية غير بعيد واطلاق الفقيه على الحاظ معروف كالراوي وكان يطلق ايضا في الصدر الأول على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس ومفسدات الاعمال ومصلحاتها وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب نص على ذلك بعض افاضل المتاخرين وقال ان اسم الفقه في العصر الأول انما كان يطلق على ذلك وجعل آية التفقه شاهدة عليه ويظهر من كلام المحدثين بعض كون المعنى الأول من المعاني الشرعية ولذا ناقش المقام في اخراج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور وقائلا بان الاجماع على بعض الاحكام من فرقا الاسلام كلها لا يخرجها عن كونها مسئلة فقهية بحسب اطلاق الشرع الآتي ان كثيرا من الفرعيات مما قد انعقد اجماع المسلمين عليها مع اندراجها في الكتب وذكر وا دلة احكامها فقهاء الدين وان هذا الاصطلاح اخترعوه من عند انفسهم بل قالوا انه مفهوم من الاخبار وكلام الأئمة الاطهار ومن تتبع كلامهم لم يخالجه شك ولا ريبة في ذلك وانت خبير بان ما ادعاه المقام غير ظاهر اصلي الامر اطلاق الفقه في الكتاب والاخبار على العلم بالاحكام الشرعية في الجملة وبمجرد ذلك لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعية بل يمكن حمل عدة منها بل كلها على المعنى اللغوي ويكون اطلاقها على علم الشريعة من قبيل اطلاق الكلي على الفرد والعام على الخاص ما يفيد كون ذلك معنى شرعيا ولا ادعوه في المقام كيف والتعبير عنه بالاصطلاح كما في الكتاب وسائر تعابير الأصحاب شاهد على خلافه وقد اشار المحدث المذكور في بعض رسائله وقطع به في مواضع اخر وبعض على ان ذلك معنى جديد بين المجتهدين قال والطائفة المكثرة في الاخبار هو البصيرة في امر الدين وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم قد انكر بعض الفضلاء المتاخرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارية لكن لا يحمل عليه اطلاق المشهور ونص على ان اطلاق الفقه على معرفة الاحكام عن ادلتها غير عزيز في الاخبار منها ما مر في صدر السابق وقد يكون الامر يدعوا الى دعوى الحقيقة الشرعية فيه ثم انه ذكر اخبارا كثيرة ذكر فيها لفظ الفقه والتفقه مستشهدا بها على ذلك ولا يخفى ان شيئا منها لا دلالة له على ارادة خصوص المعنى المذكور بل المتفاق من كثير منها هو المعرفة باحكام الدين كما اشرنا اليه ثم انه رشد الى التنبيه على اجماع عترة من الاعلام حيث ادعوا ان اسم الفقه في الصدر السابق انما يطلق على علم الآخرة الى آخر ما مر قلت ان اراد الجماعة انحصار اطلاقه المعروف في الصدر السابق في ذلك فالظاهر وضوح كذبه كما اشار اليه الفاضل المذكور ولعل هناك قرينة على اطلاقه في آية التفقه على ذلك كما ادعاه بعضهم وان اراد انه كان اطلاقا معروفا في ذلك العصر في الجملة فلعله حق لا يعتد به في قبال ما مر من الاخبار شهادة عليه كقوله لا يعقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وكيف كان فثبوت الحقيقة الشرعية في احد المعاني المذكورة غير معلوم حتى يتبين حمل اطلاق الكتاب والاخبار عليه بل واستعمالها في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم ايضا نعم قد يستظهر اطلاقه عليه من بعض الروايات ثم انه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة ثم انه قد يقع الحديث المتقدم على ما قد ذكره مسئلة النذر والوصية فيما لو نذر او اوصى لمن يتكلم في مسئلة فقهية فان قلنا بخروج الضروريات عن الفقه لم يثبت المنذور او الموصى به لمن تكلم في احدى تلك المسائل والا ثبت له ذلك وقيل ان الاطلاقات العرفية انما تنصرف الى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 017999564

ودون الاصطلاحات العلمية سواء كانت ماخوذة من الامة كما يتم ماذكره على فرض اتحاد معناها الاصطلاحي والمعنى العرفي السابق بين الناس
لكنه محل تامل نعم قوله هو العلم بالاحكام قد شاع اطلاق العلم على امور خصوص التصديق اليقيني ومطلق الادراك الشامل له والتصور ونقل الكلام
المبنية في العلوم على المعلوم بالعلوم التصديقية وهي المناسب الثامنة الغاية للتصديقات بالاعتبار كما بين محل وعلى الملكة التي يقتدر بها على
استنباط المسائل ويطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وعلى خطاب الله المتعلق باضافات المكلفين وعلى ما يعم الاحكام الخمسة
التكليفية وعلى ما يعمها والوضعية التي منها السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان واذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الاحكام ارتفع
الاحتمالان الى عشرين والصحيح منها وجوه عديدة وتوضيح الحال في الاول والثاني من وجوه العلم لا مانع من ارادتهما في المقام واما الثالث فلا
يرتبط بالاحكام واما الرابع فصور ان صح ارتباطها بالاحكام لا يلائم الظرف الواقع بعده اذ الملكة انما تحصل من المزاولة والممارسة ولا
يحصل من الادلة التفصيلية ويمكن ان يصحح ذلك بجعل الظرف من متعلقات الاحكام او التصديق المتعلق للملكة المذكورة حسبما يأتي الاشارة
اليه واما وجوه الاحكام فلا يصح ارادة الاول منها لان المقام اذا لا يرتبط بالعلم باحد المعاني المذكورة ضرورة انه لا يحصل التصديق بالتصديقات
ولا الملكة التصديق بالتصديقات وكذا لو اريد به مطلق الادراك او ملكته على ان مرجعه الى التصديق فما ذكره المحقق الشريف وتبعه بعض
الافاضل من تفسير الاحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي ويمكن تصحيحه بجعل العلم على مطلق الملكة المجردة عن التصديق فيصح تعلقه بالتصديقات
ويبعده ان المعرف في حمل العلم على الملكة هو ارادة ملكة العلم منه تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعل لا الملكة المطلقة ليعلم تعلقها بالعلم
من متعلقاتها الا ان الظاهر ان اطلاق العلم على مجرد الملكة وارد في الاستعمالات ايضا كما يقال فلان عالم بالصياغة والحياكة او من النجارة ويؤيد
بحصول تلك الملكة له فالظاهر صحة اطلاقه عليها سيما اذا كان ما اطلق عليه من ملكات العلوم وان كان بعيدا من ظاهر الاطلاق فح يتعين ان
يكون الظرف من متعلقات الاحكام فما ذكره من تعلق الظرف بالعلم غير متجه وكانهما ارادا بالتصديق المتصدق به لشيوع اطلاقه عليه فرجع
الى الوجه الاتي وكيف كان فالوجه المذكور وان امكن تصحيحه الا ان فيه من التعسف والركاكة ما لا يخفى واما الثاني فهو اظهر الوجوه في المقام لعلوم
كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبعد الحمل عليه بما قيل بيان الاصطلاح مضافا الى قيام بعض الشواهد المبعدة للحمل على المصطلح
كما ستعرف واما الثالث فلا يصح ارادته في المقام اذ ليس العلم بنفس الخطابات فقهها سواء فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه
نحوه وايضا لا معنى لتعلق الادلة بها اذ من جملة الادلة الكتاب الستة وهما عين الخطاب على الثاني فيتحد المدلول والدليل وقد وقع الخطاب بهما
على الاول فلا يكونان دليلين عليه وقد اجاب الاشاعرة عن ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالكلام النفسي بحمل الاحكام على الخطابات
النفسية وما عد من الادلة من اللفظية فجعلوا الثانية ادلة على الاولى واورد عليه بعض افاضل العصر بان الكلام اللفظي كاشف عن المدلول لا انه
مثبت للمدعى فلا يكون دليلا عليه بحسب الاصطلاح ويدفعه انا نمنع كون الكلام النفسي مدلولا للكلام اللفظي اعني ما دل عليه اللفظ من حيث
انه مدلوله اذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلا على معناه في الاصطلاح وان كان دالا عليه واما اذا فسر بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول
عليه بالخطاب اللفظي كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون الى كونه من الصفات القديمة فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح اذ كما يدل
اللفظ على مدلوله الخارجي يدل على كونه مطابقا لما في نفس المتكلم فتنتظم في المقام قياس بهذه الصورة هذا ما دل الخطاب اللفظي على قيامه بالذات
الازلية وكل ما دل عليه خطابه اللفظي فهو مطابق للحقيقة فينتج ان خطابه النفسي هو ذلك وقد علل دفع الحاشية عدم كون الخطاب اللفظي
دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بانه لا بد في الدليل الاصطلاحي من تصور المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الاجمال وهو غير حاصل
في المقام اذ الخطابات النفسية انما تعلم بعد ملاحظة الخطابات اللفظية من غير علم بها قبل ذلك اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وانت خبير بعدم
وضوح ما ذكره من الدعويين اذ لا يلزم تقدم العلم الاجمالي بالمدلول على الدليل مطلقا حتى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى المصطلح بل
قد يكون العلم به متاخرا عن الدليل كما اذا حصل الانتقال الى الثاني بعد ملاحظة الدخان غاية الامر انه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة بين
مطلق الدخان والنار وهو شيء اخر ثم ما ذكره من لوازم الاستدلال وايضا لا مانع من تقدم العلم بالخطابات النفسية اجمالا على معرفة
الخطابات اللفظية التفصيلية كيف وثبوت الاحكام على سبيل الاجمال من ضروريات الدين كما اشار اليه المجيب المختار عنده وذلك
عندهم هو العلم بالخطابات النفسية على الاجمال وهو متقدم في المعرفة على العلم بالخطابات اللفظية وهو ظاهر جدا وقد اجاب الفاضل المذكور
عن اصل الايراد بحمل الكلام على الاحكام الاجمالية التي دلت على ثبوتها الضرورة قال والمراد من الادلة الخطابات التفصيلية فيكون الفرق
بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل قلت وانت خبير بما فيه اذ لا يحصل لما ذكره من الفرقة فان من البين ان المجهول في المقام انما هو
الخطابات التفصيلية وهي التي تتوقف اثباتها على الادلة والمفروض في الحد المذكور كون الدليل عليها هي الخطابات التفصيلية التي هي عين
ذلك المدلول المجهول فالحق ما ذكره المذكور على حاله واعتبار العلم بها اجمالا لا يفيد شيئا في المقام وليس العلم بها على سبيل الاجمال اعم حقا
من تلك الخطابات التفصيلية حتى يصح الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل بل العلم الاجمالي الحاصل في المقام على نحو سائر العلوم
الاجمالية المتعلقة بالتتابع عند طلب الدليل عليها وعن البين انه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلا على ذلك المعلوم الاجمالي بل هو
المجهول المعلوم على جهة الاجمال الحاصل من الدليل القائم عليه على انه من الواضح ان العلم بتلك الخطابات على سبيل الاجمال الذي من الفقه
في شيء فلا يصح تحديده به ثم ان ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحد المشهور والحكم على ظاهر معناه واما ان اول بما يجعل جامعا بين الاحكام

الخمسة الشرعية والوضعية كما هو ظاهر كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه منقسما لتلك الاحكام رجع الى المعنى الخامس فلا يتوجه عليه شيء من
الايرادين المذكورين واما الرابع فبعد تسليم شيوع الطلاق الحكم عليه بخصوصه لا يجدي ارادته في المقام لخروج معظم مسائل الفقه عنه كبيان شرائط
العبادات وموانعها واسبابها وجوبها والبحث عن الصحة والفساد الذي هو المقصود الاهم في قسم المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون
البحث عنها من جهة الاحكام التكليفية التابعة لها ولذا قيل باختصاص الاحكام في الخمسة الشرعية وارجاع الوضعية اليها كما سنرى ان شاء الله تعالى ذلك على القول
باختصاص الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها وح فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء على ذلك غير متجه كما قررنا في محله واما الخامس
فلا مانع من ارادته في المقام الا ان فسر بالصفات الخاصة المحمولة كما هو الظاهر من ملاحظة حدودها الاحكام الشرعية لم يمكن تعلق التصديق بها
الا بنوع من التاويل اذ لا يتعلق التصديق الا بالنسبة وان فسر انتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها نسبة تامة كما هو احد الوجهين في تفسيرها
صح تعلق التصديق بها من غير تاويل اذ المراد بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى اي من الوجهين يكون قيد الشرعية توضيحيا اذ لا يكون الحكم
المذكور الا شرعيا وتمايق باخراجه الاحكام الغير الشرعية كالوجوب الذي يذكره سائر العلوم والصنايع او الحاصل بمقتضى العادة وغير ان ذلك
خارج عن الاصطلاح قطعا كما يظهر من ملاحظة حدودها المذكورة في كتب الاصول وقد يجعل قيد الشرعية ايضا توضيحيا بناء على دعوى ظهور
الاحكام في الشرعية الغير كما يترائى ذلك من حد المعروف ولا يخفى ما في ذلك اذ الوجوب المتعلق بالعقايد الدينية والمسائل الاصولية كوجوب العمل
بالكتاب والسنة مندرج في الاصطلاح قطعا وكذا غيره من الاحكام فلا وجه لانصرافها الى خصوص الفرعية مع شيوع اطلاقها على غيرها ايضا
وشمول المصطلح للامرين كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد يقال بان الاصطلاح انما يثبت الحكم مقيدا بالشرعي ولذا عرف الحكم الشرعي
في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وقسموه الى الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد بالشرعية ايضا لغوا هذا وقد ظهر مما قررنا رجوع الوجوه الثلثة
المتاخرة الى وجه واحد وهو القدر الجامع بين الاحكام الشرعية وبيني شمولها للاحكام الوضعية وعدمه على الخلاف المذكور والمراد بالشرعية النسبة
الى الشرع وان كان ادراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض وكان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو
الحال في معظم المسائل وكان معلوما بالوجهين وقد تفسر بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايضا وبشكل بخروج القسم الاول عنه وقد يفسر
ايضا بما من شانه ان يؤخذ من الشارع فلا مانع في استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون انضمام بيان الشارع وفيه
انه غير جامع ايضا لخروج بعض الاحكام الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شان
الاحكام المذكورة الاخذ من الشارع فان اثبات وجوبها بقولنا الرسول انما يكون بعد ثبوت كونه رسولا ولا معنى لوجوب شيء من الامور
المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يقال وجوب اثبات الرسالة بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجز لحصولها ح ايضا
من جهة توقف اثبات الرسالة عليهما الا ان يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل بين الحكم بها قبل اثبات النبي وبعده وهو على الطلاقه ايضا اشكال
على ان تسمية حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به ماخوذا من الشارع لحصوله قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا
غير العلم بكونه كذلك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين في مقابلة الاصولين اعني اصول الدين واصول
الفقه وقد تفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل الميراث وبعض مسائل النكاح لعدم تعلقها
بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وصحة عمل المجتهد برايه ووجوب تسليم العقايد الدينية والاذعان
بها فانه مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا في حصوله من دون حصول التسليم والانقياد والاولان من مسائل
اصول الفقه والاخير يتعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح مع عدم اخراج جميع المذكورات بتلزم خروج
كثير من مسائل الفقه كمباحث النيات وسائر الاحكام الثابتة لاعمال القلب كحرمة الحسد والكراهة وحرمة بغض المؤمن واكراهته واستحباب
التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير ذلك مما لا يحصى فالاظهر في المقام احالة التسمية الى العرف فان مسائل اصول الدين
واصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا قوله عن ادلتها اه اما
متعلق بالعلم او بالاحكام او بعامل مقدر من اضافة العموم او الخصوص بقيد نصفة للعلم او الاحكام ولو اخذنا الاحكام بمعنى الخطاب التام
او مايلم الاحكام التكليفية والوضعية لم يرتبط بها الادلة الا مع تعلقها بمقدر مخصوص بقيد نصفة لها كان يراد المستنبطة او المعلومة من ادلتها
واضافتها الى الضمير جنسية فالمراد بها جنس الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق ويجعل مقابلة بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع حتى يصح ارادة
في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق العلم بالاحكام من جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد واحد منهما عن كل واحد واحد من الادلة
كما هو الظاهر من الادلة كما هو الظاهر من الحدود ويراد بالعموم في الجمعين العموم المجموعي ولا يذهب عليك بعد الوجهين مضافا الى ان ذلك غير
حاصل في الخارج ولا ماخوذ في حد الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم بحسب انواع الادلة تفي مع خروجه من ظاهر الاستغراق انه غير معتبر
في حد الفقه ايضا كما لا يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان كان ما يستند اليه من جنس واحد كما اذا فرض استنباط
جميع الاحكام عن السنة كما قد يعرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلم ويقابلها الادلة الاجمالية وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة
اجمالية جارية في الجميع فان المقلد يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة كون ذلك هو حكم المسئلة في
نفسها وغير الدليل القائم عنده الا مفيد لتلك الاحكام من تلك الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في الجميع

وهذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام ع فان قوله ع مثبت الحكم في نفسه وكذا الكلام في الكتاب والاجماع والدليل العقلي وفيه تامل وقد
يفصل التفصيلية بما يكون فان وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه ايضا كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله ثم قوله فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها كما هو ظاهر العبارة خارج عن الجنس
قوله وبالصفات لكرمه وشجاعته اه الظاهر انه اراد به تصور تلك الصفات والاضافات كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اراد به انشاء تلك
الصفات او الاضافات اليه كما قد يومي اليه اضافتها الى الضمير المشعر بملاحظة الانشاء فخروجها بقيد الاحكام غير ظاهر الا بجعلها على احد معنيي الاخيرة
وقد عرفت انه يكون قيد الشرعية توضيحيا فلا وجه للحكم بخروج العقلية بالتقييد بها الا مع البناء على الوجه المتقدم وقد يورد في المقام بانه كما
يخرج المذكورات من جهة التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها
من شان الفقيه والمعرف فيها انما تحصل بالفقه فلا ينعكس الحد ويدفعه ان الحكم بان الصلوة كذا والصوم كذا مثلا احكام شرعية وضعية مقررة
من صاحب الشريعة اذ لا يخصص الاحكام الوضعية في عدد فلا مخرج لها عن الحد وكونها موضوعات المسائل الفن انما يقتضي خروج تصورها عن الفن
وهو كذلك لوضوح خروج التصورات عن مسائل الفن ومع الغض عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه لوضوح كون تصور
الموضوع واجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق التابع لها وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شان الفقيه لا يقتضي
بانه ادراجها في مسائل الفقه كما هو الحال في تصور بيان الموضوع في سائر الفنون فان العلم بها غالبا انما يكون في تلك الفنون المدونة وبيانها من شان
اربابها مع خروجها عن الفن هذا وقد يقال ان قيد الاحتراز عن الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه وليس الحال كذلك في
التقييد بالاحكام والفتنة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل التقييد بالاحكام لاخراج الموضوعات
الشرعية حسبما ذكر وكذا اضافتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها لعدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية فهي انما تخرج
بالتقييد بالاحكام كذا يستفاده من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في القيود الاحترازية عدم اغناء الاول عن الاخير دون
العكس فلا اغضاضة فيما ذكره المحاصه نعم قد يقال انه لا وجه للتخصيص المخرج بالاحكام بما ذكره وفيه انه لا دلالة في كلامه ع على التخصيص غاية الامر انه
نص على المذكورات لوضوحها ودون غيرها قوله كالعقلية المحضة كانه قيدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية مما علم بكل من العقل
والشرع استقلالا او بدركه العقل بضميمة الشرع كوجوب مقدمة الواجب كانه اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وقد عرفت ما فيه
وان قرن بما ذكرناه خرج بها العقليات التي لا ارتباط لها بالشريعة سواء اخذت عن محض العقل او النقل او العقل المعتضد بالنقل ويمكن
تطبيق كلامه ع على ذلك قوله والاصولية سواء كانت من اصول الدين وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدء والمعاد وغيرها او من اصول الفقه
قوله ويقولنا عن ادلتها التفصيلية علم الله اذ ليس علمه تعالى بالاشياء حاصلا بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب
وكذا علوم الملائكة والانبياء عليهم السلام ونحوها علوم الائمة عليهم السلام فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب باعثة عليه قد ذكر عدة منها في
الاخبار وليس قول جبرئيل او سائر الملائكة للنبي او الامام عليهما السلام بمنزلة قول النبي او الامام عليهما السلام بالنسبة اليه اذ افادة كلامهم
العلم لنا انما يكون على سبيل النظر والاستدلال لعدم ملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما
يستفيد النبي من الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام ع من قول الملك او الالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري
بالخطابات وكذا ما يستفيده الوصي عن النبي ع او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة وعلم الائمة عليهم السلام بالكتاب والسنة ضروري لا اشكال
على النحو الحاصل لنا الا يوجب ذلك كون علومهم حاصلة من النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم انما ينيف العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم بمرتبة واحدة
في المعلومية وان كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الادلة في الانتقال الى مدلولاتها فلا يصدق ح كون علومهم حاصلة عن الادلة
وقد يورد في المقام بعد خروج العلوم المذكورة بذلك اذ يصدق على علمه تعالى وعلوم المعصومين عليهم انه علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة ولو كان
حصولها عنها عند المجتهد اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا عن الادلة واجيب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون
الاحكام وعدم صدقه على العلوم المذكورة ح ظاهر وفيه ان قيام الاحتمال كاف في الايراد اذ ليس في الحد ما يقضي بارجاع الظرف الى العلم ويدفعه
ان المتبادر من الدليل انما هو التصديق وذلك شاهد على ارتباط الظرف في العلم وارتباطه بالاحكام واضح ايضا الا انه يتوقف على اضمار مقدر
خاص وهو ان الظاهر نعم لو اخذ الاحكام بمعنى التصديق ايضا ارتبط الظرف بها ولا ايراد ايضا اذ ليس التصديقات الحاصلة للمذكورين عن الادلة قاضية
الى انه لا بد ح من اخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت فلا يندرج علمه تعالى في الجنس وتصديق بمثله ايضا في علوم بعض المذكورين وتارة باعتبار الحيثية
في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام من الادلة المستنبطة من الادلة من حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم المذكورة فانه وان صدق عليها
انها علم بالاحكام المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية كذا ذكره بعض الافاضل وفيه ان الحيثية المذكورة ان ارتبطت
بالعلم تم ما ذكر من الجواب واما ان ارتبطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعالى انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهدين من الادلة من حيث ان تلك
الاحكام مستنبطة عند المجتهد كذلك وكذا علوم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام اذا علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة يصدق الحد المذكور على
علومهم ح مع تلك الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما ترتبط بما اخذت قيدا فيه والمفروض اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فتعين
الوجه الاخير ولو فرض جواز ارتباطه بالعلم ايضا فلا اقل من قيام الاحتمال القاضي في الحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج

الضرورة من الحد بالقيد المذكور لو لم يعلم الحاصل معها على الحاصل من الدليل وان كانت تلك الضرورة عادية لكن لا يخفى ان هذا لا يرفع الاشكال
عليه اذ ضروريات الدين ونحوها ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن اخراجها بالقيد المذكور ولفظية ما القوم الضرورة تشوقها
كل من صاحب الشريعة نظرا الى التواتر او من جهة السامع والظافر باثبوت الحكم بحسب الواقع فثبوتها الواقعي موقوف على صدق النبوة المتوقف على اثبات
واقامة البرهان قال الظاهر ان ما ذكره مبني على استباه ضروريات الدين بسائر الضروريات وعليهما من البين بما لا يخفى اذ ليس المقصد من
ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم فيه على سبيل الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريات بل المقصد ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة وتوقف
ثبوتها على صحة الدين بحسب الواقع ولذا ترى التهذيب وغيره لاخراج ضروريات الدين قيد الاخير وهو ان لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم اقول الظاهر
ان الفقيه بحسب مصطلحهم اسم للعالم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريات بهذا الاعتبار سواء كان ثبوتها من ضروريات
ذلك العالم او لا اذ من البين ان الراوي الذي سمع الحكم مشافهة من النبي ع يكون ثبوته من صاحب الشرع ضروريا عنده مع ان علمه من الفقه قطعا
وكذا الحال في ضروريات المذهب وان الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصة او بلغ في الوضوح عند الناظر الى حد الضروري فاتح
الظاهر اندراج الجميع في الفقه فاخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي وانما حكمنا بخروج ضروريات الدين لتصريح جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر
الاطلاقات المؤيدة ببعض الاعتبارات كما سنشير اليه وما ذهب اليه بعض الافاضل تبعا للمحاكاة عن الاخباريين عن ادراجها ايضا في الفقه محتجا بان
البداهة والضرورة لو اخرجتا بعض الاحكام عن الفقه للزم ان يكون ضروريات المذهب كذلك ايضا وهم لا يقولون بهم مع ان كثيرا من ضروريات الدين
والمذهب ليس ضروريا في اوساط الاسلام بعد اقامة الدلايل وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدثين من اهل مذهب الاسلام حتى انتهى
الامر في هذه الاعصار وما قبلها الى ما صار ضروريا فاسدا اذ بعد تنصيص جماعة من اعاظم اهل الاصطلاح على خروجها من المصطلح لا يتجه المنافشة فيه سيما
بعد مساعدة ما هو الشايع من الطلاقاتهم عليه وتدعوى كون ذلك من المعاني الشرعية الماخوذة من صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الاشارة اليه
والقول بلزوم اخراج سائر الضروريا لا وجه له اذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضرورة عند العالم مقتضيا لذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا
يكون من تعلم المسئلة من النبي ص او الامام ع على سبيل المشافهة عالما بالفقه وهو واضح الفساد كما اشرنا اليه بل لما كان المقصد في الفقه بيان الاحكام
التي قررها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الاحكام عنه معلوما لنا عند الخواص والعوام من دون حاجة في اثباته الى البيان واقامة البرهان كان
العالم والعامي معترفين سيان اخرجوه عن مسمى الفقه اذ لا حاجة في اثباته الى الاستدلال بخلاف سائر الضروريات الحاجة في اثباتها الى
الدليل ولو بالنسبة الى البعض فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظري في الجملة بخلاف هذه ولما كان المنظور في علم الفقه اثبات الاحكام
المقررة عن صاحب الشريعة من حيث تقررها وان كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفا على صحة الشريعة ولذا عد الكلام من مبادية
التصديقية كما سيجيء الاشارة اليه انتهى كان اخراج الضروريات المذكورة مناسبا اذ ليست مسائل الفنون المدونة الا عبارة عن المطالب
النظرية المتبتة فيها دون الاحكام الضرورية فكما ان الضروريا خارجة عن مسائل سائر الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ضعف
ما حكاه الفاضل المذكور عن الاخباريين في الرد على المجتهدين من ان ما ذكروه انما يتم على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث ان تدوين المسائل
البديهية في باب التعليم والتعلم غير مستحسن والفقهاء عللوا ان ذلك لباعث جار هنا وليس كذلك لانه ليس شيء من الاحكام الشرعية بديهيا بحيث
لا يحتاج الى الدليل والسبب في ذلك انهما كلها محتاجة الى السماع من صاحب الشريعة ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدلول وذلك لما
عرف من ان المقصد في الفقه انما هو اثبات الاحكام من صاحب الشريعة ولما كان وجود بعض الاحكام عنه ضروريا عند الامة كان بمنزلة ثبوت
الضروريا الخارجة عن سائر العلوم اذ لا حاجة في اثباتها عن صاحب الشريعة الى اقامة حجة فما توهموه من الفرق بين المقامين غير متجه وبلوغ
بعضها الى حد الضرورة المذكورة في اوساط الاسلام لا يمنع منه از لا مانع من تخريجه بعد ذلك عن الفقه المصطلح لدورانه الامر في اندراجه
وخروجه مدار ذلك كغيره من سائر العلوم ثم ان ما ذكرناه لا يستلزم ان يكون الفقيه مجرد العلم بصدور الاحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم
الا يكون الكلام من مبادية التصديقية مع ما فيه من المخالفة لحدود هم المعروفة بل المقصد ان المنظور بيانه في العلم المذكور انما هو ذلك وان كان
العلم بنفس المسئلة الذي هو عبارة عن الفقه متوقفا على صحة الشريعة وغلك لقد كما في صحة ما قررناه فتدبر والحاصل ان العلم بضروريات
الدين وان كان حاصلا عن الدليل الكن ليس حاصلا عن الادلة الفقهية بل من الادلة الكلامية الدالة على صحة الشريعة المقدسة وصدق
النبي ص فيما اتى به وذلك مما لا يقدح في الفقه ولا يحط له بوضعه ومما ذكرنا ظهر الوجه في اخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه وهو ان يجعل
قولهم عن ادلتها المشار اليها في الادلة المعرفة في الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على وقوع الحكم
عن صاحب الشريعة فيكون الاضافة عهدية ومن البين ان ضروريات الدين غير ماخوذة عن تلك الادلة وان اقامت عليها ايضا وكانت في
الاصل ماخوذة عنها وقد اشرنا الى الوجه فيه وقد يشكل بان ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فان المعلوم بالضرورة هناك ثبوت
الحكم عن الامام ع وثبوته الواقعي موقوف على صدق الامام فما الفرق بينهما حتى من المسائل الكلامية فلا يكون العلم بالمسئلة هناك حاصلا
من الادلة الفقهية المعهودة فيلزم خروج ضروريات المذهب ايضا والقول بان ثبوت الحكم عن الامام ع على سبيل الضرورة لا يزيد على
اخذ الحكم من الامام ع على سبيل المشافهة مع حصول القطع بما هو مراده ولا ريب ان القول الصادر عنه دليل فقهي وان كانت حجيته على سبيل
الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين فان الحجة هناك هو قول النبي ص فيكون قيام الضرورة هناك

على ثبوته منه بمنزلة سماع ذلك منه ولا يرد ان قوله عند السامع منه حجة فقهية ويمكن ان يقال ان المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة لا قوله ليندرج في الادلة فنفس الحكم المقرر منه ضروري لا يحتاج الى الدليل بخلاف ضروريات الدين فانه ليس حكم الشارع بها ضروريا وانما الضروري هو حكم الامام عليه وليس هو بنفسه حكما شرعيا اذ ليس عليهم الرجوع عن الاحكام هو نفي الحفيظة دليل على حكم الشارع بعدالة على عصمتهم عن الخطاء فيندرج بعد لاحظة ذلك في الادلة الفقهية هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخرج عن اشكال فقوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد له يمكن الايراد عليه من وجوه احدها ان التقليد مغاير للعلم والذا يجعل قسيما لحيث قسموا الاعتقاد الى العلم او الظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه بان التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فان المراد به هناك هو الاخذ بقول الغير عن غير حجة واخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون اخذه بعد عن دليل صغراه محسوسة او ما بمنزلتها وكبراه قطعية ظاهرة يحصل العلم بها ادنى التفات وقد نصوا بذلك وثانيها ان علم المقلد غير حاصل عن الادلة وانما يحصل من دليل واحد اجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرف من ان المراد بالادلة في المقام جنسها واذا لوفرض كون الفقيه عالما بجميع الاحكام من السنة لم يكن ما نعا عن صدق الفقه فالجهة غير منظورة في المقام كما مر ولو سلم ملاحظة الجهة فيه فقد يكفي في صدقها بملاحظة تعدد الاحاد فان قول كل مجتهد دليل بالنسبة اليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة الى الحكم الذي هو فتوى به ومع الغض عن ذلك فالادلة الاجمالية شأنية ايضا متعددة فانه قد يكون الحجة عليه قول المجتهد الحي الاعلم الاول ثم المفضول ثم قول معظم الاموات فيما اذا لم يتمكن من قول الحي وتمكن من تحصيل الشهرة ثم قول الاعلم الاموات ثم قول اي منهم وقد يرجع الى الاخذ بالاحتياط اذا تمكن من تحصيله الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محله فهناك ادلة اجمالية شأنية وان كانت مترتبة في الحجية لكن يمكن اجتماعها في الحجية بالنسبة الى المسائل المتعددة ثالثها انه بعد الحكم بكون المقلد ايضا خارجا عن الادلة فلا يتم تفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام عليه بالنسبة الى المجتهد فلكلامه ايضا عام وخاص ومطلق ومقيد ونص في ظاهر بل وناسخ ومنسوخ نظرا الى ما يطرأ عليه من العدول في بعض الاحكام وكذا قد يأخذ الحكم عنه مشافهة وقد يأخذه بالواسطة مع اتحادها او تعددها مع اختلاف مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافا الى ما عرفت من ادلة الترتيب ومع الغض عن ذلك كله فقد يضم الدليل الاجمالي الى الادلة التفصيلية كما في المتحري على القول بعدم جواز عمله بما اخذ من الادلة التفصيلية مع تصادق الفقه عليه على ما اخذه على سبيل التقليد وقد يضم ما مر من ان شيئا من ادلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيد على حجة الاجمال حسبما مر وليس مجرد تعدد الادلة قاضيا بكونها تفصيلية كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به يجعله اجماليا على ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد اجمالي والتفصيل المذكور انما يقع في معرفة حكمه وطريق اثباته والعلم به وبما ذكرنا يعرف الحال في المتحري بالغلبة مما يأخذه على وجه التقليد هذا وانت خبير بان الظاهر من الادلة في المقام هو الادلة المعهودة للفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مر في الاشارة اليه وح فلا حاجة الى ضم التفصيلية ويعضده انه لا يليق عرفا لمن اخذ المسئلة من المقلد انه عرفها بالدليل بل يجعل المعرفة على حجية التقليد مقابلا للاخذ عن الدليل كما لا يخفى فح يتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيا قال البعض فاصل العصر انه يمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية لان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فادل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا الا ان لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية وفيه ان الظاهر من العلم بالاحكام هو المعرفة باحادها على سبيل التفصيل اذ لا يعد ما ذكره ذلك علما بالاحكام وايضا العلم بالاحكام على وجه الاجمال حاصل الضرورة كما نص عليه وليس العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومن العجب انه نص سابقا بخروج الضروريات عن الفقه بقولهم من ادلتها معللا بانه لا يسمى العلم الحاصل منها علما محصلا من الدليل ومع ذلك ذكر في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك تعجبه من قول العلماء انهم كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفقه الى ما ذكره لعدم فهمنا سلم قوله ويعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المبين اه فنقول في المقام ان الدليل المذكور ليس دليلا لعلم المقلد بالحكم وانما هو دليل على جواز عمله ووجوب الاخذ بخبره وكونه حجة عليه كما ان المجتهد نظيره ايضا فليس للمقلد اذن علم بالاحكام الشرعية وليس هناك دليل اجمالي يفيد العلم بها حتى يتخيل وصفه بالقيد المذكور وانت خبير بان العمل يتوقف على العلم فلو لا علمه بالحكم لم يصح منه الاعمال المتوقفة على القربة وقصد الامتثال كيف وهو لم يعلم بما هو تكليفه في الشريعة فانه ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد في وجه قوي اذ فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه فهو حاكم بالمسئلة من دليله وليت شعري كيف يعقل القول بكونه عزما لم بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه واقصى ما يراد من العلم بالاحكام القطع بالحكم مع قطعية باحكامه تم وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غاية الامر ان لا يكون قاطعا بحكمه الواقعي الاولي وهو غير حاصل للمجتهد ايضا في الغالب كما سيجيء الكلام فيه انتهى قوله ان كان المراد بالاحكام البعض كانه مبني على حمل اللام على الجنس على البعض اذ ارادة العهد الذهني مما لا وجه له في المقام قوله لم يطرد لما كانت مساواة الحد للمحدود معتبرة في صحة التحديد وكان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد من صدق قضيتين موجبتين كليتين احديهما صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليها كليا والاخرى عكسه اعني صدق المحدود على جميع مصاديق الحد وحمله عليه كذلك وان لم يكن هكسا بالمصطلح صح واعني الاول بالاطراد وعني الثاني بالانعكاس فالمقصود بالاطراد هو اطراد صدق الحد على المحدود على مصاديق المحدود فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه وهو اطراد صدق المحدود على الحد يعبرون بالعكس وانما اعتبروا الاول اطرادا والثاني عكسا دون العكس اذ الملحوظ في صحة التحديد حال الحد فالانسب ان يجعل موضوعا في الكلية الاولى فيؤخذ الاخبرة عكسها هذا والجامعة ان لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود وهذا المغايرة ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود فالثاني من لوازم الاطراد كما ان الاول من لوازم الانعكاس ولذا يقع التعبير كلما تهم تارة بالطرد والعكس واخرى بالجمع والمنع وقد يقال ان الاطراد هو الملازم في

في البعض اي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وكذا عبر بما بعض
الافاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلنا وقيل وخذا الاطراد من الطرد بمعنى المنع اي كون الحد مانعا عن اندراج غير المحدود فيه ولا يلائمه اذن ذكر الانعكاس لا بتقييد قوله
اذ لا يتصور على هذا التقدير اه قد يقال ان القائل بعدم حجية الظن الحاصل التجزي انما يقول بعدم امكان حصوله او حصول الظن ببعض الاحكام دون
البعض بالاجمال لا كذلك ويمكن دفعه بان الادلة التفصيلية بناء على ما ذكر انما تكون ادلة بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج ما يستنبطه المتجزي عن
كلمة الجماعة وقد اشار الى المدفع بقوله كذا اي عن الادلة وعلى ما سنذكره من حمل العلم على اليقين في الاحكام على الظاهرية فخروجه ظاهر اذ لا يقين لهم بالاحكام
الظاهرية وقد يرد عليه ان القائل ببطلان التجزي انما يقول به بالنسبة الى المسائل الاجتهادية دون الاحكام القطعية اذ لا كلام في حجية القطع الحاصل من الادلة
القاطعة حجة ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضروريات المذهب حاصل للكل مع انه رجحان في الفقه كما عرف فغاية توقف الحكم ببعض على الحكم بالكل في
المسائل الاجتهادية والفقيه بعلمها وغيرها كما هو مقتضى الحد المذكور وعلى ما اختاره المصنف في تفسير العلم وايضا القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية
انما يقول به في هذه الاعصار فنفي التوقف معرة الاحكام ح على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا كلام في
امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي فان من اخذ بعض الاحكام عنه بالمشافهة مثلا يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام ع عن المجتهد انه يؤخذ عنه
الاحكام فكيف يبقى بعدم انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل انه يقول بعدم جواز التجزي في الاجتهاد لا بعدم امكان المعرفة لبعض المسائل دون بعض
ومع الغض عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل لو صح لا يقتضي تصحيح الحد وان ارتفع به النقض المذكور على
تقدير المفروض اذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسئلة واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر اسامي العلوم اسم للمسائل المذكورة التي بجمعها وحدة او العلم بتلك
المسائل اذ الظاهر ان اسماء العلوم ليست من قبيل اسامي الاجناس الصادقة على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على ما سيأتي بل الكثرة ملحوظة
في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو الظاهر من ملاحظة اطلاقاتها فصدم الانعكاس بين الامرين ليس مصلحا للحد ولا مصححا لحمله على المحدود كما لا يخفى قوله والعلم
المذكور داخل في الفقه ان نحو يصدق عليه مواطاة فضعفه ظاهر لما عرفت من عدم صدق اسامي العلوم على مسئلة واحدة او ثلثة من مسائلها ولا
اختصاص الاسم الفقه في الاصطلاح من بين سائر اسماء العلوم وان اراد به صدق كونه من الفقه ومن جملة مسائله كما هو المراد بالتعبير بجوازه في الفقه فسلم
ولا يفيد شيئا في تصحيح الحد اذ لمقصود ما يفيده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكون ذلك حجة عليه ولا يقتضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها
في الاصطلاح من بين سائر اسامي العلوم فظهر بذلك انه لا دخل لجواز التجزي في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون اذن من
عرف مسئلة او ثلث من النحو يصدق عليه انه عارف ببعض مسائل النحو ولا يلزم منه صدق النحوي عليه ولا يصدق النحو على علمه بخلاف ما قبل بعدم التجزي اذ
لا يكون ح عالما بشيء من الفقه وبذلك يظهر الفرق بينه وبين غيره من اسامي العلوم وقوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ اه قد يشكل ذلك من جهة عدم
ارتباط الادلة بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية وانما تحصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل
الحال في اخراج العلوم المذكورة من حجية التقييد بها الا ان يقال بجواز جعلها عن الاحكام بمعنى التصديقات على ما مر من الاشارة اليه ويحمل من متعلقات
متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم بالاحكام عن الادلة فيكون قوله من ادلتها متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخ شيء من الوجهين
المذكورين عن بعد كما لا يخفى ويمكن ان يقال بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع فعلا او متعسر ايضا لحصول التوقف والتحير من قبول
الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد حصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في العالم
فالايراد على حاله كذا لو رد شيخنا البهائي وقد يجاب عنه بان التوقف في المسئلة انما يكون لاشتباه الدليل او لضعف الادلة الناهضة او لتصادم بعضها
لبعض لا من جهة ضعف القوة بل قد يكون زيادة في القوة باعثة على زيادة الاشكال المسئلة من جهة سعة الباع الباعثة على استخراج سائر وجوه
الاستنباط وقوته سائر الاحتمالات الضعيفة في ظاهر الحال او تضعيف بعض الادلة القوية في بادي الراي بادراء وجوه الاشكال فالتوقف المذكور انما
هو من جهة انتفاء الادلة لا لضعف القوة وفيه يشكل بانه ان اراد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام الموجودة المدلولة او التي
يمكن ان يستقل بها الاحكام على فرض وجود الادلة وعدم وقوع التحريف والثاني مما لا وجه لفرضه وانه لو كان هناك اجماع ظاهر في كل حكم من الاحكام
الشرعية لادى اكثر الافهام حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوح اسانيدها مع وضوح انتفاء صارف الفهم والتفقه على تلك القوة ومن
حصلت فيه وان اراد الاول فغير معلوم الفقه للجواب المذكور وان من الظاهر امتناعه من العادة اذ مع ما فيه من المخالفة للعادات قد لا يكون تلك الادلة
في نفسها وافية او يكون بعض الاحكام غير واردة في الاخبار المأثورة ولم يقم عليه شيء من سائر الادلة ولو اريد بالقوة المطلقة القوة التي يقتدر معها على
استنباط ما يمكن استنباطه من الادلة الموجودة واستنباط ظاهرها المرتضى به تلك الادلة مما يضاهي تلك الادلة في وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال
نفيه مع ما فيه من التعسف ليس ان ذلك ايضا مما يمتنع بحسب العادة لوضوح تحقق مظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحيث تلاحق الافكار ولذا ترى الفقيه
الواحد يستنبط في واحد من الادلة ما لم يحصل في الاول فالقوة المقتدرة على استنباط حكم الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم العلم بلزوم
الى ذلك الحد ليس صاحبها فقيها اظهر امتناعا كما لا يخفى قلت اذا اريد بالاحكام المقام الاحكام الواقعية فلا اشكال في امتناع القوة المفروضة اذ من الظاهر
امتناع استنباط جميع الاحكام الواقعية ولو ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع والكاشف عن الواقع منها لا يرتبط بجهة كثيرة
منها بافادة الظن بالواقع كما سيجيء في محله اللهم بل كذا يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة
واما اريد الاحكام الظاهرية التكليفية فلا وجه لاستنباط حصول تلك القوة بل لا اشكال في حصولها لكل من بلغ درجة الاجتهاد المطلق فان رجح الاحتياط

من الادلة فذاك والا فاما ان يبنى على العمل بالاحتياط او اصالة البراءة او على التخيير في العمل وكل منهما من الاحكام الشرعية الظاهرية والتوقف الواقع من
العلما انما يكون في مقام الاجتهاد اعني المقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا يجوز التوقف فيه وكان هذا هو مقصد المجيب فلا يراد المذكور
بين الاندفاع وسيجيئ ما يؤيد ارادة المعنى المذكور ويقرر هناك شيئ اخر وهو ان حمل العلم على الملكة والقوة القريبة واضح تعلقه بجميع الاحكام الا انه
لا يصح تفسير اللفظة اذ ليس لفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسما لنفس الملكات الحاصلة والحالات الراسخة بل لا يتبادر منها في الاستعمالات الا نفس المسائل
او العلم بها على اختلاف الوجهين الا ترى انه يصدق على كل مسئلة مسئلة من مسائل العلوم انه من ذلك العلم وبعض منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة وبعضا
منها بالضرورة وكذا يتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها شيئ من اسماء العلوم وايضا الملكة حالة بسيطة راسخة في النفس لا يصدق ذلك
على شيئ من العلوم فالظاهر انها على الملكة من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها لفظ العلم وليس شيئ من اسماء العلوم موضوعا بازاء
تلك الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا او قيل اليضا على فساد جعل العلم بهيئة على الملكة لوارديه ما ذكر لزم ان يخلو
الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد قطعا وحصول المفروضة من دون الملكة تحصيل شيئ او قد يعد معه فقيها
عرفا لا مانع منه اصلا بل الظاهر حصولها في العادات كثيرا فالاظهر في الجواب ان يقال ان المراد بالاحكام هنا وبالمسائل او القواعد نحوها المذكورة في حدود
سائر الفنون هي جملة معتدة بها من الاحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتب الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحيث يصدق على العالم بها انه
عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد جامع بين العلم بجميع المسائل على فرض امكانه فما دونه الى اقل ما يصدق معه اسم كونه عارفا بالمسائل والظاهر ان العلم
بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة الا ان الفقه وغيره من اسامي العلوم اسم لتلك المسائل او العلم بها على اختلاف الوجهين
دون الملكة المذكورة فعدم اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على اكثر ارباب الملكات في تلك العلوم لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات بحسبها
وكان المرجع فيما ذكر الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي فليس فيه مخالفة لظاهر العبارة سيما بملاحظة ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل
شيئ من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ فيه دلالة ظاهرة على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي لو سلمنا كون الاستغراق ظاهرا فيه فتدبر وقد يحمل الاحكام على
الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل او العلم بها لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفة دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما
لا يقف على حد فانه حينئذ يصح تلك ايضا في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال المعلوم ويجري ذلك في اسما سائر العلوم وكان هذا هو المراد مما
احتملوه من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل او العلم بها في مقابلة وضعها للقدر المشترك بينها وبين العلم به وبما يتبعه بكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل
المعروفة والمتجددة فلا يكون مسمى تلك الالفاظ متحصلا لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونا في شيئ من الكتب وانما المعلوم والمدون بعض منها وصح
انتساب ارباب الملكة اليها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة الفعلية لشيوع ارادة تلك الملكة من لفظ الفقه والنحوي والصرفي ونحوها كما يراد ذلك من سائر
الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنايع المعروفة كالنجار والصايغ والخياط فان الظاهر تنزيل ملكة هذه الملكات في اوضاع تلك الالفاظ وانت خبير بعد ذلك عن
اطلاق تلك الاسامي على من اتصف بها ان يقال ان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عارفا بمسائل المعرفة نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه
والنحوي والصرفي ونحوها لا يخلو عن وجه تامل قوله وهو ان يكون عنده ما يكفي في استعلامه من الماخذ لا يخفى ان وجود الماخذ عند من يتمكن من الرجوع اليه
مما لا ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق كونه عالما بذلك الفن ولو فرض منعه من مراجعة الادلة او عدم وجود الماخذ عنده فالظاهر ان المراد
بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الباعثة على سهولة ادراك المسئلة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم حضور الماخذ عنده والظاهر ان
ذلك هو مقصد المجيب وان كان هناك اختلاف في تعبيره وقد يجعل قوله من الماخذ متعلقا باستعلامه فيوافق ما ذكرنا ولا يساعد عطف الشرط عليه لا قوله
بان يرجع اليه فتدبر قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع اراد بذلك دفع ما لعله يورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ المذكور مجاز تنزيلا للقوة
القريبة منزلة الفعلية كما مر فكيف يجوز استعماله في الحد مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات
فاجاب بان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمالات متداول في الاطلاقات ويكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى الاول لا اشكال وكذا
على الثاني اذا المقصد مما ذكر والمنع من استعمال ما قد يخفى دلالته على المقصد اذ المقصد من الحد والايضاح وتقريب المخاطب حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك
ومن البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة اليه ليس من هذا القبيل فتدبر لا يذهب عليك ان اطلاق العلم على ملكة كما هو ظاهر العبارة غير الظاهر في الاطلاقات
الشايعة وانما يطلق غالبا على الملكة مع حصول فعلية معتد بها على ما اشرنا اليه فلا تغفل قوله فيحمل العلم على معناه الاعم يرد عليه انه لا طريق في الاحكام الواقعية
في معظم المسائل الفرعية فكما ان طريق العلم بالاحكام الواقعية مسدود في الاغلب كذا الطريق الى الظن بها في كثير من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة
الشرعية والاخذ بمقتضاها افاد الظن بالواقع او لا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما يفيدان بنوع الحكم في الظاهر واللازم البناء عليهما حتى
يثبت الخلاف ولا دلالة فيهما على الواقع في الغالب لو على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من الامور الاتفاقية وليست حجيتهما مبنية عليه
كما سيجيئ تفصيل الكلام فيهما انتهى وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى انه يحكم بمقتضى العمومات والاطلاقات والقواعد المقررة مع الشك
فيما يوجب الخروج عنها اما الوارد بعض الاخبار الضعيفة او غيرها مما لا يثبت خلافها ومن البين انه مع الشك لا يبقى ظن بذلك الظن في المقامات المذكورة
مع انها حجة شرعية لحجية استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتى يتبين خلافه من غير فرق بين الاصولية والاخبارية كما سيقرر في محله انشاء الله الى غير ذلك
مما سيجيئ بيانه في المباحث الاتية انتهى فيلزم خروج الاحكام المذكورة من الفقه مع ان كثيرا من مسائله من هذا القبيل وقد يورد عليه ايضا بانا نقطع
فيما مر من حمل العلم على الملكة نظرا الى ابقاء ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك فيحمل على ما يعم الادراك العلمي والظني والملكة لا تكون علمية ولا ظنية وبعض

انه ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما مر الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك او التصديق فيحمل ذلك الادراك او التصديق على ما يعم العلم او الظن نعم ان حمل
على الملكة مجردة كما قررناه على تحمل الاحكام على التصديقات لم يتجه ذلك وح يجري الايراد والتوجيه المذكورين في الاحكام فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية
وقد يورد ايضا بلزوم ترشيح المجاز من المجاز اذ يراد اولا من العلم مطلق الادراك والظن اطلاقا للاخص على الاعم ثم ينقل من ذلك الى ارادة ملكة
تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية وفيه انه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز اخر في
الانتقال اليه لمشاركة للعلم في ظهور المدرك من حيث ان تصوره من حيث كونها ملكة المذكورة من حيث كونها باعثة على حصول العلم او الظن
الباعث على الانكشاف التام ويدفع من ان حمل العلم على المعنى الاعم يوجب رواج القطعيات في الفقه مع انها خارجة عنه فلذا لا يتعلق بها الاجتهاد كما ينطبق
بحده حيث اخذ فيه الظن فلا يطرد الا ان يقال انما اختار شيخنا البهائي ره في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور وحمل العلم على حصول الظن مدفوع بان اخراج
القطعيات مطلقا عن الفقه مما لا وجه له اصلا كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايضا صدق الفقيه على اصحاب النبي والائمة عليهم السلام مما لا كلام فيه مع انهم كانوا يأخذون
الاحكام عن النبي والائمة بالمشافهة ولا يتصور ظن في شانهم في كثير من المسائل وعلومهم البقية الثابتة بنص المعصوم عن الفقه قطعا فكيف يعقل اخراج القطعيات
عنه مطلقا نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسما مر واما غيرها فهي مندرجة فيه لانها مما لا يتعلق بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات
اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب او القطعيات غير واصلة الى حد الضرورة لانها ثابتة في الدين او المذهب على سبيل اليقين بالتظافر او
غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد واما ان تكون من المسائل الظنية الا انه اتفق انتهاء الامر الى القطع للبعض فالاول خارجة عن الفقه وليست من متعلقات
الاجتهاد قطعا والاخيرة مندرجة في الفقه قطعا والظاهر كونها من متعلقات الاجتهاد ايضا اذ انتهاء الامر في المسائل الاجتهادية الى القطع احيانا لا ينجر
عن كونها اجتهادية ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا واخذ الظن في حده لا ينافي ذلك فالمعول عليه في المسائل الظنية هو الظن اذ هو المتوقع حصوله بعد الاجتهاد
في الادلة وحصول اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله انشاء الله واما المراتب المتوسطة فالظاهر ادراج
الجميع في الفقه كما مر والاظهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما
المسائل القطعية التي لا مجال للنظر فيها من العارف الناظر في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها زيادة على الظن وان اتفق فيها تحصيل العلم
احيانا ومتعلق الاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث انه المتوقع فيه او للاكتفاء فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضاياه واحكامه
هنا وان اخطاء فيها بخلاف تلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسما قررناه في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في
الثاني واما القطعيات فلا يجوز للناظر في امكان حصول العلم بها لغير المجتهد ايضا فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة
حسما قررناه فلا استناد في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما صدر من بعض الاعلام كما نرى قوله وما بقي من ان الظن في طريق الحكم
قد نرى تدافع بين الكلامين اذ بعد كون فرض الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه انه اراد بذلك
ظنية في نفسه لا مطلقا ويلخص تقرير الجواب انا نختار حمل العلم على معناه الظاهر وما ذكر من ادلة الفقه ظنية غالبا فيتبعها الاحكام المدلول عليها غالبا
فيتبعها الاحكام المدلول عليها بتلك الادلة ثم اذا دلالة الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها
قطعية فظنية الطريق في نفسه لا ينافي قطعية الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه ذلك الطريق فالدليل القاطع
على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة فللادلة ظنية وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بين الوجهين ظنية في نفسها لا ينافي
قطعية الحكم من جهتها نظرا الى ما ذكرنا قوله فضعفه ظاهر عندنا اه يريد بذلك ان الجواب المذكور انما يتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب وتعدد
احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد آراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفا عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ ح يتم التقرير المذكور ويكون
كل مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى حقا بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه نصوصهم المتواترة من ان لله تعالى في كل واقعة حكما واحدا بحسب الواقع وان له تعالى في كل واقعة حكما فخر فنا عند اهله اصابه من اصابه واخطأه من اخطأه فلا وجه للكلام المذكور اصلا اذ لا يفيد الا دلالة
المفروضة القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطاء في الاستدلال بل وقوعه قطعا بالنسبة الى الاداء المختلفة فلا يعقل
علمه بحكمه تعالى بعد سعي فرض كون الطريق ظنيا غاية الامر ان يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا فيجب عليه العمل بمؤدى نظره وان كان
مخطئا واين ذلك من العلم باحكامه تعالى كما هو المدعى ويضعفه بان ذلك كله انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام الحد على الاحكام الواقعية كما هو الظاهر
من كلام المصنف واما لو كان مبنيا على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها انما اختلاف الاداء للقطع بتكليف كل مجتهد بما ادى اليه ظنه وهي ايضا احكام شرعية متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي ايضا مطابقة على الوجه المذكور
وكشف الحال ان هنا احكام حكم واقعي هو الذي كلفنا به اولا والاجمال المكلف المانع من تعلق التكليف به حكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه
والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظننا او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو في بعض الفروض
فالنسبة بينهما عموم من وجه والفقه بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل عن ادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها
وهي الادلة التفصيلية المذكورة في الحد فعلم بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية مع الواقعية ايضا فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في
كلام بعض الافاضل بل لا يخلو ظاهر ما ذكر عن ضائقة كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكر فلا فرق بين المصيبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور
للواقع ايضا وان كان مخالفا للحكم الاول غاية الامر ان يكون الثاني ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية

بالخلاف في الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام
حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بالاخيرة في الظاهر نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن والقبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او بسبب
اعتبار اته ولو بانضمام تعلق الامر او النهي به هو الحكم الواقعي واما الحسن والقبح الطاري عليه وعلى تركه من جهة اشتباه المكلف في علمه او عليه وعدم امكان
وصوله اليه من غير ان يكون نفس الفعل او الترك او بعض اعتباراتهما بعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي وبين الامرين بون بيد اذ الحكم بالامتثال في الاول
انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد انكشاف الخلاف فلا امتثال اما هو مطلوب الامر فكل من التكليف الظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال لو اتى بالفعل
انما يكون باستمرار الجهل واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف ووجوب
الامتثال وان كان فايتا وجب القضا لدليل دل عليه ووجوب القضا اصل الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى به من
الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء محصلا للطاعة والامتثال بلا شك قلت لا شك في حصول الاطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا
في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب او تركه مثلا
وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق المقرر الشارع او تركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون
فعل المامور به وترك المنهي عنه مطلوبا للامر مرادا له كذا الاتيان بما يعتقده طاعة من حيث انه طاعة وترك المخالفة من حيث انها كانت مطلوبة لديه لما دل
من الدليل القاطع او المنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض مطابقة ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا القبح في صورة المخالفة ومع انتفاء
المطابقة فالحسن والقبح الامن الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختيارية فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهي بحسب الظاهر فكما انه بعد
انكشاف الحال يظهر انه لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذلك في المقام وان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة المفروضة فاذا انكشف الخلاف
تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيتدارك بالاعادة او القضا على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان الاشتباه في الموضوع فالحال في
التكاليف الظاهرية للمجتهدين من حيث اشتباههم في الاحكام نظير الحال في التكاليف الاختيارية ومن تامل في ذلك يتضح حقيقة المرام في المقام وليس التكاليف الاختيارية
تكاليف صورية مجازية خالية من حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام وسيجيء بيانه في المحل اللايق به فصار المحصل ان الواجب او الحرام الواقعي هو ما كان
مطلوبا للشارع او مبغوضا له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف نظرا الى الطريق المقرر له واجب الاخذ به من حيث كونه
موصلا الى الواقع فان تطابقا فذاك واجتمع الحكمان والا حصل الافتراق من الجانبين فالحكم بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون في الغالب من حيث كونه طريقا
موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء التكليف نظرا الى انتفاء الجهة المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع
الواقعي
لكن لا يخرج بذلك الفعل قبل الانكشاف من كونه متعلقا للتكليف مرادا للشارع لوقوعه حال تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال يكون التكليف
المتعلق به على نحو التكاليف الاختيارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في هذا المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه في مقام اخر اذا تقرر ذلك
فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع واقعية ايضا بوجه وان لم يكن واقعية بمعناه الظاهر والفقه هو العلم بتلك
الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول او لا فان قلت ان الاحكام العلم الظاهرية انما يحصل من الدليل
الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة ليست مقتضياتها لليقين بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع
او المنتهي الى القطع الفاضح بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي المفروض بل في ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل
فان قلت لا زال الفقهاء يخطا بعضهم بعضا ويخالف بعضهم اخر ويقيم كل منهم الادلة على اثبات مطلوبه ويحتاط صاحبه من البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب
الفقهية والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب النظرية المتداولة بينهم وظاهر ايضا انه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم
الظاهري ضرورة اتفاق كل على تعدده بحسب تعدد ادراك المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذ بقول
غيره وان اعتقد كل منهم بخطئة صاحبه فليس اختلافهم الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر من ثبوته حقه بخصوصه او حقه مقلديه فلا يكون
الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت يكون المبحوث عنه هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فان
فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهدين من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها تكون فقها وهي بهذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعا بها عنده ومن حيث
مطابقة للواقع او لمقتضى الادلة الشرعية يكون ظنية في الغالب وربما تختلف في الاحيان وبهذه الحيثية تكون مشمولة للاجتهاد فوقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون
المطلوب عن الاستدلال هو الوصول الى الواقع او اصابة ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي ان يكون الملحوظ في مسمى الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم
بالظاهر منوطا بالظن بالواقع او لمقتضى الادلة الشرعية او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع او مؤدى الدليل فوقوع الاختلاف فيها من
تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع فقها وكانت معلومة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة
والجهة الاولى مقدمة على الثانية ويؤيد ما ذكرناه ان الفقه نظير كلما تهم اسم العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او الاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها
كذلك فان قلنا بكون اساس العلوم موضوعة لنفس المسائل ولذا لم نجد اعلوم الملائكة والانبيا والائمة عن الفقه نظرا الى ما مع وضوح علمهم بالاحكام الشرعية
على اتم وجه فيكون من جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور ومعتبرة في مسمى الفقه وهي حيثية الفقاهة حسبما قررنا وايضا ما حصل عند المجتهد من الادلة التفصيلية
فقه عندهم مع احتمال انتهائها الى الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة او للمعلوم منها من حيث تعلق العلم المفروض بها
فيكون ذلك شاهدا على اختلاف حيثية الفقاهة المجتهدية التي يقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المتقدم بوجه غير

لغو بحيث قال ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه على فحاصل التعريف ان الفقه هو العلم بالظنون
عن ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوح فساد الوهم انما نريد اذا جعلنا كلمة المجاورة في التعريف متعلقا بالعلم وأما ان جعلناها متعلقة بالاحكام وقلنا بكونه
ظرفا مستقرا صفة للاحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحد وقد فلا محذور في كلامنا المتقدم في تعلقها بالعلم انما كان جريا على
مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين أما الاول فلانه لا ربط للخ الا ايراد المذكور ولا دخل له في فساد المذكور وفيه كون العلم بها
غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي المقلد وهذا الجواب غير مرتبط به نعم لو اورد عليه بالتناقض بين تعلق العلم والظن يرتفع الجواب عنه بما ذكر وقد
ثانيا انه ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك انه لا يستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو من القشر الوضوح الملازمة بين الامرين وان اراد انه لا
يستلزم ظنية ادراكها بادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراك ان تعلقا بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما مظنونا والاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبنيا على ان
يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فيكون المظنونية ماخوذة في الاحكام فالمغنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الواقعية والمظنونية عن ادلتها التفصيلية وهو فاسد
لافادتها العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع على خلاف المدعى فلا بد من التاويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من التعسف
انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية وقد فرض كلامه على جعل كلمة المجاورة من متعلقات العلم ولو بالواسطة فيجب بعثها على
حصول الظن الغائي بالعلم بها على سبيل الضرورة فضعف ظاهر من ان يخفى وايضا من الواضح ان العلم بمظنونية الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم
باحكامه ليست من الوجدانيات التابعة لحصول المظنة كما يتلخص من كلامه وهو ظاهر والظاهر ان ما ذكره نشاء من غفلته في تفسير الحكم الظاهري في التحقيق فيما
قدمنا وان اراد من العلم بالنسبة المظنونية العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه حيث انه جعله جوابا مستقلا من الايراد المشهور ولغرض
في ذلك المقام انه ليس لفظ عبارة عند اذ العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصولية اذ يتلخص منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه
عين الفقه كما هو مقتضى الحد وأما الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه اذا عرف فتاوى المجتهد وعلم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها انكا يصدق ذلك
على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة عن ادلتها عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة عند المجتهد لصدق الحد المذكور عليه
من غير ريب توهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين النفاكما مر الاشارة اليه ولو سلم لخرج علوم المذكورين فانما يخرج به علمهم بنفس الاحكام ولما علمهم
بالاحكام الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة جارية فيه قطعا نعم لو جعلت الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكر لكنه فاسد لعدم ارتباطها
بالعلم اصلا واذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي المقررة لعنوان ما بقيده والمبنية لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يذكر عنهما من الاطلاق وهذا
انما يتم على تقييد الاحكام وكون العلم ثم انه صرح اولا بجعل الاحكام على النسب فلا وجه اذن لجعل الظرف مستقرا صفة له اذ ليست النسبة الحاصلة عن الادلة نعم يمكن ان
يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة الملحوظة الاحكام بالتفسير الذي ذكرناه او بالمستبطة ونحوها من الافعال الخاصة وح لا يكون الظرف مستقرا بمعناه المعروف
مع ما فيه من البعد هذا وقد ظهر مما اخترناه من الجواب عن الاصل صحة عد كل من احكام المجتهدين واقوالهم المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطا
فيما يزيد على الواحد منها وقيام احتمال الخطاء في كل من احادها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا ووضع التكليف في الظاهر فالخطا الواقع فيه ايضا و
العالم به فيه اذا علم بقدر ما يعتد به من الاحكام حكما واقعيا او فرض كون الجميع او معظمها خطاء بملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فضلاء اهل الحق مع عدم التقصير في
تحصيل الاجتهاد وأما فضلاء اهل الخلاف فطيلسوفتهاء عندنا على سبيل الحقيقة وهو مع تقصيرهم في تحصيل الحق وأما الفرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر
القول بكونهم معذورين لانهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيا في شانهم على نحو المخطى من فضلاء اهل الحق كما هو ظاهر اصول المذهب
وفيا تفصيل القول فيه في محله انشاء الله تعالى لما كان هذا الكتاب موضوعا لفقه وكان تعرض المقدمة لبيان الاصول من باب المقدمة اقتضى المقام على بيان حد الفقه وحيث
كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في اصول الفقه فلا جرى ان نشير الى حد فنقول تجرى طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصد في المقام هو
الثاني وأما بيان الاول فلما لا بد له المناسبة بينه وبين المعنى العلمي ولدعوى انطباقه على المعنى العلمي بانحصاره فيه ولا مشاحة في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو الذي
حاول جماعة منهم ولذا جعلوا لكل من احد هما بحسب معناه الاضافي والاخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تمهيد بحسب الحقيقة لهذا الغرض
نظرا الى الدعوى المذكورة كما ستشير اليه اذا تقرر تعم ان قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا العلم على كون التقييد داخلا والقيد خارجا وهو
الظاهر من صاحب الوافية وقد يشير اليه ظاهر الاطلاقات اذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه وسيابق بكون معناه التركيبي ملحوظا في
معناه الاصطلاحي بان يكون قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه وقد يدعى ان تلك الخصوصية في معناه الاضافي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص الكثير
كما قد يقال ذلك في لفظ ابن عباس في عبد الله ايضا في كل من لفظي ابن وعباس وغيره مستعملا في معناه الحقيقي اذا كان التخصيص المذكور حاصلا من كثرة غلبة الحال في ذلك
الممرك على خصوص ذلك الفرد فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك الفرد وصيرورته في ذلك لفظ الرجل بعد ان خصصا الله ثم من جهة الوضع
الطاري فان معنا الوصفي ملحوظ فيه ايضا وليس اسما للنفس الذات فالقول بمثل ذلك في اصول الفقه غير بعيد ايضا وح فلا بد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي
ايضا وكيف كان فلنرجع الكلام في المقام على حسب ما ذكروه فنقول اما حده بحسب معناه الاضافي فيتوقف على بيان اجزائه وقد مر الكلام في بيان الفقه والمراد
به هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة يطلق على ما يبتنى عليه الشيء سواء كان ابتناء عليه حسيا كابتناء الحائط واصل الشجرة او معنويا كابتناء
العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح على امور متعددة منها الادلة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب وغير
كونه حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الادلة المذكورة نظرا وكيفكان فلا يلزم ارادة شيء منها في المقام لسوء الدليل وهو ايضا لا ينطبق على شيء من
مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوعة لهذا الفن وفرق بين خروج موضوع كل فن من ذلك الفن وقد تبين ان المقصد من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها

عنده كان يصدق على مقلده بذلك الاحكام الحاصلة

ادلة علم

الدلالة عليه لظهور ما لاحظه الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه واثبات تلك الدلالة انما يكون في الاصول فمسائله هو بحث الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ونحو ذلك بقي الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فان البحث فيها ليس عن دلالة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل الاستطراد ويمكن ادراج مبنى الاجتهاد فيظهر الحال ان البحث هناك عن حال المستدل وهو ايضا يرجع الى ان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضا بحث عن الحقيقة بحث خارج عن الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليها الموضوع لعلم الاصول فهي بتلك الحيثية ايضا خارجة عن العلم وما لاحظها من حيث دلالتها على الفقه لا يحمل ادلة عين الدلالة بناء على المعنى المضاف الى الفرق البين بين لحاظ الادلة بالمعنى التصوري وما لاحظها متعلقة بالحكم والتصديق الماخوذ في المسائل انما هو الثاني دون الاول المركب المفروض لا يزيد عن الاول فكيف ينطبق ذلك على مسائل الاصول على ان ادلة الفقه تشمل الادلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي اظهر فيها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه حسبما يأتي الاشارة اليه فظهر بما قررنا ان اخذ الاصول في المقام بمعنى الادلة كما ذهب اليه جماعة من الاعلام لا يخلو عن مناقشة سيما اذا اريد تطبيقه على المعنى العلمي فالاولى حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هناك جزء ثالثا وهو جزئية الصور اعني الاضافة وقالوا ان اضافة اسم المعنى يعني ما دل على معنى حاصل في الذوات سواء دل معه على الذات كما في المشتقات ولا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني وصفة العنوانية وانما خصوصية ذلك باسم المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظرا الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيختلف ذلك باختلاف الالفاظ كما في دار زيد ونحوها وعمرو ونحوها بخلاف اسم المعنى فان به الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد مملوك عمرو انما يفيد الاختصاص في صفة العنوانية على المكتوبية والمملوكية واستندوا في ذلك الى المذكور والى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو لاحظ من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما فاضافة الاصول الى الفقه تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا فيخرج عنه سائر العلوم مما يبتنى عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم مما يخص الفقه في توقف عليها التوقف غيره من العلوم ايضا عليها واما علم الاصول لما كان كثير من مسائله جاريا في غير الفقه ايضا الا انه لما كان مدونه وواضع قوانينه كان له اختصاص به بحسب النشو وبين فيصح لذلك ان يقال باختصاصه بالفقه فينطبق على معناه العلمي فيصير المفهوم من المذكور معنى فارسيا للاستمالة على خاصة وبذلك عد معناه الاضافي احد محامل هذا الفن ويمكن المناقشة فيه مع ما فيه من التكلف بانه مبني على ما ادعوه من افادة الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف بالمضاف اليه نسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتساب الشيء بالشيء خصوص وصفة العنوانية كما هو لاحظ من التتبع في استعمالات العرفية وح فان كان انتسابه الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب الى شيئين كملوك زيد ومكتوب عمرو فلا يمكن ان يكون جميع ذلك الشيء مملوكا او مكتوبا الشخصين بافادة الاختصاص وكان افادة الاختصاص منح مبنيا على ذلك من غير ان يكون مستندا الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان قابلا للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد مطلوب عمرو ومعشوق بكر ونحوها لا يفيد الاختصاص كيف ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان قولك الله ربي وخالقي ورازقي ومصورا دالا على عدم كونه ربا لاعلى عدم كونه تعدد بارباب لغاية ندرة ومصورا لغيره وهو خلاف البداهة فتعين ح ان يكون المقام ان كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونه اصولا لغيره ايضا حتى يكون انتسابه الى الفقه في ذلك مانعا من انتسابه الى غيره فلا يتجه دلالتها على الاختصاص اليتيم ما ذكرنا من التقريب فظهر بما قررنا ان دعوى انطباق معناه الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافا الى انه قد يناقش في اختصاصا مادون من العلوم بخصوص الفقه بالاصول كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله واما حمل النظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتأخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الآلية وبالشرعية علم المنطق اذ ليس ممهدا لاستنباط الاحكام الشرعية بل المطلق تصحيح النظر في الكتاب والمطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما يقرر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الاحكام الاصولية وقد يتشكل الحد بان يراد بادراج القواعد المقررة في الفقه ما يستنبط منها الاحكام الفرعية المترتبة على الاصول وقد يجاب بالتزام ادراج جملة منها في مباحث الاصول كالصحيح في العقود واصالة صحة تصرفات المسلم ونحوهما مما تقرر لاجل استنباط الاحكام وادراج جملة منها في الفقه مما يكون المقصد منها بيان نفس الحكم الشرعي وان استنبط منه حكم شرعي اخر كذا لامنافاة وفيه ان ادراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقتضي خروجها عن الحد اذ لم يؤخذ فيه عدم ادراج تلك القواعد في الاحكام الفرعية الا ان يقال ان الظاهر من اعتبار كونها ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية لكن ادراج جميع ما تقرر من القواعد الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية في الاصول نادر وقد يجعل التقييد بالفرعية مخرجا لعلم الدراية فانه موضوع لاستنباط الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية اذ المفهم منها معرفة الحديث وهو يعم النوعين وفيه ان الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط الاحكام الشرعية بل خصوص الفرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل خصوص الفرعية هذا وذكر بعض الافاضل ان التقييد بالممهدة يخرج علم المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك بل الاحكام ما يستنبط منها المهيات الشرعية كالصلوة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها بل هي من مبادئها وان ذكرت في مسائله مثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول وان كان يستنبط منها المهيات لكنها لم يمهد لمعرفة المهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد الممهدة لم يمهد لمعرفة ظاهر الوهن لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بقولنا لاستنباط الاحكام الشرعية يخرج ذلك حسبما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسبما ذكره واما اخراجه بالاحكام ما يستنبط منه الماهيات ونحوها فغير متجه ايضا

عندنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس المسائل ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها ومن الغريب قياسه لذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانه اذا لم يكن تمهيد الاصول لمبانيها كما كانت خادمة بقيد الممهدة على حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يقال ان الخارج من الفقه تصور تلك المسائل لا التصديق بما فان الشارع من حقايقها وغرضه اعلام الفقهاء الجهتة الاولى لا يقتضي خروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا يبعد ادراجها في الاحكام الشرعية الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه انشاء ومن البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد دون الجهة الاولى وان تفرعت عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان الصلوة كذا والصيام كذا ونحوهما ولا ريب في اندراجها في الحكم وان لم تقل بكونها مشرعية فتدبر هذا وقد يشكل الحال المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الاصول وقد يدفع باندراج كثير من المسائل المتعلقة بالاجتهاد في البحث عن حال الادلة فان المرجع فيه الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى المجتهد دون غيره وحيث ما يترجح الاستدلال في المباحث المتعلقة بالاجتهاد بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي ونحوه ولا يخفى بعد هذا التصريح بجماعة عن الاعاظم باندراجها في الفن ولذا زاد واحد الحدود ما يدل صريحا على اندراجها في الاصول كما هو الظاهر من عدهم ذلك من مطالب الفن وعائد بتحمل في ادراج الجميع الحد المذكور من كون البحث عن احوال

المقصد فصل ١١

* المستفتي ايضا من حال الدليل فما لا يعقل وجه قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لا يخفى ان العلوم المدونة لها مراتب مختلفة في التقديم والتاخير بحسب الشرافة وبحسب التعليم اما الاول فيختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك اولا وشدة الاهتمام بكل واحد من علم الالهي وعلم الفقه بالنسبة الى ما عداهما من العلوم واما الثاني فقد يكون التقديم والتاخير فيه استحسانيا وقد يكون من جهة توقف العلم المتاخر عليه اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل التناول بنية المقدمات دون الاخر فينبغي تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم حصل له ملكة في الادراك سهل عليه الاشتغال بالاخر ومنها ان يكون ادلة العلم المقدم احكم من غيره وابعد من حصول الخطاء فيقدم في التعليم حتى يتعود المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح البرهان والوصول الى الكمال الايقان فلا يعتقد الحكم بادني شاهد او استحسان يشبه البرهان لاداء ذلك غالبا الى اعتقاد ما يخالف الواقع وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم العلوم الرياضية على سايرفنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم العلوم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع المتاخر كعلم النحو الباحث عن احوال الكلام من حيث صحة التركيب بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسناته فان الحيثية الاولى مقدمة في الرتبة على الاخيرة ومنها ان يتقدم غاية على غاية العلم الاخر كذلك كما في المثال المفروض فان المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في ابداء ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للمحسنات على مقتضى الحال ومن البين تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الاخرة فيتوقف التصديق بمسائله عليه وذلك قد يكون من جهة اشتمال احدهما على اثبات الموضوع الاخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد يكون لاشتماله على اثبات مواد المقدمات الماخوذة في قياسة العلم الاخر كما في تقدم الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله ببيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الاقيسة الماخوذة في العلوم كما في المنطق بالنسبة الى ما عداها من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهات الاخيرة وان كان لا ينافي التوقف التصديقي بمسائل العلم الاخر عليه الا انه قد يكون هناك جهة اخرى تمنع من التقديم حينئذ فاما ان يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الاخر في مقدماته او يوخذ فيها على التسليم او حسن الظن بالاستناد الى ان بيانه في العلم الاخر وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة اراد المصنف بذلك الاشارة الى بيانه واشار بعد ذلك الى مبادية عن سايرالعلوم

* قوله ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث وعن بعض النسخ بالاعتبارات الثلث وهو لا يناسب التعليل اذ هو انما يفيد تاخره بالوجه الاخير وذلك مع التاخر بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة غير ظاهر بل الظاهر خلافه وقد يوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلث وجها في تاخره عن مجموع العلوم المذكورة

* وان لم يجر الكلام في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجمع بين التوجيهات البعيدة ولا داعي اليه قوله فهذه من العلوم التي يجب تقدم معرفتها اه اشار بذلك الى كون العلوم المذكورة مبنى للفقه كما نص عليه جماعة منهم وصرح بما يزيد على ذلك بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد انشاء هذا ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الاسلام والايمان ومن البين ان ذلك لا يتوقف على علم الكلام وان كانت المطالب المذكورة من المطالب الكلامية الا ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية الاقناعية على ما هو المتداول بين العوام لم يعد من علم الكلام ولذا لا يعد العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره واذا لوحظت تلك المسائل على غير الطرق المعروفة في تلك الصناعات حصل اسامي تلك العلوم

* واما مدونة كالمسائل المعلومة منها بالنظرة على جهة الاجمال فلا وجه لعد جملة من الفنون المذكورة مما يتوقف عليه الفقه لان على ما ينبغي فمن قوله لا بد لكل علم ان يكون باحثا عما يجري الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المصنف الاشارة الى ذلك واجزاء العلوم على ما ذكروها ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء الكلام تفصيلا فيها فان قلت ان اسامي العلوم انما وضعت لنفس المسائل او العلم بها فكيف يجعل المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادي في اجزائها مع خروجها من نفس المسائل والعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو نفس الموضوع المشتمل على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدليل اذ لا فايدة يعتد بها في ذلك فاندرجت المقدمات التي يستدل بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها مما يذكر في الفن فصار من اجزاء من الفن وان كانت خارجة

المقصد الفصل ١٢ وهو الفصل الأخير في هذا المقصد

* عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم في المقام غيرها وضعت تلك الاسامي بازائها فهو ظاهر فاخر مغاير لما ذكر قوله ويسمى تلك الامور مسائله اه حكى المحقق الكركي في حواشيه على المطالع القول بتفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل ولذا احتمل بعض الافاضل تفسيرها بالحمولات المنسوبة الى الموضوعات وهو يوافق ما ذكره المصنف وانت خبير بان المحمولات المنسوبة الى موضوعاتها المتصورة لا يتعلق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم بل هي من شرايط حصول التصديق

كما ان تصور الموضوع ربما كان فالحق ان مسائل العلوم هي المطالب التصديقية المثبتة فيها وهي المحمولات التصديقية التي يراد من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات ومن البين ان المعلوم بالعلم التصديقي هي النسبة التامة الخبرية فيكون مسائل الفن عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة بالتصديق بعد اقامة الادلة فتفكيرها بالمحمولات اللاحقة مما لا وجه له وقد يوقع بما يرجع الى ارادة النسب التامة وهو قريب جدا مما حكاه الدماماني ان المثبت بالدليل هي النسب التامة فلا بد اذن من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكانه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنتهي الى موضوعاتها او من حيث انها منتهية اليها فيكون المراد نسبتها او يشير الى حمل كلام المصنف عليه بتقدير مسائل الفقه بالمطالب الخبرية المستدل عليها فيه فيه شهادة على ما سنحت في التعبير بالمقام وفسرها اجمالا بالقضايا التي تطلب في العلم فتكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة التامة المذكورة وفيما عرفت اذ المقصود من اقامة الادلة في الفن انما هو التصديق بالنسب التامة فالمناسب بل المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها ويضعفه ايضا انهم عدوا كلا من الموضوع والمسائل من اجزاء العلوم وظرف المسائل بالنسب المذكورة صحت المغايرة بينهما وان فسرت بالقضايا فالاوفق الثاني فلا يصح عده جزء اخر وما يعتذر عن ذلك ركيك كما لا يخفى قوله وذلك الغير هو موضوعه اراد ظاهره يعطي تعريف الموضوع بما يلحقه ويحمل عليه امور غيره وهو كما ترى * لا يوافق تعريفه المشهور من انه ما يبحث عن عوارضه الذاتية وكانه عرفه بالاعم اتكالا على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور او انه اراد بذلك ما يلحقه اللواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض الذاتية فينطبق على ما ذكروه وكيف كان فلنفصل الكلام في بيان ما اوردوه في المقام ثم نتبعه بما تحقق عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حمل عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه او للخارج المساوي وغيرها من العوارض وفصلوا ذلك بان العوارض على خمسة اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق وقد يمثل له بالتعجب اللاحق للانسان وفيه تامل الثاني ما يعرض الشيء لجزئه سواء كان مساويا لكادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق واعم منه كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بواسطة الحيوان او اخص كالتعجب اللاحق للانسان بواسطة التعجب الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب الرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم من المساوي كالتحرك بالارادة العارض للناطق بتوسط الحيوان الخامس ما يعرضه لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلثة الاول عوارض ذاتية وعللوا ذلك بان العروض فيها مستند بالذات اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلاستناده الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان العارض للمساوي مستند الى الذات والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلاستنادهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين لوضوح عدم استنادهما اليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المفروض واخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء المساوات وقد يورد على ذلك امور احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هذا قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرضه لامر مباين له كالحرارة العارضة للماء لتوسط النار ولذا اختار صاحب القسطاس تثديس الاقسام وعد الاخير ايضا من العوارض القريبة بل جعله اولى بالقرابة من الاولين فيكون كل من العوارض الذاتية والقريبة عنده ثلثة وردّ ذلك بان المراد بالواسطة في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين انه كذا فلا بد ان يكون الواسطة محمولا عليه فلا يتصور ان يكون مباينا ولحوق الحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة الممارسة او المقاربة ونحوهما وهي من عوارض الجسم لا مباينة لها للماء فهو راجع الى احد القسمين الاخيرين وتوضيح ذلك ان المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة حيث فان كانت تلك العوارض المحمولة على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا حسبما فصلنا من الاقسام فلا يعقل ان يكون العروض بواسطة امر مباين للماهية اذ من الواضح ان الامر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الاخر وان لوحظ الانتساب الاخر الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الارتباط المفروض وهو ما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة في المثال المفروض انما هي الممارسة او المقاربة ونحوهما وهي خارج عن الموضوع اعم منه فصح حملها عليه فقد يورد على ذلك اولا بان الواسطة لا تختص فيما ذكر اذ قد تكون الوسط امرا مباينا للشيء ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصححا لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم ويحمل اولا على السطح ويحمل بتوسطه حملا عليه على الجسم وان جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطة في ذلك فهو ايضا امر مباين للجسم والقول بان الواسطة انما هو السطح دون السطح مدفوع بان المراد بالسطح ان كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم وان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو عروضه للسطح الموجود في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا للذات لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات وبالاعتبار الواسطة المفروضة الى الذات وليس المراد بالواسطة في الثبوت التي هي اعم من ذلك كما قد يوهم حسبما ياتي الاشارة اليه كيف وقد اتفقوا على ان السطح من الاعراض الذاتية للجسم مع انه انما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو اعم من الجسم لعروضه للسطح والخط فعروضه للسطح بسبب الخط للسطح والنقطة للخط وح فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام ولا لعد العارض لامر خارج اعم او اخص من الاعراض الغريبة مطلقا اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكان الصفة عارضة للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها اولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية ومن ذلك يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقاربتها واسطة في المقام اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها وهي عارضة للجسم المعتصر عروضا اوليا فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الاعم لا امر خارج من الذات فتحقق بما عرفت ان الاقسام ستة الا انه ليس العارض للامر الخارج المباين من قبيل ما مثل به القائل المذكور وليس اينما مندرجا في العرض القريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج

المباين مساويًا للذات في الوجود وان كان مباينًا له في الصدق كما في المثال المفروض ولذا يبحث عن العنوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كان الواسطة
المباينة مباينة له في الوجود ايضًا كما في الحركة الحاصلة للجالس السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان الحركة هنا انما هي من احوال السفينة
المباين للجالس فيها بحسب الوجود فلو اريد بعدم العارض لاجل المباين من الاعراض الغريبة والذاتية فليعتبر المساواة في الوجود والمساواة في تحصل
العارض بتوسط الاول من الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من الاعراض الذاتية سواء كانت مساوية له في الصدق او مباينة له فيه قلت اما ما ذكره
من كون المراد بالواسطة في المقام هو الواسطة في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الثاني انما يعرض
ذات الشيء فيكون من العوارض الذاتية لمعروضه وان كان عروضه بتوسط الاعم او الاخص او غيرهما وليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافية في
ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الاعراض الذاتية وح فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الاعراض الذاتية حيث ان الوجود
مما لا يمكن استناده الى شيء من المهيات وهو بين الفساد واما ما ذكره من صحة كون الواسطة في العروض مباينًا للمعروض فهو واضح بل الظاهر بيان
ذلك انه متى ان جعل الواسطة في العروض فيما يفتقر الى واسطة في الاعراض القائمة بمحالها المباينة لمعروضاتها كما هو الشان في العرض كان المحمل في جميع
ما يفتقر الى الواسطة الخارجية توسط الامر المباين ولا يتحقق هناك واسطة خارجية لا يكون مباينة للمعروض بحسب الصدق ضرورة تباين كلي عرض المعروض
فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسايط مباينًا في الصدق دون البعض وان جعله الواسطة في العروض والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقق هناك مباينة
بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوص الاعراض فيما ادعي من الفرق بين الفساد والبسط بالنسبة الى
الجسم الابكم الناطق والسواد وغيرها من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما لا يعد توسط النحو في عروض الضحك للانسان من التوسط المباين وكذا الحال
في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم فيه بكون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو توسط النحو في عروض الضاحك وهو كما
ضرورة صدق النحو للانسان قلت يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان يجعل المسطح واسطة في عروض الابيض مثلا فالفرق الحاصل في المقام انما
هو باعتبار المبدا والمشتق وهذا يجري في كل من الاعراض فلا يصح الفرق بينهما في ذلك مضافا الى ان ما ذكرته في الجواب عن كون المسطح في المثال الجاري في التحيز
اذ التحيز على ما قرره هو ذات الانسان ان اريد به المصداق وان اريد به المفهوم فمن البين ان الضحك انما يعرضه من جهة التحيز الحاصل منه في الخارج دون ذلك
المفهوم حسبما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير ان الفرق بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذا في الثبوت على وجه تقدم ان ما ذكرناه يجري
بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان الاعم اتفاقيًا في الكل فان عروض ادراك الكليات للانسان ان جعله بتوسط مبدء الناطق فهو
امر مباين للانسان ضرورة عدم صحة حمله عليه وان اخذ المشتق واسطة فيه فان اريد مصداقه فليس امرًا وراء الانسان فلا يتحقق واسطة في المقام وان
اريد به نفس المفهوم ففيه ان عروض الادراك له في الخارج انما هو بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود لمادته وقضية ذلك مباينته للكل
ايضًا لا بمجرد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور حسبما ذكرناه في الوسايط الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات
له اتحاد مع المهية من جهة ومغايرة من جهة اخرى فالذاتيات في المركبات الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من جهة
متحدة معه من وجه اخر وفي غيرها انما يكون المغايرة في العقل اذ المفروض فيها انتفاء التركيب في العروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقام بعض احكامهم في
بقاء الصورة بالمادة وقيام العرض بموضوعه ومن البين استلزام ذلك تغاير الامرين في الخارج ووضوح تحمل الاجزاء والعوارض على المهية ومدار
الحمل على الاتحاد في الوجود فالملازم من ذلك هو ما قلناه من الاتحاد في وجه والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث المغايرة مادة وصورة ومن حيث
الاتحاد جنس وفصل والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ومن حيث الاتحاد عرضه وماهيته مثلا فان قلت ان المحمول في تلك المقامات انما
هو المشتقات دون مباديها والذات ماخوذة في المشتقات وهو المصحح للحمل اذ المفروض اتحاد الانسان والذات التي ثبت لها النطق والبياض مثلا
وهي مغايرة للمبادي المفروضة مغايرة حقيقية لا اتحاد بينهما بوجه قلت مع انه من المقرر الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات يرد عليه ان المحمول
ح انما يكون تلك الذات الماخوذة في المشتقات دون مباديها وتكون المبادي ح قيودًا ماخوذة في الذات فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وان
اختلف بحسب القيود واللواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفتقر الحال بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات الماخوذة فيهما وان الذاتية
والشيئية ونحوهما من الامور الخارجة عن حقايق الاشياء فكيف يقع فصولًا للماهيات وان قيدت بغيرها ومن هنا اختار جماعة من المحققين عدم
اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار على نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادي
والجنس بيان ذلك ان المفهوم قد يؤخذ بشرط لا بان لا ينضم اليه غيره بل بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يتفق
زايدا عليه ويكون جزء لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يؤخذ لا بشرط بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك مع تجوز كونه
وحده وكونه لا وحده وبان يقترن مع شيء اخر فيحمل اذن على المجموع على نفسه فالماخوذ مبدء في الفصول والعرضيات هو الاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار
يكون صورة وعرضا بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منها واما الماخوذ اشتقاقا انما هو الوجه الاخير في الامرين وهو المصحح للحمل في الجمع فيكون الاعتبار
المذكور فصلا وعرضيا والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول ماخوذ مما هو داخل في الذات والثاني انما هو ماخوذ عما هو خارج عن تلك المفاهيم
المحمولة المتحدة مع الذات اتحادا ذاتيا في الذاتيات وعرضيا في العرضيات اذا تمهد ذلك تبين ان عروض شيء لشيء اما ان يكون بلا واسطة او بتوسط
لا تكون الا محمولة فانه ان صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا للذات من دون حاجة الى الواسطة
وان افتقر الى لحوق شيء له فلا بد ان يكون ذلك الشيء من عوارض المحل اذ لولاه لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحل سواء كان جوهرا او عرضا

قائما بغير المحل المذكور ولو بالطرق العرضي مثله ضلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في عوارض الحقيقة وان كانت غريبة بالنسبة
الى معروضاتها فاذا ثبت ذلك لزم صحة حمل الواسطة على المحل حسبما مر بيانه من صحة العوارض على محمولاتها مع معروضاتها بالاعتبار المتقدم فما قرنا
ظهر هنا فساد ما ذكرناه من تقسيم الاقسام على النحو المذكور وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض وكذا ما مثل له من عروض اللون للجسم
بتوسط السطح وما مثل ايضا من عروض الحركة للجالس السفينة فانه بين فساده اذ لو اريد بالحركة في المقام مجرد الخروج من حيز الى اخر فلا وجه في كونها اعادا
لذات الجالس واذا اريد منه صدور الحركة منه ومبدئيته لها فمع انه ليس من حقيقة الحركة ليس مستندا الى السفينة ايضا وانما يستند الى الماء والريح المحركة
لها ولو صح ذلك بدعوى جعل الفاعل في السفينة مبدء الحركة المفروضة تنزيلا لحركة بزوالة تنفيه بعد تسليم ان ذلك غير عارض للجالس في السفينة بوجه
اذ ليس فيه مبدء الحركة المفروضة لا اصالة ولا تبعا وانما هو من عوارض السفينة خاصة وهو ظاهر ثم ان ما ذكر من ان اعتبار المساواة في الوجود في الاعراض
الذاتية اذا كان عروضها لامر غير الذات ليكون المراد بالمباينة في الاعراض الغريبة ايضا هو المباينة في الوجود مما لا يكاد يصح كما لا يخفى هذا كلها بالنسبة
الى الواسطة في العروض واما الواسطة في الثبوت فيمكن حصول المباينة فيها قطعا مما مر من الاشارة اليه وقد يتوهم من ان المباينة في نفسه لا يعقل ان يكون
مصححا للعروض امر المباينة وانما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو مما يصح حمله عليه مكذوبا بانا ننقل الكلام الى الارتباط المفروض فانه ايضا من
العوارض فحمله عليه بتوسط الامر المباين ثانيها ان عد العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير متجه فان التعدد كونه من العوارض الذاتية للاخص
اذ عروضه له بتبعية اتحاده مع الاعم وصدقه عليه هو من العوارض الذاتية للاعم فان قلت ان العارض للجزء المساوي انما يعرض الكل بتوسط اتحاده معه
فلا يكون عرضا ذاتيا للكل ايضا وانما يكون ذاتيا بالنسبة الى ذلك الامر المساوي خاصة حسبما مر في الجزء الاعم قلت فرق بين بين الامرين فان الجزء المساوي
عند هم هو المقوم للنوع وبه يتحصل الجنس اعني الجزء الاعم فتدون النوع انما هو بكون الفصل القريب للجنس متحصلا بتحصله وح 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 ذلك الجنس
ذاتيا للنوع لا يقتضي كونه عوارضه ذاتية له لما عرفت من عدم ارتباطها الا بالامر العام وتوضيح المقام ان التحقيق في العوارض الذاتية انما هي المستندة
الى ذات المعروض استنادا اوليا او بالواسطة بان يكون معروضها هي تلك الذات ابتداء او بواسطة مرتبطة عليها ارتباطا ذاتيا وهو الداخل المساوي
المعروف من كونه الاصل في قوام النوع وانما يكون نوعا مخصوصا من جهة اللواحق الطارية عليه طارية على الذات ذات النوع المخصوص مما يكون لذلك
النوع الخاص مدخلية في عروضها وكذا الحال في الخارج المساوي نظرا الى عروضها ابتداء لما هو مساو للذات فيكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات
من غير ان ينضم اليها ما يختص ويتقيد به ذلك النوع من حيث ان ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض فان افتقر في ذلك الى ضم الوصف الموصوف فان لا فقطعا
المذكور لا يقتضي خروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال عنه من التتبع في وسايط الثبوت والحاصل ان العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض
الذات بما هو تلك الذات وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض عرضا اعم او اخص فلو كانت ذاتية فان قلت على هذا يكون جمع العوارض الذاتية
للاعراض المساوية من الاعراض الذاتية للشئ مع انه فاسد على اطلاقه اذ مجرد كون العرض ذاتيا بالنسبة الى العرض الذاتي ولو كان مساويا لا يقتضي بكونه ذاتيا
بالنسبة الى معروضه كالفوق وعرض الشدة والضعف والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له فانهما من العوارض الذاتية والعارضين المذكورين من
الاعراض الذاتية بالنسبة اليهما ومع ذلك فليسا من الاعراض الذاتية للجسم اصلا ولو فرض كون الحركة او البياض عن الاعراض المساوية له او لنوع منه قلت
الكلام في المقام انما هو في العوارض اللاحقة مما يتصف به ذلك الشئ على سبيل الحقيقة وان كان تبعا للغير اذ لا بأس في ذلك كون الاتصاف بحقيقيا غاية الامر
ان لا يكون في بعض صوره ذاتيا والشدة والسرعة في المثالين المفروضين مما لا يتصف الجسم بهما الا على سبيل المجاز من باب توصيف الشئ بوصف متعلقه
فهما خارجان عن اصل الكلام والحاصل ان اللازم مما ذكرنا ان يكون العارض الشئ بتوسط عرضه المساوي عرضا ذاتيا وهو كذلك ولا يستلزم ذلك ان جميع الاعراض
الذاتية لاعراضه المساوية اعراضا ذاتية له وان لم يتحقق هناك اتصاف بين الامرين فان قلت كيف يعقل القول بعدم اتصاف المعروض بالوصف الحاصل
لعرضه الحال فيه مع ما هو ظاهر من عدم امكان قيام العرض لا بالجوهر ومع حصول القيام لا بد من الاتصاف غاية الامر ان لا يكون ذلك الاتصاف ذاتيا قلت
لا ملازمة بين الامرين فان مجرد القيام بالواسطة لا يقتضي صحة الاتصاف اذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهة اعتباره بشرط لا اي لا على وجه يمكن حمله
على المعروض حسبما قرناه وح فلا يلزم من اتصاف العرض بالاتصاف المعروض كما هو المفروض في المثالين المذكورين فان الشدة والسرعة انما يعرضان للبياض والحركة
باعتبار ما لحظها بياضا وحركة اعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدم لا باعتبار الابيض والمتحرك اعني اعتبارهما بشرط شئ لوكان الاتصاف حاصلا بالاعتبار
الاخير لزم اتصاف الموصوف ايضا على سبيل الحقيقة وان لم يكن الاتصاف ذاتيا في بعض الصور هذا ومما قررنا يعرف الحال في العارض للجزء الاعم فانه ليس لذلك
النوع المخصوص مدخلية في عروضه فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض وانما هو من لواحق ذلك الامر العام ويكون اتصاف النوع به
من جهة اتحاده مع الواسطة المفروضة وما يشهد لذلك انهم نصوا على ان العارض لا يخرج عام ليس من الاعراض الذاتية كما مر وانما الاشارة مع ان الامر العام
قد يستند الى الجنس الذي هو جزء من الذات فيكون المستند اليه مستندا الى الذات حسبما ذكروه في عوارض الفصل وبالجملة لو جعل المناط في كون العرض ذاتيا كونه
متعلقا بنفس الذات او ببعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم ادراج ذلك في العوارض الذاتية بل اجراء ذلك في جميع ما يعرض الانواع اعني عروض كل عارض انما يكون
لاستعداد حاصل في نفس الذات او ذاتياته بلا واسطة او مع الواسطة فلا يبقى هناك عرض غريب لشئ من الانواع وهو خلاف الواقع وما نصوا عليه وان جعلوا
المناط فيه كون العرض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصة سواء كان بلا واسطة او معها فكما يخرج عنه ما يكون عروضه لامر
خارج عام كذا يخرج ما يكون لامر داخل عام من غير فرق اصلا فظهر بذلك ان ما نبوا عليه من الفرق بين الامرين غير متجه فتحصل مما ذكرنا ان العرض الذاتي

مجهولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقف عليها التصديق بالمقدمات قريبة كانت او بعيدة مذكورة في ذلك الفن وغيره فاقتصاد في التصور اعلى ذكر
التصورات الثلث لما يعلم منها ما ينبغي ويمكن ان يعلم بذلك على المثال المتقدم وبهذا يعلم مجموع ذلك بالمبادي لا يخفى ان المبادي على ما ذكرهو ما يتوقف عليه التصديق
بمسائل الفن فان كانت تصديقات كانت مبادي تصديقية وان كانت تصورات كانت مبادي تصورية وح بشكل الحال في عد المبادي من اجزاء العلوم
كما هو المعروف بينهم افيلزم ح جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءا من العلم الذي يتوقف عليها وهو خلاف المعهود وكان المعهود من اجزاء العلوم غير المعنى
المذكور ولذا خص بعضهم المبادي التصديقية بالقضايا التي يتالف منها قياسات العلم والمبادي التصورية بحدود الموضوع واجزائه وجزئياته وعوارضه
الذاتية وبالجملة المناسب ان يراد من المبادي المجهول جزء من العلوم التصور او التصديق المذكورة في الفن مما يتوقف عليه التصديق بمسائل ذلك الفن فالاولى هي
حدود الامور المذكورة والمجهولات ومعنى سائر التصورات الملحوظة في التصديقات المذكورة في الفن والثانية هي التي يتالف منها قياسات العلم فيكون المبادي
الطلاقان والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا قوبل في المقام بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان الاخران للعلوم وح فالتعميم المذكور في المبادي التصديقية ليس
على ما ينبغي وانما المناسب لذلك هو بالمعنى الاول وخلاف الفضل وهنا اطلاق ثالث للمبادي ذكره ابن الحاجب هو الطلاقه على ما يبتدء به قبل الشروع في المقصد
من الفن والمناسب بينه وبين كل من الاطلاقين المتقدمين هي العموم من وجه قوله عن الاحكام الخمسة قد يقال انه يبحث في علم الفقه من سائر الاحكام الوضعية
كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور السبعة وقد يدفع بانه ليس في كلامه ما يفيد الحصر في المذكور وانما وجه
اقتصر عليها اذ هي الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب وقد يقال برجوع السببية والشرطية ونحوهما الى الاحكام المذكورة فان رجع سببية الدلوك
مثلا الوجوب الصلوة هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله ومعنى اشتراط الملك او لجارة المالك عدم صحة مع انتفائهما وهكذا
وقد يقال مرجع الصحة والفساد ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم ولذا قيل باختصاص الاحكام الخمسة التكليفية فان بنى على استقلال الكل من التكليفية
والوضعية في كونه حكما شرعيا كما هو المختار اتجه ذكر الجميع والا كان المتجه ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين يرد عليه ان
اعتبار خصوص افعال المكلفين يقضي بخروج ما كان من الاحكام المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بنفاذ عقودهم وايقاعاتهم وفسادها
عبادات المجنون واستحباب سائر العبادات للصبي المميز بناء على شرعية عباداته كما هو الاظهر ونحو ذلك من الاحكام المتعلقة بافعالهم وقد يذب عنه
بالتزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه بان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين كمباحث المياه سيما اذا كان الواو
والمورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصد هنا هو الاحكام المفرعة على المتعلقة بالمكلفين فمن قوله من حيث
الاقتضاء والتخيير فيه انه لا وجه لقصر جهة البحث في الوجهين المذكورين مع تعينهم في المجهولات اللاحقة فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة والفساد وقد يؤول
بالتعميم في لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك وكان الاولى ان يقول كونها متعلقات خطاب الشرع قوله للفظ او المعنى ان اتحد المراد بالمعنى هو المفهوم
الذي يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا له والمراد باتحادها
ان يكونا متحدين في الملاحظة وان كانا للفظ المعين لذلك المعنى متعددا في الواضع او تعدد المعنى المعين بازائه فيجري التقسيم المذكور بالنسبة الى اللفظ
والمعنى في جميع الاقسام الاتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة اللزومية ملاحظة الكثرة من جانب واحد او جانبين في تلك الاقسام بخلاف هذا وان لم
يكن لملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثيرين وعدم لزوم
اتحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل لهذا الانضمام المذكور اصلا فليس الملحوظ في تلك الملاحظة الا معنى واحدا ولو فرض ضم
معنى اخر اليه فهو بملاحظة اخرى لا ربط له بذلك وبتلك الملاحظة ثم من لاحظ الوحدة في المقام لتقابل الاقسام ثم ان المتصف بالصفات المذكورة هي الذات
هو المعاني خاصة وانما تتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كما ان الصفات الاتية يتصف بها الالفاظ بالذات ولا تتصف المعاني بها الا بتبعية على فرض
قوله اما ان يمنع نفس تصور المعنى اراد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعة عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه فيكون الحصر
في القسم الاخر ان لا تكون نفس تصور المعنى مانعة عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بحسب الواقع نظرا الى غير الجهة المذكورة اما بامتناع
صدقه على شيء من الافراد او امتناع صدقه باعتبار صدقه على ما عدا الواحد وهذا البيان في التقسيم اولى مما ذكر من بناء التقسيم على فرض صدقه على
كثيرين وعدمه في الضميرين المذكورين لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجويز ولا يصح الحد الاعلى الاخير وخروج الكلي الذي يمتنع صدقه
على شيء مطلقا كشريك الباري وعلى ما ابتنى على الواحد كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين وقد يذب عنه
بامكان تصحيح الحد بالفرق بين استحالة الفرض وفرض المستحيل والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممنوع في الكلي المفرض انما هو المفروض دون الفرض وفيه ما
لا يخفى نظرا الى تجويز العقل ذلك في بعض الكليات مما يكون امتناع صدقها على الافراد ضروريا كالاشتى والممتنع وايضا يلزم اخلال ان حال المفهوم في الكلية
والجزئية باختلاف في التجويز المذكور فانه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحد المذكور وبعد قيام البرهان عليه عند العقل يخرج عنه
ثم انه قد يورد على تقسيم المذكور ان تارة بان الشيء المردد من البعيد مما يجوز العقل بصدقه على امور عديدة مع انه ليس بكلي وقد ينقض الشيخ على ان الطفل يدرك
شبحا واحدا من امر بحيث يصدق على غيرها ولذا يخيل ان يكون كل وارد عليه هي امر فيصدق ذلك على كثير مع كونه جزئيا حقيقيا واخرى بان كلا من المفاهيم
الجزئية مطابق لصوره التي في اذهان الجماعة فيلزم ان يكون كليا وما يلزم من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية فهي انما تعرض للمفاهيم الحاصلة في
الذهن دون الامور الخارجة مدفوع بانا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث تصوره المحصل فان ذلك المفهوم الحاصل في العقل مع
كونه جزئيا حقيقيا منطبق على جميع تلك الصور الحاصلة الكثيرة في الاذهان العديدة ويندفع الاول بان المقصد امتناع صدق المفهوم على الكثرة على سبيل

الشمول كالانسان الصادق على افراده لا على سبيل البدلية اذ مصداق فرد واحد شخصي بحسب الواقع لا تكثر فيه وانما يقع الاحتمال في العقل لعدم تعين المصداق
عنده والصورة الشخصية يمتنع صدقها عند العقل على ما بين من الواحد الا انه لعدم تعينه عند المدرك يدور بين احاد من نوع واحد او انواع عديدة على سبيل
البدلية وكذا الحال في الصورة المدركة للصبي الا انه لعدم تعدد الاحاد المنطبقة عليها بحسب الجميع واحد او من ذلك يعلم ان النكرة اذا اريد بها فرد ما على سبيل
الابهام تتدرج في الجزئي وان كان هناك شيوع في معناها واطلاق الكلي عليها في كلماتهم اما باعتبار نظرا الى ملاحظة شيوعها من تلك الجهة فتأمل
الكلي الصادق على كثيرين او بملاحظة مدخول التنوين لوضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني ان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي
دون الظلي فانه بناء على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بحقائقها في اذهانها تكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة
واحدة غير قابلة للصدق على كثيرين في الخارج وهذا مقصود من اجاب بان المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثرة بحسب اعتبار الوجود الخارجي دون
الوجود الذهني فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم مدفوع بان ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها
تأمل هذا يتحد القسم من الوجود الخارجي والوجود الاصيل كالوجود الذهني والوجود الظلي فان قيل لو كانت الصورة المنتزعة من زيد مثلا جزئيا
حقيقيا كما هو المدعى لزم قيام الجزئي الحقيقي بمحال متعددة وهو مع قلته معارض بما عرفت ليستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصيل وقيام
الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة لا مانع منه لرجوعه اذن الى اشياء متعددة من العلم وان كان المعلوم شخصا واحدا والمحال قيام
شخص واحد من العلم بمحال عديدة قوله اما ان يتساوى معناه الخ يذهب عليك انه لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضية اذ لا يتصور
هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة وانما لم يتعرضوا لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور الممتنعة وقد يدرج ذلك في المتواطئ لتساويها
في الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك المفاهيم على افرادها على نهج واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظير ما قرر في صدق الكلي عليها او يقال
المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق فيصدق مع انتفاء الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون
صدقه على احدها قبل صدقه على الاخر قبلية زمانية او غيرها والمقصود ان يكون بعض افراده صفة لها على غيره في صدق ذلك الكلي عليه بنفس ذلك لا بغيره
فليس في ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هنا انما هو في صدق الانسان عليه خارجا بالنفس الانسانية فهو من التقدم
في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب ولا تقدم له بالنسبة الى نفس الانسانية اذ ليس صدق المفهوم منها على الابن متوقفا على صدقه على
الاب وكذا الاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض اخر او بالشدة بان يكون ذلك المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر
عن الثلثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلثة المذكورة والوجوه الثلثة من صدقه من التشكيك حاصلة في الوجود فان صدقه على
الواجب اولى بالوجوه الثلثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعاني اه المدار في تعدد المعنى على اختلاف بحسب المفهوم سواء اندرج احد المعنيين
في الاخر او لا سواء اتحدا في المصداق كليا كما في المتساويين او جزئيا كما في العام المطلق او من وجه او تباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة والموصوف
او مفارقته له فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المباينات وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره فلا ربط للتباين المعرف بالمقسم
في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيها او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما او لاحدهما او لم يوضع لشيء منهما فيعم الحقائق و
المجازات منفردة وملحوظة مع الاخر قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان الجميع موضوعا بوضع
واحد كما في جاء في قاعدة وجه وكذا الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا او فرض حصوله وليس منه نحو زيد وهذا وان كان الموضوع له
في المهمات خاصا اذ الملحوظ هناك حصول افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهوم منها متغاير وان اتحد في المصداق ثم ان اطلاق العبارة
قابل بصدق الترادف بالنسبة الى المجازات والملفق من الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فسر المصدرة ذلك مما لم نقف
فيه الى الوضع الاخر فالمقصد توحد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكانت القرينة دالة عليه مقتضى العبارة
كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا يلائم اتحاد الوضع على النحو المعروف اذ هو قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع
العام مع كون الموضوع له خاصا ينصرف ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين وليست التقسيمات مبنية عليه ولذا لا يذكرون
ذلك في الاقسام وايضا وضوح في تعدد الاوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناه المعروف ظاهر في المقام
وانت خبير بان مجرد ذلك لا يعين حمله على المعنى المذكور ان اريد بمرظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر فقط ويومي اليه عدة المرتجل فيما يقابله على
التوجيه الاتي وما يتوهم من ان تقييده له بذلك بمنزلة التعريف بين الفساد على انه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا لمعنى اخر مما لا حظه
مناسبة للمعنى الاول فانه لا ينبغي التنبيه لدراجه المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الاقسام المذكورة لعدم
اندراجه في شيء من الاقسام الاتية ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي
لا يكون تابعا لوضع اخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصصي ان لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور يقتضي فساد
ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تصحيحه ظاهرا بالتعسف الاتي ايضا على انه لو فرض بلوغ المجاز الى حد الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من
المشترك مع خروجه عن الحد المذكور وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في اخر كما سيأتي الاشارة اليه والاول واضح الفساد
والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر وحصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض بعدم شموله لما اذا
تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او تصور معاني مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هناك

وان تعدد الموضوع له مع ان الظاهر ادراج ذلك في المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بين ابراز الوضع بصيغة مخصوصة بها او بنحو يتعلق بكل واحد من
المعاني المختلفة ويجري الاشكال المذكور في المشتقات التي تكون مبادئها مشتركة فانه يجري الاشتراك فيها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي
موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين احدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعي وهو وضعها الهيئي وهو كلام ظاهر
مخالف للتحقيق وان لوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة مخصوص بتلك المادة الماخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مبادئ
ولا يعم تلك المادة على اية هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة الماخوذة في المشتقات انما يأتي من الوضع النوعي المتعلق بها
غاية الامر ان يكون الوضع النوعي ههنا مختصا بما اذا كان المبدء موضوعا فتكون موضوعية المبدء في نفسه قيدا ملحوظا في وضع المشتق ولا يقتضي
ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع فلفظ ضارب موضوع بالوضع النوعي لمن قام به الضرب وبكون انفهام مجموع ذلك المعنى
بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب بنظر الى ترتب الوضع المذكور عليه وتترتب المعنى لهذا الوضع ليس
من الموضع بالوضع الاول وقد يتنزل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند
الواضع كون الهيئة مفيدة لشيء والمادة لاخر فمعناه الهيئي انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعناه المادي وانما يدري له من اللفظ
الموضوع بوضع اخر فالمفظ الموضوع ملحوظ على سبيل العموم بالنسبة الى الامر ما الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئي شخصي بالنظر الى المادة و
الاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الاخير وكان لهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبارات الدالة على تعدد الوضع في المشتقات فان قلت كيف
يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة خاصا مع ان معناها المادي ملحوظ على جهة العموم ايضا اذ ليس شيء من معاني المبادي ملحوظا هناك بالخصوص
قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك نوعا بين اللحاظين فانه قد يكون الملحوظ في الوضع هو الهيئة العامة ويكون كل من الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه
من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها على القول المذكور وقد يكون
الموضوع له هو خصوص كل من المعاني الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد كونها آلة لملاحظتها ووجها من الوجوه الباعثة لاحضارها في
الذهن من غير ان يكون لخصوصية ذلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصور المفروضة فان كلا من خصوصيات المواد الحاصلة
في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان احضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذلك الحال في الصور المنقدمة فان
الوضع هناك وان تعلق بامر يعم الكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها الخصوصها فهو اذن نظير الوضع المستقل المغاير من غير
فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارة من حيث ان تحقق الوضع لكل منهما اخير منظور فيه لوضع للاخر وان حصل الوضع للكل بجعل واحد وهذا
غاية الكلام في توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما اي مع احد المعنيين او كلاهما نظرا الى حصول الوضع بالنسبة
اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحدهما في اللغة ثم وضع للاخر في العرف ابتداء من دون رفع الاول مع بقاء ذلك المعنى او هجره وادراج ذلك
كله في المشترك محل خفاء والظاهر ادراج الاخير في المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين او نوعيين لمختلفين او لواحد
للفظان من جهة اعلالهما او احدهما اذ لا بعد ادراجهما في المشترك كان الفعلية والحرفية اذا الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون
الاعلال عارضيا فالظاهر عدم ادراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين والاخر بوضع واحد كان الحرفية والمركبة من فصل الامر ودون
التاكيد نفي ادراجهما في المشترك جهان ونظر الى الخروج وان رجحنا احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة للاعلام كعبد الله علما او
مركبا اضافيا وتابط شرا ثم ان ظاهر العبارة الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة او لغتين في عرف واحد او عرفين الا انه لا يلتفت
باحكام الاشتراك غالبا مع الاختلاف لحمله مع الاطلاق على اصطلاح القائل ويجري المتعلم المذكور في المترادفين ايضا كما لو كان للفظ معنيان لوضع
استعمل في غيرها مجازا او نقل عليه فلا وجه لاعتباره اختصاص الوضع بواحد منه ثم انه ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول مجازا
عن الوضع بالقياس الى معناه المنقول اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لاختصاص الاستعمال
الصحيح بالحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع الواحد بالمعنى الذي فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون اللفظ الموضوع لاحد المصيرين بمناسبة
الاخر اذا المرتجل مستعملا فيه صدر حقيقة او مجازا نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين الاخيرين الوجهين المذكورين فيما حكي عنه
من التفسير اندفع ذلك الا انه لا يصح عد المرتجل من جملة ذلك لوضوح تعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور كيف ولو لا ذلك لزم ان يكون استعارة
قبل الغلبة غلطا لوقوعها من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه قيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع الهجر الفرضية بخلاف
المعنى الثالث قلت فيرد عليه ان يكون اللفظ الذي كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول صدر حقيقة
والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعمال اللفظ في المعنى وان الى ان يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة
والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على وضوح الحال اذ لا يخفى لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة
الاستعمال والا لانتقض حد المجاز والمنقول طردا او عكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة الى الحد المذكور سواء حصل
معها هجر الاول او لا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن يلزم اندراجه في المنقول ولا يقولون بتسمية المعروف من اعتبارهم فيه حصول
الهجر وقد ظهر مما ذكر ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه لما

الحقيقة او رجحانه عليها فيفتقر فيه حمل اللفظ على الحقيقة الى قيام القرينة وذلك لما عرف من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى
فيقضي بالوقف في المجمل او رجحان المعنى الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك
ان استعمال المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان الطلاقة مع انتفاء القرائن ينزل على المعنى الاخير والحمل على
الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم فنقل اثر الوضع بالنسبة الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فيعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا اثر هنا
للوضع بعد تحققه ومجرد انصراف الطلاقة الى الاخير وافتقاد حمله على الاول الى القرينة من جهة الغلبة المفروضة لا يقتضي كون الاول مجازا كيف ولو كان
مجازا لما اتجه جعله قسما برأسه وانقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة في العرف لا يلحق بالمهملات مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا
استعمل في الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك
في كونه من المجاز ويجري الوجهان في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرنا الحيثية في حدي كل من الحقيقة والمجاز
قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروف انما التفت بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا في المشهور بالكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب
او ما يؤدي ذلك كما هو مذكور في الكتب الاصولية والبيانية وهو غير ما اخوذ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم ولو قيل باخصاص المقسم بما اذا
تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المقصود من اللفظ وفيه مع عدم دلالة عليه اذ لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل انه يلزم من ذلك التخصيص
سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك وظاهر تحديدهم لها يعم المستعمل وغيره ثم ان في العبارة اشكالا اخر فان تخصيص المجاز بما الذي لم يغلب
على الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز ايضا فان المنقول العرفي والشرعي مجاز لغوي ولو بعد النقل والغلبة قد يذهب عنه ان الحيثية
معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر من غلبته وتعين اللفظ له اذا لوحظ له الاستعمال لعلاقة لمعناها الاول يكون مجازا لكن
استفادة تلك من العبارة مشكل وكانه تسامح في التعبير اتكالا على وضوح الامر قوله فهو المنقول اللغوي اه يشعب الجماعة من الشرع او اللغة
او العرف العام او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا كلام فيه والنزاع في المنقول الشرعي معروف وبالجملة الكلام فيه انما هو والمنقول اللغوي لم يثبت
وجوده فهو مجرد فرض ولذا تركه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى وكانه مبني
على تعميم اللغة للعرف القديم واما المنقول العرفي العام فالمعروف وجوده وربما ناقش بعضهم لشبه وكيكة مبنية الانتفاع ثم ان الظاهر ان المراد به
ما عرف عند اهل اللسان بانه لا يختص بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد فلا ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي
العلم بثبوته المجمل بتحققه عند جميع الاحاد ثم انه قد يكون الوضع في المنقول تعينا حاصلا من وضع اللفظ للمعنى الثاني لمناسبة لما وضع له الاول
وهل يكفي فيه مطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان يكون مصححة للتجوز وجهان وظاهر اطلاقهم يومي الى الاول وهو لا بعد وقد يكون تعيينا حاصلا
من كثرة استعمال اللفظ به وتح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة
كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الافراد لا بارادة الخصوصية من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور الى ان تعين اللفظ له وانسبق لفهم بخصوصه
كما يحتمل ذلك الدابة والقارورة فلا يكون النقل اذن مسبوقا بالمجاز في كلام العلامة ره في النهاية اشارة الى ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام
منحصر في امرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المستعملة من الدبيب او خص ببعض
البهائم فان مقابلته بالمجاز بان يكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فيه قوله وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل قضية كلامه حصول الغلبة في المرتجل
على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفرق بينه وبين المجاز امران احدهما ذلك والاخر حصول الغلبة فيه بخلاف
المجاز وانت خبير بلزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المفروضة عن الوضع والمناسبة جميعا فلا يندرج في الاستعمال الصحيح وفايته ما
يتعسف في تصحيح ذلك ان بقي بثبوت الوضع فيه في الجملة ويدفع اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول من جهة تلك الملاحظة بحصل
نوع تبعية للوضع الحاصل فيه بالنسبة الى وضعه الاول فيخص الوضع المفرد فيه باحد معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف البين ان اعتبار ذلك في
المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم انما المعتبر فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة واين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة
مضافا الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذا لم يعتبر واذ لك في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام
المذكورة وظاهر العبارة اندراجه اذن في المجاز وهو بين الفساد هذا وظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرة واضعه للثاني
لواضعه للاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع سواء حصل ذلك هناك هجر المعنى الاول او لا ثم وجه ان المقدمة
اقتضت في مباحث الالفاظ قليل من مطالبها وكان هناك فوايد عديدة يليق الاشارة وتعطل الجدية يتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ
عليها كان الحري الاشارة الى ما يسع المقام لذكرها ولنضع ذلك في فوايد الاولى ان دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بغيره
فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني في دلالته على المعاني التضمنية والالتزامية فان دلالته عليها
من جهة استلزام الكل لجزئه والملزوم للازمه وهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط لها بالوضع وقد يجعل دلالته عليها وضعية لتوقفها على
الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرنا فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب بالمقام
وكيف كان فهو بحث لفظي لا طائل تحته فانه ان فسر الدلالة الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها اندرج
ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع

الطلاقة

يومي الى عدم كون الاستعمال الثاني مجازا

والفرق

وان عبر بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الاظهر في معناها لم تكن من الوضعية وتدبق بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست
الدلالة على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على اجزائه والفرض ان الدلالة الاولى وضعية فتكون دلالته على الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام
وفيه ان هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد وهو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في اللحاظ والمعنى المتضمن هو الاخير دون الاول فانه
عليه غير الدلالة على الكل وما تدبق من انه انما تكون الاجزاء مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكل لا مستقرة فهي مدلولة بجعل الله على الكل فكيف يجعل
الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتغايران ذلك الاعتبار اي بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة
واذا نسبت الى الاجزاء كانت تضمنية فهما مختلفتان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار
الثاني ايضا كذلك ثم لا يخفى ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل بلحاظ مستقل غير ملاحظة في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلولة في ضمن الكل
على النحو الثاني لا ان اعتبار كون الدلالة تضمنية حاصل باللحاظ الاول فلا ينافي في ذلك ملاحظة الجزء استقلالا اولا واعتبر كونه في ضمن الكل فلا
تغفل فقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر اندراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية كما ان الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون الدلالة التزامية وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية
لعدم الاعتماد بالظنون العقلية وبدونه الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية
نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت الملازمة بين الامرين بينا بالمعنى الاعم او غير
بين كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء الامر بمقدماته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان كانت الدلالة
عليها بواسطة اللفظ ولم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانما يصح استعمال المجاز من جهة
ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال وهو ايضا نحو من الوضع فتكون دلالتها على تلك المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له
بالوضع المذكور وقد يشكل بانه لا حاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية
للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من المعاني الحقيقية المتضمنة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة
للموضوع له مطلقا لكنها لازمة في الجملة ولو بعد انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية الامر ان لا تكون لازمة مطردة ولذا نص علماء البيان
على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزامية في عدم استنادها الى الوضع بواسطة اذ ليس للواضع
الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا ولا سبيل الانتقال اليها الا مستندا الى ما ذكر وفيه اذن كونها من قبيل الثاني على نحو غيرها من المدالیل
الالتزامية حسبما مر وقد يقال بان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان لم يكن مفيدا لدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشان في الحقايق اذ الدلالة هناك
حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع توقف عليه
ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء واي لازم فرض وانما يتبع جواز الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات اهل اللسان فالمعاني المجازية
ايضا مما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعية عند رجوعه الى المطابقة كما قررنا ذلك بالنسبة الى المعاني الحقيقية
وفيه ان ما ذكرا انما يفيد اناطة جواز الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه وامانفس الدلالة فغير مستندة الى اذنه وتقرير الملحوظ
في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال والمناط في كون الدلالة وضعية او عقلية او كون الباعث على الانتقال على ذلك المدلول ابتداء
هو الوضع او العقل واذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة التزام ذلك لمعناه الحقيقي ولو بواسطة القرينة
لم يتجه الحكم بكونها وضعية وانما الحال فيها كسائر المدالیل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعية
كما قررنا نعم ربما يصح بذلك ان يقال بكونها من مدالیل مطابقية لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء
البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان تلك المعاني مدالیل
التزامية من حيث ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام الموضوع له
بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالته عليها وحيث كان الملحوظ غير البيانين هو حال الدلالة اشاروا
الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام
القرينة الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون
القرينة هي الدالة على ارادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال على تلك القرينة المنضمة
الموضوع له بالوضع النوعي وح يشكل الحال في اندراج ذلك في شيء من الدلالات الثلث اذ ليس لباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة
فالظاهر كونها من الدلالات العقلية لكن المدلول بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور وفيه ان ما ذكرناه من الكلام جار
في دلالة الحكاية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها غاية الامر ان يتوقف الانتقال الى نفس
التلفظ على قيام القرينة الصارفة عن جعله آلة لملاحظة معناه كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعماله كذلك على
ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيفكان فيشكل الحال في اندراجها تحت الحقيقة والمجاز والظاهر خروجها عنهما فهي
واسطة الامرين والظاهر عدم اندراجهم لها شيء من اقسام الكلمة اذ لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان تولف منزلة الاسم في الاستعمالات الثانية

الغائي اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات وح فقد يكون ذلك المعنى امرا
حاصلا بقصد في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شان اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصد
من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ الة لايجاد معناه واداة لحصوله وهو في كل من القسمين في المركبات والمفردات اما الاول
من المركبات الاخبارات والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس لنسبته خارج بل يحصل معناه بقصد
من اللفظ والنوع الاول من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تقتضي باحضار معانيها ببال السامع من غير تقييد اثبات تلك المعاني في الخارج
وهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع اولا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبي وعدة من الحروف كحروف
النداء فانها تقتضي احضار المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتاكيد حاصل من استعمال هذا فاضرب ويا وان في معانيها
فهذه تلك الالفاظ ايجاد معانيها الافرادية في الخارج نظير الانشاآت في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ بازاء معنى ليستعمل فيه وح
فقد يكون موضوعا بازاء امور اخر غير افادة المعاني كان المصدرية وما الكافة وتنوين الترنم ونحوها وقد يجعل له فايدة معنوية كالتاكيد المستفاد
من بعض الحروف الزايدة كمن في قولك ما في الدار من رجل وقلة ما يكون غير ذلك ايضا كبعض اخر من الحروف الزائدة والظاهر خروج المجموع عن قسمي الحقيقة و
المجاز كما يظهر من ملاحظة احديهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير هذه الصورة الاخيرة بالوضع الافرادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي
وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي الثالثة قد يكون المقصد باستعمال اللفظ افادة
الموضوع له وقد يكون المقصد افادة غير ما وضع له ابتداء وح فالعلاقة المجوزة لان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير
ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايضا بل يكون القرينة هي المفهمة
لارادة ذلك المعنى من غير انتقال الى معناه الموضوع اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقصد بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له
ابتداء ليتنقل منه الى المعنى المقصد ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا اما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما
يترآى من ظاهر حدها نظرا الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره وفيه ما سياتي الاشارة اليه وهذه
الطريقة ايضا شايعة في الاستعمالات منها العام المخصوص على ما هو الاظهر فيه من استعمال في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما
ياتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان الانتقال من المعنى الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء ليتنقل منه الى لازمه
المقصد بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية
عنها قلت والظاهر ان مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان معنى الكناية خاصة كما هو الشان في المجاز بل يعم ما لو كان المراد
هو ذلك وما يدل به بيان الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون معنى الكناية مقصودا بالافادة من الكلام سواء كان الموضوع له ايضا مقصودا
بالافادة معه او لا فعلى اعم من الوجهين بخلاف المجاز فان المقصد فيه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة
والسر فيه ظاهر مما قدمنا فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في معناه المجازي لزمه وجود القرينة المعاندة حيث ذكروه لما فان استعماله في المعنى
المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له وارديد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان قيام القرينة على
كون المقصد من الكلام افادة ذلك غير مانع من كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايضا فلذا قالوا ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ يتم
استعمالها بدونها وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال
على كون المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فما لا يتم للنفي فانه لا شك في تصور الاطلاق مع عدمه الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة
المجاز في لزوم القرينة المفهمة لمشاركتها في الخروج عن الظاهر وانما الفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية
هو الموضوع له والمقصود منه الانتقال الى لازمه وملزومه والحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه
الانتقال الى المعنى المجازي كما ياتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايضا باعتبار وجود
القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة للكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها واي فرق بينها وبين المجاز في هذه
الصورة وقد ظهر ذلك ايضا عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال في الكناية انما يكون من احد
المتلازمين في الوجود الى الاخر فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الاخر هناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت الاخر لمجرد
الوصلة اليه وقد يراد منه اثبات الامرين من غير منافاة بين القصدين اصلا بخلاف الحال في المجاز وان فرض جعل ارادة معنى الحقيقي وصلة الى
الانتقال بمعونة القرينة فانه لما كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير
في الكناية على نحو لا ينافي ارادة غير الموضوع له بخلاف المجاز اذ لم نقل بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل ولو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما
ايضا بحسب الارادة الخاصة المتعلقة بكل منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصدان في الكناية
مرتبطان بخلاف الاستعمالات التي في الحقيقة والمجاز لانفصال كل من الارادتين هناك من الاخر فكان كلا منهما هو المراد من اللفظ دون الاخر حسبما
ياتي الكلام فيه اذا تقرر ما هو الاظهر في تفسير الكناية ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما
حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدمه ومن المفتاح في التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع

ليتنقل

لا يقتضي التزام استعمال اللفظ في المعنى غير الموضوع له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى واطلاق اللفظ الدال على الفرد الآخر وان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز ان في قولك رايت انسانا قد اطلقت الانسان على خصوص الفرد الذي رايته مع انه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس ما يفهم منه ينبهك على ذلك انك لو ظننت رايت انسانا وقد رايت شجرا كان قولك كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا مع انه قد استعمل قولك انسانا الا في ما فهم منه وهو غير ما رايته من الفرد الصادق على الشجر وكذا الحال في قولك رايت عالما وقد رايت زيدا الجاهل وقولك رايت زيدا العالم وهو جاهل في الواقع فلو استشكل عليك الحال فرعمته على ما اخبرت ظهر عليك حصول الغلط في الحكم في الاستعمال وكذا في الاخبار بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من التوصيف وهذا هو الوجه في عدم كون الاسامي الموادة على الاشخاص من بعد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا لاستعمالها فيما وضعت له والحال انها على ذلك مرجعة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني عليها وانما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور وانما بين ذلك ظهر ان مجرد الحاق اسم المشبه به على المشبه لا يقتضي باستعماله في مفهوم لا امكن استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعماله اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ الا انه غير منطبق ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة فيه لمخالفته للظن من تلك الجهة وهي جهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه ولا الذي عليه مدار الكلام في المقام فالاستعمال في الاستعارة غير ما وضع له الى الاطلاق المذكور غير متجه وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة اذ لا شاهد على تعيينه كما عرفت وامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كان يراد بالاسد مثلا مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص المتعلق للحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا تصحيح الاستعارة بكل من الوجهين المذكورين ودورانها الامر فيها بالخروج عن الظاهر على كل من الوجهين الا ان الوجه الاول بالغ فلا يتجه لاجلها بحسب الاستعمال وانما يتجه بملاحظة المستعمل ثم الظاهر في بعض الانواع الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصد منها الانتقال الى ما يشبه او اعم من ذلك الاستعارة في المركبات وتسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى المستعمل في مقام التردد والخلط فاذا من البين ان تلك المفردات لا يمكن اخلاؤها من المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحينئذ ان استعمالها في المعاني التي تركب منها المعنى المجازي المقصد في المقام غير ظاهر بل فاسد ولو امكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري مثله في غيره لانحصر الامر في استعمالها في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها في معانيها هو احضار معناه التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يشابهه في المقصد من تادية العبارة المذكورة وهو الحكم في المعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسبما بيناه هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان من انها تبتني على ادعاء فهو ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قولهم واذا المنية انشبت اظفارها فان المقصد منها اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به للمشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له غير انه ليس المقصد منه ومنها المبالغة بادعاء الشيء من البلوغ والاغراق والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصد منه اثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المبالغة في الامر المقصود في ذلك المقام من المدح او الذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة تحت حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظن بعدم اندراج شيء منها في الحقيقة هو الفارق بين الحقيقة والمجاز واختلفوا في الكناية فالبعض جعلوها قسما برأسها وظاهر علماء الاصول ادراجها في المجاز وقد نص على بعضهم بذلك بما يحكى اجماعهم عليه وهو حق بالنظر الى الحال الذي هو بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز الذي نحن بصدد بيانه في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى الملحوظ بان يكون ذلك المعنى اول ما يراد حقيقة من اللفظ سواء تقدم مراد صوري جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصور المفروضة او لا كما في الحقائق وصار ابراز ادعاء المجاز فيفرع على ذلك ادراج الكناية في احد وجهيها في الحقيقة واصطلاح اهل الاصول وهو اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي وارتبط الانتقال منه الى لازمه بقرينة فيكون المعنى مقصودا بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مرادا بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي للفظ فقد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما للمراد منه مقصودا للمتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا تكون قصد تلك الدلالة تصرفا في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازية فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم قهرا ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون الدلالة التي هي مقصودة للمتكلم ابتداء او لا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ظاهر للمتامل لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك حيث اطلق واريد به غير معناه الموضوع له فتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صوريا وصلة اليه فانتج هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرناه عدم اندراجهما اذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله انشاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى هو المقصد الاصلي الاولي من العبارة بمعنى ان لا يتقدمه مقصود اصلي اخر يكون الانتقال اليه من جهته وان تقدمه ارادة معنى اخر مجرد الا يصال البر ان خرج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة كما اذا كان الغرض المسوق له الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو الثاني من الاغراض مع ان من الظاهر ادراج ذلك كله في الحقيقة فالفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصد بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني فهو يندرج في المجاز ويتطرق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبته له واما ارادة اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ في ذلك اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصودا للمتكلم من الكلام افادته مضمونه بل سائر الفوائد المترتبة على ذلك الكلام من لازم الحكم او غيره للمعنى الموضوع له مقصودا بالذات

من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ لو لم يكن ذلك هو المقصد بالذات من المتكلم ولا يعتبر في قصد المخبر من اللفظ بالذات ان يكون المقصد بالذات من
المتكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد اموا لغرض مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها وبتقرير اوضح ان لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له
فلا يراد من الكلام افادتها الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك اذن من المجاز واما ان يكون ذلك من لوازم الاخبار او الكلام او المخاطبة ونحوها فكونها هي المقصود
بالافادة لا يوجب استعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في ذلك اللوازم لزم ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما
عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا نرى ان الموضوع له يقول لك زيد اذا هو مثلا ويحسب الواضع وهو لا يربطه بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة
مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيها وانما هو من لوازم الاخبار بحسب ان الاخبار شيء يقتضي بعلم المخبر عنه وما يخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد
يكون مقصد المخبر هو افادة ذلك الفائدة دون افادة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك المخبر به وهذا مما لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ
كما لا يعرف بالتأمل وقد ناه ان ارادة المتكلم والتخصيص ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من المستعمل المقدم فيكون
اللفظ المستعمل على الوجه المذكور حقيقة في الجاز الا ان المجاز هناك غالبا في المركبات ثم في المقام فضل التحصيل انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد باللفظ ابتداء
ولو من جهة الوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصد الاصلي الاولي من اللفظ افادته فرقا وان كان المقصد من اللفظ كما لافادة الوضع له لكان حقيقة وان اريد مع ذلك انتقال
الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصد كما افادة غيره كان مجازا سواء كان ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام
القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مطلقا مع عدم اندراج في ذلك الوجه الاخير من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان
المقصد بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصد بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير
ما وضع له مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو لكنا يته سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا او لا فالاصطلاح الاصولي
في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البيانيين وهذا بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني وتحقيق الكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعلنا نتعرض
الاشارة الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه انتهى وقد ظهر مما ذكرنا ان استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظي
اذ ليس المقصد الاصلي من اللفظ هو بيان معناه الحقيقي فما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على الوجه الاول وان التصرف امر عقلي خاصة ليس على ما ينبغي فالاظهر
هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك تصحيح المقصد بذلك لا يخرج عن كلام وتطبيق الحد عليه لا يخرج من خفاء والاتيان بمثل ذلك لتعبيرات في الحدود
والتعليمات غير خال من اشكال وكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة مصححة للحذف الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا
وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ معينا بمادته وهيئته ويضعه بازاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير مكرر الصدق
على الفاظ مختلفة واكان بحسب الواقع كليا لتعدد بحسب تقطع ازمنة الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ بل يقضي بتعدد
الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي تكثره الوجود ظهر المراد بالشخص في المقام مما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يأتي في بادي النظر والمراد به
كما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي يجعل صدقه على الفاظ مختلفة وح فاذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين لاجتماعه بحسب من غير ان يحتاج في تعيين ذلك الجزئي انه
الى معين اخر بل يتعين لمجرد ذلك الوضع وح فلا صحة لجعل اللفظ حال الوضع مرآتا لمستعملاته ووضع خصوص كل من تلك المستعملات بازاء المعنى المقصد فان الاعتبار
المذكور تعسف وكيف لا داعي الى الالتزام به ولا الى احتمال في المقام مع ظهور خلافه وأما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا للالفاظ المختلفة ثم يضع الكلي
لجزئياته او شمول الغرض لافراد معروضه فنضع ذلك الامر بازاء المعنى لو يجعل ذلك امرا لما لاحظ ما يندرج تحته من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ووضع
كل منها بازاء ما تعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على الاول فظاهر لكون الموضوع نفس النوع وأما على الثاني فيكون النوع هو المنظور حال الوضع والامر الموضوع
ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ او الخصوصيات العارضة للالفاظ الخاصة الا انها غير منظورة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآتا لملاحظتها فلما
كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الاشخاص الموضوع متصورة اجمالا بتصور ذلك النوع عدا الوضع نوعيا فالوضع النوعي يتصور في بادي الرأي على كل من الوجوه الاربعة
المذكورة لكن الوجه الاول منها غير حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها اخذا للفظ اعلى وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق الوضع بلفظ
مخصوص غير مبهم في وضع الالفاظ فالقول بتصور في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير ان يتعلق
الوضع بخصوص شيء منها تعسف كيف ولو قلنا بوجود الكلي الطبيعي الخارج فانه ان اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من الظاهر
بملاحظة الاستعمال تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وانما هو معنى صادق عليه وان اريد به كون مصاديق تلك المفهوم
موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض الحاصل انا نقطع تعلق الوضع بالمشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة فان كلا من الضارب
والناصر القائم والقاعد ونحوها موضوع لمفاهيمها المذكورة لان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ
وما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء انما وضع لفظا كليا منطبقا للمعنى
كل منطبق وكان يتخصص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب بكل ما يتخصص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه يتحقق
فيه الهيئة الكلية الموضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي لمعنى من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب
كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي الا ان اللفظ الجزئي غير
موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطقيا وهو ما كان على زنة فاعل غير متحقق
اذ نضيته ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى المفروض من خصوص الالفاظ وقد عرفت انه في غاية البعد وثانيا ان اطلاق المشتقات على معان

بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بالمفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص اي بان يكون الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على وجه الحقيقة وليس المقام موقوفا على ذلك المعروف من ان المقصود من لفظ ضارب مثلا هو خصوص من قام به الضرب وذلك من قام به المبدأ والمبدأ يؤخذ فيه ذلك المفهوم اصلا اوضح فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم من قام به المبدأ كيف يقبل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقة فهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من النظر غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هناك هو مفهوم الانسان وقد جعل العلم الذي هو اسم لذلك مما غير به والمثال الموافق للمقام الحلاق الماشي وارادة مفهوم الحيوان من نظر الى صدق مفهوم الماشي عليه وعلى انه ليس استعماله في الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في الخصوص غلطا وثالثا انه لو سلم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور المأخوذ مع الخصوصية فلا شك انه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لكون الخصوصية مرادة من الخارج بل لا بد من ارادة الخصوصية من اللفظ اذ ليس المفهوم من لفظ ضارب الا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب فليست تلك الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اللفظ اطلاقا للكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ وقد يذب عنه بان الخصوصية المذكورة انما تراد من المادة فهناك الهيئة على حالها من غير تصرف فيها يبقى الطلاقها على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى لو سح جعل كلامه عليه هذا وقد يستدل على كون عدم الموضوع له في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون شيء من استعمالات خصوصيا اذ الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجاز اذ ليس هناك استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقة للموضوع له بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له مما يناسب ذلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غير لعلاقة له وهناك قد تعلق الوضع للمعنى بوضع لفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباط ذلك اللفظ ارتباط الخاص بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها مع الغض عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات مجازات واسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر فلا وجه للالتزام بخروج جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه وفيه ان الوضع الكلي المعنى قاض بموضوعية جميع جزئياته من حيث اتحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع الشخصية حسبما عرفت فليس المستعمل حينئذ مغايرا للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها الخارجة ولا يخفى عليك بان المستعمل هنا انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص الموارد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظ ضارب مثلا هو الذات المتصف بالضرب وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة وان كان استعماله بحسب ملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصف بالمبدء من غير ان يؤخذ فيه الاتصاف بخصوص الضرب اصلا لوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قدمناه من ان استفادة تلك الخصوصية انما تجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدأ المخصوص فبعد انضمام الوضع الكلي الى ذلك يكون معنى المشتق وضعا خصوص المعنى المذكور فيدفوع بان اعتبار خصوصية المادة عين ما ذكر بذلك ايضا لما اذا قيل بان وضعها الكلي الدال على ان ما ثبت له المبدأ مطلقا ظاهر اذ المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة وبان ذلك من مفاد المشتقات كضارب ونظائره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ان ما ثبت لخصوص المبدأ به فلان المفهوم المذكور ايضا امر تام حاصل في جميع المشتقات فغاية الامر ان يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون خصوص فان ثبت الضرب صحيح مطابقيا لتصاحب امر احداهما الالتزام من ملاحظة وضع النوعي المتعلق بالهيئة والشخص المتعلق بالمادة ومن المعلوم خلافه اذ ليس في ضارب ما يدل على ان ثبت له الضرب لان ثبت للمبدأ المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادي فيفهم بعد ملاحظة الامر بان ضارب من ثبت له الضرب وما يتوقف فهم من اللفظ على ملاحظة وسطة لا يكون اللفظ موضوعا بازاء ضرورة عدم الحاجة في فهم المعاني الحقيقية بعد العلم بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان بان يلاحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الاجمال نظرا الى اخذها كذلك في وضعها الهيئي حتى يكون الحاق فيها على ما ذكر بل المراد بوضعها الهيئي لكل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الامر القائم به ذلك المبدأ الخاص الحاصل فيها غير ان دلالتها على المادة بملاحظة وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هو الذات من حيث قيامه المبدأ فمفاد الهيئة مفهوم مرآتي لتعلق الابتداء بمبادئها اذ اخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من مقومات ذلك المفهوم لا لكونها جزء منه بل التوقف تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لزم اخذ معناها المادي في معناها الهيئي ليصح بذلك تصوره فالمادة المأخوذة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال قد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين بذلك الكلي في ضمن تلك المادة ويكون مفاد الهيئة هو كون قام به تلك المبدأ ذات خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاص لا من حيث هو ومن حيث انه من مقومات المعنى الموضوع له ولا متوقفا فهم على ما ذكر من ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ في مفهوم مرادة الارتباط الى الغير في تعيين ذلك الغير بوضعها المادي لا بد من تعين فظهر بما قررناه ان ما ذكر من توقف الاستفادة على ان ثبت له الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اريد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لا بد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو لا كلام فيه لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ بناء على الوجه المذكور الا بما عرفت من ارتباط وضعها الهيئي بالمادي وان اريد توقف فهم المعنى المذكور بعد ملاحظة الوضعين على وسط كما هو

عاما اصوليا ليكون الوضع عاما والموضوع له خاصا لصحة وقوع الترخيص ووضع التوابع اللاحقة للكلمات كقولهم عطشان وخربان
وعرج وبرج ونحوها فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة في اصلها الا ان الواضع له قد رخص في استعمالها في مقام الاتباع اشباعا للغرض
وتاكيدا وذلك ايضا مخصوص من الوضع حسبما اشرنا اليه ومن الوضع الترخيصي النوعي ايضا وضع الحكايات بازاء المحكي والثمرة المترتبة على الترخيص
المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب القصد دون ما قد تدل عليه لحصولها بدون اعتباره كما اشرنا اليه في المجاز الخامس بقسميه

في بيان تقسيم الوضع الى التعيني والتعييني وتقسيم الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع

الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام اربعة وتفصيل القول في ذلك ان من البين توقف الوضع على ملاحظة
المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذي يتصوره حين الواضع امرا جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين او كليا شاملا للجزئيات وعلى
التقدير بن فاما ان يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي تصوره او لغيره او مما يعمه ويندرج تحته بان يجعل ذلك المعنى عنوانا له ومرآة
لملاحظته ليصح له بذلك ومعنى اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنوانا للعام ومرآة
لملاحظته الا ان يكون مقياسا لتصوره كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وخروجه وهو خروج عن المفروض
لتصور ذلك الامر العام حين نفسه وان كان ذلك بعد تصور الخاص فيبقى هناك وجوه ثلثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل
لصدقه على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية
وفي معناها اذا تصور مفهوما جزئيا وجعله مرآتا لملاحظة مفهوم اخر يتصادقان فيضع اللفظ بازاء ذلك الاخر كما اذا تصور زيدا
بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه وثانيها ان يتصور مفهوما عاما قابلا للصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازاءه فيكون كل من
الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا مما لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ ومناقشة بعض الافاضل في جعل هذه الصورة
من قبيل وضع العام نظرا الى انه لا عموم في الوضع لتعلقه اذن بمفهوم واحد ليست في محلها بعد كون المقسم من عموم الوضع كما نص عليه
ونبه عليه ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ في حال الوضع لا نفس الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك فمفهوم الموضوع له
وشموله لافراده يقتضي بعموم الوضع ايضا لسريانه الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على
سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه
العام الاصولي لعدم صدقه على كل من جزئياته فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم
ايضا كلي منطبق بالنسبة الى افراده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان العموم الحاصل في كل رجل غير الحاصل في كل امرأة
وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظائره فهي مندرجة في هذا القسم قطعا ثم لا يندرج
فيه نحو كل انسان الا انه لم يتعلق هناك وضع لمجموع اللفظين والوضع عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق
باسماء الاجناس واعلامها وان اخذ في الاخيرة اعتبار التعيين والحضور في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ في وضعها على جهة
الاجمال فتغايرها من الجهة المذكورة مع اختلافهن حضورها باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقتضي تعلق الوضع بالخصوصيات على
انه لو فرض اخذ كل من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقتضي بتعدد المعنى اذ المفروض ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية وتلك الخصوصيات
خارجة عن الموضوع له ومن ذلك اوضاع النكرات والمشتقات وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان الملحوظ في اوضاعها
هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل منها بل مندرج في الصيغة المفروضة دون خصوص كل واحد
واحد منها مع ان الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون مرآتا لوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اختار
العضدي فيها ذلك وجعلها كالمبهمات وكون كل من تلك المعاني الخاصة ايضا عاما شاملا لما تحتها من الافراد ولا ينافي ذلك ما ذكرناه في
القسم الثالث ان يكون الموضوع خصوص الجزئيات الحقيقية ويمكن دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا تاما لا
في معنى الامر العام الملحوظ حين وضع النوعي كان كل من معانيها متصورة على سبيل الاجمال ايضا لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات
انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناها المختص به حسبما مر في بيان الوضع النوعي فلفظ ضارب انما وضعت في ضمن ذلك الوضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظة عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا ويخلل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ
متعددة لمعان مختلفة فالوضع المتعلق بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى فالمعنى الملحوظ في وضع كل منها
عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فلاحظة ما يعم خصوص كل من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة
ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها فحيث لم يلحظ هناك معنى خاصا لفظا مخصوصا هناك معنى خاصا واما
اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي المناط في
وضع كل من تلك الالفاظ بحسب الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما
الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو امر عام شامل للجميع فكيف يتصور القول بكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة
للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ بما يساويه ويساوقه فان مفهوم من قام مبدؤه
اذا لوحظ بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد وقائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد

من كل واحد منهما من غير ان يكون اعم منه فلا يكون اللفظ الموضوع في وضع كل من تلك الالفاظ لمعناه ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا حاجة بنا الى كون كل من الوضع والموضوع له غير عاما ان يكون الموضوع له موضوعا على سبيل التفصيل بل وجمل بعض وجوهه عنوانا للجمهور فوضع اللفظ بازائه كان جائزا كما مر نظيره فيما يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا فالحاصل ان مفهوم من ظاهر به المبدء ليس مما تعلق الوضع به على الطلاقه وكليته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها بل جمل المفهوم المذكور عنوانا لانحصار تلك المفاهيم المختلفة الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المختلفة المتناهية المفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المتصورة في كل لفظ من تلك الالفاظ المخصوصة فلا حظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها الملحوظة في تلك الملاحظة الاجمالية بمنزلة التفصيل في وضع كل لفظ منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الضابط محصورا في عشرة ومعاني خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ والمعاني في حال الوضع على نحو الاجمال الا انه بمنزلة التفصيل كما مر الاشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا يسترسل فيه فان اريد بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا جعلها من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد بكون الوضع المفاهيم المختلفة ملحوظة في الوضع النوعي المتعلق بها بلحاظ واحد فهو مما لا ريب فيه وان تخلل ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعين بسببه الفاظ متعددة لمعان كلية مختلفة فشبيه ان يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبارين المذكورين وقد ظهر مما ذكرناه انه لو قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا ودون خصوصيات الفاظ المنذر جمة تحت ما قام به مبدئه كان الوضع عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون الموضوع له ايضا ذلك المفهوم مطلقا كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران ان قلنا بكون الموضوع خصوص حيثيات المفهوم المذكور لخصوص حيثيات المفهوم الاخر المعروض لها من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر خلافه وعليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الالفاظ المندرجة في ذلك العنوان عاما كما ظهر مما ذكرناه ثالثها ان يتصور معنى عاما ويضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له هناك جزئيا حقيقيا او اضافيا وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالاول غير متجه كيف ولا يجري ذلك في كثير مما تعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انه مع ذلك قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينتين بمتعلقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظ على وفي لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على في المثالين المذكورين قد جعل مرآتا للملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة الى السطح والبلد وهو تابع في الكلية ان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكلي المشار اليها بعد ذكرها وما مثل من ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من تلك الحيثية فهو جزئي لتلك الملاحظة مدفوع بان تلك الحيثية انما تصح الاشارة اليه واما المشار فهو نفس الماهية من حيث هي لا من حيث انك لو قلت وضع لفظ الانسان لحيوان الناطق في ذلك معنى عام لم يرد بذلك الاشارة الى ذلك المفهوم من حيث هو لحكم عليه بالعموم لا الى خصوص ذلك المفهوم الخاص من حيث تقيده بالحضور في ذهنك او ذهن السامع وان كان ذلك الحضور مصححا للاشارة اليه كما هو الحال في المعهود وبيتهك على ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور واذ لا ينبغي التامل في كونه كليا مع انه اشارة على المذكور اقلا وهو عين ما اريد بذلك وان قلنا بوضعها لخصوص الاشارة الحسية بقيد الحضور في الحقيقة فتكون الاستعمالات المذكورة مجازية واما الضمائر فلا ينبغي التامل في انطلاقها على المفاهيم العامة فيها اذا كان مرجعها كلية غاية الامر ان يراد بها الطبيعة المرسلة بملاحظة تقدمها في الذكر وذلك لا يقتضي تصيرها جزئيا حقيقيا كما عرفت في كلا بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص جزئيات الحقيقية لكون التعيين فيها بالرجوع الى الجزئية ليس على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور وللقائم الوجهين امر ظاهر كما سترة فيه فان غاية ما اخذ فيها الخصوصيات هي التعينات الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعيين الحاصل بها كثيرا فيكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي اكرمك واعط من جاءك ونحو ذلك وما يوضح الحال فيها ملاحظة الموصولات الملحوظة في الحدود فانها لو بنيت لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك من الموصولات الا امرا كليا ومن الترتيب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكى التصريح به عن المصنف في رسالة الوضعية من كون الموضوع له في كل من الهيئات الثلثة جزئيا حقيقيا واجاب عما ذكر بعضهم من كون الثلثة في نفسها امرا كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيده تشخصا بان التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضم الكلي اليه بل من جهة الاشارة به الى الخارج المخصوص كما في قولك الذي كان لصديقك فان ذلك المفهوم كليا ايضا الا ان المقصود بالاضافة هو الاشارة الى غلام شخصي وغير ان ما ذكروه لو تم فانما يتم فيما فرضه من المثال ونظايره لا في سائر المواضع حيث ان الاشارة والبناء على اختصاص وضع الموصول بما ذكر وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز تجعله تعم قد اعتبرت خصوصيته في المفاهيم الموضوعة بازائها الالفاظ المذكورة بكون تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كلها الملحوظ حالة وضعها فان الحرف مثلا انما وضعت

لخصوص المفاهيم الواقعة مرآتا لملاحظة حال غيرها فتلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الصور لكن خصوصية وقوعها مرآتا لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآتا لملاحظة الغير فلفظة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء الواقع مرآتا لتعرف حال الغير وح فمفهوم الاستعلاء الواقع مرآتا لحال يتعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآتا لملاحظة حال الكون في السطح في قولك كن على السطح جزئيا حقيقيا من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس معنى الحرف المأخوذ مرآتا لحال الغير وان كانت في نفسها كلية الا ان كونها مرآتا لخصوص كل من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآتا لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات ومنها الاضمار الا ترى ان الموصول انما وضع ليتوسل به الى وصف معين بصلته وتعينه بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات المتعين بالصلة وان نفس المفهوم المتعين بها كليا ايضا وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك جزئيات حقيقية وانما يكون الاعتبار المأخوذ في كل منها جزئيا حقيقيا المطلقة حسبما بيناه فان عني القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام لكن لا يساعد العبارة وان اراد بكون نفس الذات وضعت بازائه جزئيا حقيقيا فضاده ظاهر مما قررناه هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فذهب اليه جماعة من محققي المتأخرين وقالوا بوضع المبهمات الثلثة والحروف باجمعها والاضمار الناقصة وكذا الاضمار التامة بالقياس الى معانيها النسبية والضابط فيها كل لفظ مستعمل في امر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على اطلاقه فان الملحوظ عند هم حين وضع تلك الالفاظ هو ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك الاستعمالات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات وقد جعل ذلك الامر العام مرآتا لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزى الى اكثر المتأخرين بل الظاهر اتفاقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا والمحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع له في جميع ذلك عاما فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره الفناري لكنه ذكر ان المعارف ما عدا العلم انما وضعت ليستعمل في معينين ظاهر كلامهم ان الواضع اشترط في وضعها المفهوم الكلي ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان جماعة توهموا وضعها لمفهوم كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها الدال من استعمالها في افرادها المعينة دونه والظاهر ان هذا الاعتبار انما وقع في كلام جماعة من المتأخرين تقضيا من المنافاة بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات والا فالقدماء لم ينبهوا على ذلك فيما اشرنا اليه من كلامهم حجة القول الاول وجوه احدها انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية يصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع لصحة الاستعمال فانه اقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لاندراج الاستعمال تحت الحقيقة فعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في المفهوم المعرف المذكور والتالي باطل على سبيل الاطلاق واستعمالا ما في مفهوم المتكلم على الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا يقصد بتلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الالفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف وأورد عليه بقلب الدليل بانها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة للاستعمال كما ان وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان يكون المصحح للاستعمال في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به بناء على الاول ايضا والجواب عن ظاهر بعد ملاحظة ما سنقرره اتضح من بيان الحال في المجاز فان مجرد وجود نوعي العلاقة المعروفة غير كاف عند نا في صحة المجاز وانما المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال فيها مستهجنا عرفا فاضل هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستهجان في العرف بخلاف الحال في الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع والفرق بين الصورتين واضح أما على ما لخصنا كلام القوم في الاكتفاء في صحة المجاز بوجود نوعي العلاقة المنقولة فبان وجود احد من تلك العلايق من المقتضيات لصحة الاستعمال وقد يجامع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله فالترخص العام الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول احد من تلك العلاقات لا يقتضي جواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام وقد عرفت الحاصل ان الترخص المذكور كسائر القواعد المقررة انما يؤخذ بها في الجزئيات مع عدم ظهور خلافها في خصوص وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في الجملة ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرة مع تحقق الوضع له وأورد عليها بانا قد نرى المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في الزمن والافعال المنسلخة من الزمان والجواب عنه ظاهر اما عن لفظ الزمن بعد تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره بانه لا مانع بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي فلا يبطل به المقام وعن الافعال المنسلخة عن الزمان ان سلم الوضع للزمان فنقلها عن ذلك بحسب العرف فالمانع من استعمالها في الزمان انما طرأ بها في العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة وضع اللغة والتزامه مثله في مقام غير متجرد لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض ظاهرا فالتزام النقل في المقام من غير باعث عليه فاسد بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الالفاظ عرفا هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقتضي في المقام تحقق الوضع العام مع كون الموضوع له هو خصوص خصوص من الجزئيات وجوه ذلك في الاوضاع العرفية كاف في ثبوت المرام فتأمل وقد يمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني الكلية الملحوظة

في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في حال وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شيء من تلك الجزئيات
ملحوظا في وضع اللفظ له وبيان ذلك انا قد اشرنا الى ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واضحة مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ فانما يراد من
اللفظ احضارها ببال السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون اوائل مطالب لا تتم الا من الالفاظ هو حين ايجادها في الخارج فلما كانت الالفاظ
بازائها انما يتحقق في الخارج بارادتها من اللفظ سواء كانت معتبرة كجزئية كما في الاشتاف او افرادية كما في اسماء الاشارة فانما وضعت للاشارة اليه من حيث
تعلق الاشارة به لا المفهوم المشار اليه من حيث هو ليحصل باحضار ذلك المفهوم عند اداء اللفظ بل بالمتعلق به فعل الاشارة وارادتها فيحصل معنى الاشارة
في الخارج باستعمال اللفظ هذا في معناه مجازا فاستعمال لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه من حيث
تعلق به ذلك بل انما يحصل باحضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع لا غير فتظهر لفظة هذا في ذلك لفظ اشارة اذا اريد بها انشاء
الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من حيث الحرفي وبهذا تنزل هذا منزلة اشر في الاستعمالات فيجري عليه بعض احكامه كما ذكر اليه في محله فح نقول ان
ارادة المعنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظ هذا من نظائرها غير ممكن الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان تعلق الاشارة الا
بمتعلق مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة وجزئي حقيقي من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكليات في ٢٣ الا
ضمن الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في معان خاصة واشارة مخصوصة وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة عن نفس اللفظ بل هي كما ذكرنا لما
هو المراد منها لوضوح عدم حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة وعدم تعلقها الا بمتعلق مخصوص وبذلك يظهر الوجه في
بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة والمشار اليه فان الماخوذ فيها مفهوم الاشارة وهو معنى تام اسمي نحلافها وضع له هذا الاستعمالة على نفس الاشارة
التي هي معنى ناقص حرفي قد جعل المتكلم مرآتا لملاحظة الذات التي اشر اليها وهو مفتقر الى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعاني الحرفية اذا تقرر
ذلك ظهر اندفاع ما ذكرنا في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم العام لزم جواز استعمال هذا في مطلق المشار اليه المفرد المذكر كما
ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار اليه على الوجه الماخوذة في معنى هذا الا
في ضمن خصوص الافراد وهذا هو السر في عدم اطلاقه الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله في الامر العام على اطلاقه وعمومه فلا دلالة له
في ذلك على صحة الخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما زعموه بل لا بعد اصلا في القول للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا يفهم من لفظ هذا في العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب المواضع فلا
يكون اطلاقها على الجزئيات بارادة الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فلو وضع له لفظة هذا
هو المشار اليه المفرد المذكر من حيث تعلق الاشارة به وجعل الاشارة مرآتا لملاحظته وهو مفهوم كلي قابل الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن
الفرد ضرورة كون الاشارة النوعية من جزئيات مطلق الاشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعين المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة
لخصوصها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصية الاشارة انما يعتبر في مستعملات تلك الاسماء من الجهة المذكورة
لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري نظير ما ذكرنا في جميع ما جعلوه من هذا القبيل اما الضمائر فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب
او الغائب المذكور وما يحكمه لا بان يكون تلك المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظة انا مثلا هو المفهوم
من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم بل باخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها منه في وضع اللفظ للذات التي تجري
عليها تلك المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فقولك الذات ان بملاحظة الجهات المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فلا يراد بكون انا موضوعا لانه
انه موضوع لذات جعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ وكذا الحال في لفظة انت وهو غيرها فلا وضع له لفظ انا هو من صدر منه الكلام
ولفظة انت من الفي اليه الكلام ولفظة هو سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول تلك الصلات امرا ملاحظة تلك الذات وتلك المعاني انكانت موكلا
في نفسها صالحة على ما بيناه الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق الا في ضمن جزئي من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المتعين بصلة لا يتم
مفهوم المتعين الا مفهوم الشيء ليكون مفهوم هو المفهوم المركب من المفهوم المبهم بل المراد به الشيء المتحقق بتعينه بصلة وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله بدون
ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعين المذكور وبتمام
حصولها ذلك المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر افتقارا ذاتيا بحيث ان التقييد بها ماخوذ في وضع تلك
الالفاظ وان كان التقيد خارجا فلا يتعقل ارادة ذلك المفهوم بدون وجود الصلة ولاجل ذلك لحقها البناء ولا يمكن استعمال تلك
الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور ذلك المعنى ووضع اللفظ بازائه من دون ضم صلة خاصة او خصوصية الصلة
على جهة الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي جريا كما اشرنا اليه فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال الذي في
مطلق الشيء المتعين بصلته مبني على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي في جميع استعماله هو نفس الشيء وانما الاختلاف
في الخصوصيات الماخوذة معه فالقول بكون الوضع في الموصولات عاما والموضوع له خاصا كما ترى ولو مع الغض عما ذكرنا فلا تغفل واما الحروف
فلانها موضوعة للمعاني الرابطة المنفوضة بمتعلقاتها الملحوظة مرآتا لحال غيرها جسما نقل في محله وذلك المعنى الرابط وان اخذ في الوضع على وجه كلي
الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم ما جعل مرآتا لها
هو المعنى الرابط به فالخصوص في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال وضع له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في وضعها له لا المتعلق الموضع

لتلك الخصوصيات فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادته لا لارادة تعلق الوضع به كما زعموا فكون
المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقترنة بشرط شيء لا بناء في وضعها للطبيعة لا بشرط اذا كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية
واستعمالها في تلك المفاهيم على جهة استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا فيها فوضعك لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك
الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم الموضوع له لجواز استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال بالنسبة الى معانيها النسبية فانها في
الحقيقة معان حرفية لا يمكن خصوصها الا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرنا في الحروف فتدبر انت خبير بعد التامل فيما قررناه لتعرف ضعف
ما ذكر في هذه الحجج وسائر حججهم الا بنية كما تشير اليه انت الله وقد اظهرنا بيانه ومن ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند
ببيان القول المذكور ومزاق الموضوع له عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في المعنى وقال في حاشيته له ده هناك ان لفظ انا
مثلا موضوع على هذا الوجه لامر كلي هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في وضعها الا تستعمل الا في جزئياته ثم حكم بركاكة القول
القول المذكور واستصوب قول الاخر ذلبس في كلامهم الذاهبين الى القول المذكور اشاره الى ذلك عداشد ود من المتاخرين بركاكة القول
كالنفتازاني في مظاهر كلامه كما اشرنا اليه وكانه الجاه اليه ما يترائى من توقف تصحيح الكلام القائل به على ذلك نظرا لما ذكرناه في هذه الحجة
وغيرها كما يظهر من التفتازاني في التزامه به وقد عرفت ما قررناه في بيان القول المذكور انه لا حاجة الى اعتبار المذكور اصلا وكذا
التزام التجوز في استعمالها المتداولة كما ادعاه جماعة من الاجلة ثم الاريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن والركاكة وفي اعتبار
الشرط المذكور في وضع تلك الالفاظ من التسامحة ما لا يخفى بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات بخصوصها
لا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعينة في الحقيقة بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه
اصح الوجوه الى القول الاخر مع لزوم ان يقال ان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت بازائها
فتجعل ثمرة الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الكليات على الوجه الاخير نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي
فيه عما اعتبره الواضع امكن ان يوجه به القول المذكور الا ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان فيه تفكيكا بين الوضع
ولازمه كما ادعي في الاحتجاج المذكور عدم جواز استعمالها في الكليات على الوجه الاخير نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي
نظرا الى عدم استعمالها في المعنى الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه اذ لا
داعي اليه بحمل الاستعمال المعروف على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المتداولة للمعنى لم يستعمل فيه اصلا فكيف من المقرر كون الاصل
في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين الخروج مضافا الى انه لو كان المحال فيها على ما ذكرنا احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقيقة لها الى
التمثيل بالامثلة النادرة كلفظ الرجم في الافعال المستلزمة عن الزنا مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة هو
المتعين في المقام ففي العدول عن ذكرها الى التمثيل بتلك الامثلة الخفية دلالة ظاهرة على الفساد القول المذكور والجواب عنه ظاهر
مما بيناه ولا داعي الى الالتزام المجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من قبيل اطلاق الكلي على الفرد
ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يؤخذ في المفهوم المراد من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام اذ
ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقد عرفت ان اطلاقها على خصوص الافراد
من الملوازم الظاهرة لاستعمالها في معناه الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات
مرادة من اللفظ منضمة الى معناه الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادته تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما
عزاه المحقق الشيرواني ره الى القائلين بعموم الموضوع له بتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالها انما الشايعة مبني على توهم لزوم ذلك
للقول المذكور على بعضهم عليه وقد عرفت انه توهم فاسد لا وجه لالتزامهم به فكيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها المراد
لعراتها بينا عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ولا لتمسكهم لها بتلك الامثلة النادرة جدا فكر ففي ذلك لدلالة ظاهرة على كون الاستعمال في
الشايعة واضحة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقة من كل من تلك الامور الخاصة
فالتها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة دون المفاهيم الكلية وهو على كونها موضوعة لتلك وضعا
وذكر من المعاني المطلقة نظرا الى قيام امارة الحقيقة بالنسبة الى الاولى امارة المجاز الى الثانية والجواب عنه ظاهر مما مر لمنع استناد
التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عند تلك الدلالة على ارادة تلك الجزئيات بمجرد
الدلالة عليها من غير توقف على امور اخر عنها لا يبقى ظهور في استناد التبادر المدعى الى نفس اللفظ لتهضد ليلا على الوضع وما ذكرنا
من عدم تبادر المعاني المطلقة وابعها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني مفهومة منها اولا عند الاطلاق
وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد تمام القرينة لصارفة من ارادتها كما هو الشان في المجاز ليس كذلك قطعا اذ المفهوم من لفظ هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حضور لمفهوم المشار اليه اصلا وجوابه معلوم بعد القول
بعدم التجوز في شيء من تلك الاستعمالات وان ارادة تلك الخصوصيات عنها يمكنه الانفكاك عن ارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها
على وجود القرينة فهي انما تكون مفهومة بارادة الموضوع ودعوى عدم حصول الواسطة في فهم الخصوصية من اللفظ بالبرة

ممنوعة بل انما هو من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم الملازمة هناك واضحة جدا بحيث اذا نظر فيهما من اللفظ
ابتداء وليس نظر عند النقل وما ذكر من عدم حضور مفهوم المشار اليه بالبال ان اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ
المشار اليه ثم ولا قائل بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شيء مشير اليه وجعلت الاشارة مرآة للملاحظة فهو بين الفساد كيف المفهوم
من لفظ هذا في العرف الا ذلك خاصها انه لو كان كما ذكره لزم اتحاد معاني الحروف والاسماء لكون كل منها والى وعلى موضوعا على هذا النقد
لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء
والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف معاني الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية
ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجري ذلك في الاضافة ايضا بالنسبة
الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون المعاني اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب عنه ان الفرق بين المعاني
الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في الحروف حتى تميز المعاني الحرفية من المعاني الاسمية على القول بوضع الحروف
لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف وقد من البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو
مفهومها الكلي فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وان افتقر معرفة خصوصيته الى ملاحظة متعلقه فان ذلك
لا يخرجه من الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه
والملحوظ في المعاني الحرفية كونه آلة ومرآتا لملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا لذاته بل الملحوظ بالذات
هناك هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها
لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعاني الحرفية في الذهن مقوم لغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج مقوم لوجود معروضاتها
بخلاف المعاني الاسمية فانها امور متحصلة في الاذهان بانفسها وان كان نفس المفهوم من المفاهيم امرا واحدا فكما يمكن اعتبار جزئيات
الابتداء مثلا مرآتا لملاحظة الغير فيوقع بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآتا لحال الغير ويوقع بوضع من بازائه فيكون المفهوم
الابتداء ملحوظا بذاته من المعاني الاسمية وملحوظا باعتبار كونه آلة ومرآتا لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا في الصورتين
والحاصل انه لا اختلاف بين لفظ الاسمي والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى باحد الاعتبارين تاما اسميا وبالاعتبار
الآخر ناقصا حرفيا ويتفرع على ذلك ما مر من ارادة نفس المفهوم عند اطلاقه الاسماء من غير ضم الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن ارادته من اللفظ
الا بضم الى الغير ضرورة كونه غير مستقل بالمفهومية في تلك الملاحظة ولا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بينا وذلك لا يقتضي وضعها لكل من
تلك الخصوصيات فان قلت ان الابتداء الماخوذ مرآتا لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل
ان يؤخذ مطلق الابتداء مرآتا لحال الغير حتى يكون مفاد لفظة من هو الابتداء على الاطلاق قلت توقف تحقق الحيثية الماخوذة في الوضع على تحقق
المفهوم المذكور ضمن جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات ماخوذة في الوضع
اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المذكورة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا
في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآتا لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصية المضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو
القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآتا لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا في ضمن الجزئيات من
غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقصد من كون مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون
ذلك المفهوم بملاحظة حال اطلاقه كما هو الحال في حال تصورها موضوعا له لذلك للقطع بل المقصد كون ذلك المفهوم لا بخصوصياته موضوعا له
لذلك وان اعتبر هناك حيثية في الوضع لا يمكن تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم
الابتداء من حيث كونه مرآتا لملاحظة الغير وتلك الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا
له للفظة من تلك الملاحظة ضرورة انه ليس في تلك الملاحظة مرآتا لحال الغير وانما هي احضار لحالها الاخرى وهي حال وقوعها مرآتا لحال الغير
وعنوان ملاحظتها كذلك كيف والمعنى الحرفي غير مستقل في الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى
الحرفي من حيث انه معنى حرفي بل ذلك المفهوم من حيث انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه فهو في تلك الملاحظة نظير ملاحظة
المعدوم المطلق في الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا في الحكم على المعنى الحرفي بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني التنبيهية
الملحوظة في وضع الافعال اذ هي ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من
الالفاظ التي وقع النزاع فيها معان حقيقية ومعان مجازية ويجوز جعلها على معانيها الحقيقية مع الدوران بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو
لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل الا ان يرجع
ارادة المعاني الحقيقية على غيرها الوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال وجوابه ظاهر مما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته ويحتج القول بوضعها
للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب فمن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك و
تلك المفاهيم امور كلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار معاني الحرف في المشترك والمنقول والمرتجل في الحقيقة والمجاز ولو كان الوضع في تلك

الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات فيكون قسما خامسا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم وتأنيثها وهو اضعفها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها ضرورة توقف الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان واجيب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معنى تلك الالفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه وعن الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه من الاقسام والمتاخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا الحال في التقسيم على ما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسئلة في مقام اخر وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني قلت ولست بعد التامل في جميع ما ذكرناه نعرف تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هناك يعين احدى الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الذي قررنا ما لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الاوضاع بل وكانه الاوفق عند التامل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجات المتاخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتامل فيما فصلناه فانك لو اردت احكام حول ما قررناه فاوجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله

السادسة ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصد من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع اخر ويدفعه ان مجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجمل الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فيكون موضوعا لافادته وهو امر وراء ما يعطيه اوضاع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار ايضا فانه اذا اريد بها افادة المدح او بيان الحزن والحسرة والتذلل والتخشع او الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار مستعدية اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وغير ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار اذ هو مدلول لتلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا يفي المفردات بالدلالة على ارادتها بعد قيام القرينة على ملاحظتها فليس المفردات مجازا قطعا وكذا المركب بان لم يكن مجردة تلك العبارة كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصرف اطلاق الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع الخلو عن القرائن الدالة على خلافه وكذا انتفاء ارادة سائر المقاصد الحاضرة القرائن المفهمة لارادتها لا يفيد كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله او حمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة التامة وبعد ضم احدهما الى الاخر يحصل ذلك فلو جرد الكلام ح عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة الى وضع اخر متعلق بالهيئات التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد بمتمم الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصد اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصد بيان ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا ريب انه في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه من معاني المفردات بحسب اوضاعها حتى يمكن التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك او مملوكك مثلا لازم ارادته من المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك فظهر مما ذكرنا ان الجمل المذكورة مندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولو لا وضعها للاخبار والمامر ذلك فان قلت ان المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا الخارج بارادة ذلك عن مقتضى وضعه قلت ان الاسناد الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتملة على الفعل 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 فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بذلك المعتبرة في النحو فالظاهر انها الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب الرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما يستفاد من الاعاريب الواردة عليها وربما يضم الى ذلك ملاحظة التقديم والتاخير ونحوهما الملحوظة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع المذكورة مما لا ينفي التفسير ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد بغير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات بكون المجاز فرع الوضع وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقايق غير مقصود بالذات في فن

البيان وذلك ايضا نفي في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافات بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وبين وضع المفردات والقول بثبوت
الحقايق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيه الا الى اعتبار وضع زايد على اوضاع المفردات
وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما قضت به اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عندهم عند ضم بعضها الى بعض
كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غير ما بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة المركبة كان مجازا مركبا وحينئذ فلا
يبعد ان يقال بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوعة لها ابتداء اذ المقصود منها حينئذ احضار معناها
التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة فدعوى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية
وان التجوز انما هو في المركبة كما في شرح التخليص ليست على ما ينبغي الا ان ينبغي على كون المناط في استعمال اللفظ في المعنى كونه مرادا من اللفظ ابتدا
وان ما يدل الانتقال اليه منه الى غيره وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك
المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كان ذلك مقصودا منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فيكون مستعملة
في الموضوع له مندرجة في الحقيقة فالتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي المحصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع
فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير مقصود في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور حسبما مر وح فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة
وان لم نقل بثبوت وضع خاص بالنسبة اليه فحيث لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى التركيبي المركب من غير ملاحظة الخصوص كل من
مدالیل المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة الى المجموع دون كل واحد
منها ليكون المجاز في المفرد وفيه انه ليس المقصود بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك
الالفاظ فعدم قصد خصوص معنى مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذا كان
المقصد من الجميع غير الموضوع له لظهور صدق كون المقصد من كل منها غير ما وضع له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب لا يستلزم
المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص كما هو الشان في سايز المجازات المفردة
فاذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجوه التي يمكن الاستناد اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة من الاجلة و
الوجه في ضعفها وظهر لك القول بنفي الوضع في المركبات وربما يتبع بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التركيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة
الاسمية على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث وفيه تامل ثم على القول بثبوت الوضع في المركبات فهي اندراجها في حد الحقيقة.
اشكال والقول بشمول اللفظ لها كما ادعي غير متجه الا ان يقال بكون الهيئة مرادا لوضع الالفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فتعلق هناك
وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى نعم على ما قرناه في المجاز المركب يندرج ذلك في حد المجاز وكانه لوحظ في اخذهم اللفظ في حد
والكل في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في نحو حد الحقيقة والظاهر جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة
بالخصوصية المعتورة على الكلمات اذ ليس هناك استعمال للفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى انه لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية
توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع ولم ينقل النقلة او بملاحظة العلايم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني المجازية فذهب
جماعة الى اعتبار نقل الاحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية والمحكي عن الاكثر الاكتفاء
فيه بنقل نوع العلاقة المصحح للاستعمال فلا يصح الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل الاحاد عن
بعض المناخرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوها وما عدا ذلك من سايز الاسما
والافعال فاكتفى باعتبار نقل الاحاد في الاول دون الاخير والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل احاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلاقة
في صحة التجوز وغاية ما يلزم به في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية
حسبما مر الاشارة اليه وح فنقول ان من البين ان الترخيص هناك لم يرد بطريق النقل المتصل ولا المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع
فيه الى استقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع
النوعية اذ لا يوجد ذلك عليها والمحصل من التتبع في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الان في استعمال
الالفاظ في المعاني المجازية والمتبادر من مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يسوغ معها استعمال
اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة شيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة عن العرب ولا
شيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة نظهر ان المدار في ترخيص الوضع هو ذلك من غير اعتبار شيء من الوجهين
المذكورين كيف تلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم تامل احد من اهل العرف لصحة التجوز واستعمال
الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا يخطر ببال المتفقهين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وساير اقسام المجاز
وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن منها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي
بحيث يكون استعماله فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى اندراجه في اي نوع من

الحقيقة فلا يلزم من ذلك ان يكون المجاز مركبا فتدبر منه ما يكون من الالفاظ المفرد

نوع من انواع العلايق المقررة وهو ظاهر لمن تامل في الاستعمالات الجارية بحيث لا يعتريه شبهة وما قصدوا له من انواع حصر العلايق في الوجوه
المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبع في اصناف المجاز وقلته مع عنهم
بيانهم على وقوع الخلاف في ذلك فلا حظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا فهو المناط
في الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع
بعضها الى البعض واقتصر بعضهم جماعة على عدة من العلايق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد وهو ما قررناه
كيف ولو كان المعتبر للاستعمال هو خصوص العلايق المقررة كما هو ظنية ما ذكروه لكان الملحوظ حين الاستعمال ادراج العلاقة
الحاصلة في خصوص المقام في واحد منها ليصح الاقدام على استعماله نظرا الى اناطة الترخيص بها ومن المعلوم خلافه ولصح استعمال المجاز
كلما مع حصول واحد منها مع انه بين فساده اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط
الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكل ولذا قالوا قد يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما
في الحديث المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا تبقى مع الكل بانتفائها ويصح استعمال مجاز بعينه في مقام دون آخر كما في
المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما علق به الرق والعتق ونحوهما لا في ما سوى ذلك كان يقول رأيت
رقبته اوزرت رقبة ونحوهما فظهر انها يدور الامر في كل من العلايق مدار ما قلناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجاز ان اقتضى
لصحة الاستعمال وليس علة تامة في ذلك كما في اوضاع الحقايق وحصول المقتضي اذا قارن وجود المانع اعني تفهم من الاستعمال
في خصوص بعض المعاني لم يعمل عمله فلا مانع من عدم اطراد العلايق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة
الى التكلف المذكور مع ان الظاهر من ملاحظة موارده عدم حصول المقتضي لصحة الاستعمال هناك حيث انه لا فارق بينها و
بين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقة مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف لان المقتضي لصحة الاستعمال
موجود هناك وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج للقول باعتبار نقل الاحاد تارة بانه مما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن
اهل اللغة لانحصارها في الحقيقة والمجاز عند القول بان الاول قطعا والامر الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان المتجوز فيه هو
صاحب اللغة فيخرج حينئذ عن العربية فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغة ويقتضي وجوده في القرآن بعدم كونه جميعه عربيا وقد
وصفه الله بكونه عربيا الظاهر في كونه كله عربيا واخرى بانه لو لم يحتج الى نقل الاحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا على
بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا زالوا يذكرون المجازات جنبا يذكرون الحقايق وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبان استعمال
المجاز لما كان عن ترخيص الواضع صح اندراجه في العربي لما عرفت من كون ذلك نحوا من الواضع وايضا يكفي في اندراجه في العربية وقوعه
من اتباع اهل اللسان الاترى ان الحقايق العرفية الخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع
الخاص للمعاني لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغوية ليحصل لها بذلك نوع بتعينة لوضع
اللغة واما الثاني فبان ذكر المعاني المجازية ليس لاستيفاء المجازات حتى لا يصح استعمال مجاز غيرها كما شاهدتهم في بيان معاني الحقيقة
بل انما يذكرون المعاني للعبرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة ويشيرون الى المجازات المتداولة عند اهل اللغة او المجازات
الخفية مما يكون العلايق فيها غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطى في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواضحة للاياب
القرآنية المأثورة من الاشعار والخطب والرسايل ونحوها فان في ذكرها توضيحا لتفسيرها كما لا يخفى في جمع الفضايل باعتبار النقل في
انواع العلايق ووقوع الترخيص بالنسبة الى كل نوع منها من غير حاجة الى نقل احاد المجاز اما على عدم التوقف الى نقل الاحاد فيما
يقرب مما ذكرناه في حجة الخبر واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال
على ما احسب من الواضع انما يجوز التعدي عنه بعد ترخيصه واجازته لكونه ايضا نحوا من الوضع فلا بد ايضا من الاقتصار في الاستعمال
فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من الشواهد النقل وقد ثبت الترخيص فيه لانتهاء الامر في باب الالفاظ الى التوقيف والقدر
الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا اليه على انه قد يقال ان ذلك يتم اذا كان
التصرف في المجاز باطلاق اللفظ من اول الامر على الموضع بازائه فان ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقف على ترخيص الواضع جنبا ذكرنا
اما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما مر القول فيه فلا حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس
ذلك تصرفا في اللفظ وتشكل بان ذلك ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان جعل ارادة معناه
الحقيقي واسطة في الاشغال اليه وقد سبق في ما نقلنا عنه بانا انما يتم اذا قلنا بكون الدلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصد بالافادة من جهة الوضع
وهو غير ظاهر واما ان قلنا بكون الدلالة ظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وفيه ان المعاني الالفاظ وكيفية
استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من الجري فيه على النحو المألوف والطريقة المسلوكة عن اهل اللغة والا لكان غلطا بحسب تلك
اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من اللفظ انما يكون باستعمالها فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف
جواز استعمالها كذلك على التوقيف بجهة المفصل اما على عدم الانتقال الى نقل الاحاد فيما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في

في شايع الاستعمالات على وجود الخصوصيات من اهل اللسان وبثوت الترخيص في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حيما اشرنا اليه واما على الاقتصار الى نقل الاحاد في الحروف والظروف ونحوها من الافعال والاسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي امراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على تحو المعاني الحقيقية واستنادكل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل توقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما يبنوه بل لم يخصوا معانيها المجازية بما شرحوه لاشاعة الدابر فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على تعلمهم لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم ببيانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات وقد كان معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم واقعا في طلاقاتهم فاراد وابيان معانيها المجازية لتسهل تفسير استعمالاته الواردة في كلامهم وحصرهم المعاني في ما ذكروه ولو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من التباطؤ في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لتوقف الامر فيها على النقل وقد يورد على ذلك بان اسنادهم فيما ذكروه من المعاني الى الشواهد التفاتية نظرا الى الحقيقة ومنافاتهم فيما استندوا فيه الى ثبوت السيرة على الاطلاق الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل فلا يدعى كونه من المعاني الحقيقية اذ لا يجدي المناقشة في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز فلا يبعد ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انه لما كانت العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم وربما يقال بان التجوز في الحروف وما ضاهاها هو اللبس على حد عبرها من سائر الاسماء والافعال بل يصح الخروج عن مقتضى اوضاعها باستعمالها في غيرها وضع له مما اجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظة القرائن وان لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال الى بمعنى مع والباء بمعنى من وفي وعن وعلى ونحوها بل لكثير من المعاني المذكورة لها من هذا القبيل فاذا التزم بمجازيتها لا يجدي البناء على ما ذكرناه وهو وان كان خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد اذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة والمناسبة حاصلة في القسم التابع من المجاز ويكون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولة على ذلك ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعا كليا بخلاف التجوز على الوجه المذكور لعدم اناطة الترخيص فيه بالعلاقة فيكون الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو الاوضاع الحقيقية الشخصية فلا بد من ثبوت التوقيف فيه كذلك فان الحاجة الى النقل الاحاد والنوع يتبع الوضع الحاصل من اهل اللغة فان كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبة الى النوع من غير حاجة الى نقل الاحاد كما في الوجه الاول وان كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز ومن ذلك يظهر وجه اخر في عدم توقف صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص احاد المجاز ولا انواع العلاقة اذ الظاهر كون الوضع الترخيصي الحاصل هناك امرا واحدا كليا الا ان هناك اوضاعا ترخيصية شخصية متعلقة باحاد المجازات او نوعية متعلقة بانواع العلاقة متعددة على حسبها بل يقتصر صحة التجوز بالنسبة الى كل منها على نقله وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام دوران الامر هناك بين احد الوجهين المذكورين من التزام كون المعاني الحقيقية والتزام صحة التجوز مع الخلو عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق بنظر الخلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المسوغة وتعسف بعض المتعسفات التركيبة في ابداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو كن فيما لا داعي اليه وتوقف ثبوتها اذن على التوقيف ونقل الاحاد على كل من الوجهين المذكورين واضح واما عبرها من المناسبة لمعانيها الحقيقي فقد يكون غرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بنائهم على استيفاء معانيها المستعملة او لتوضيح المراد منها في الاستعمالات الواردة جميعا اشرنا اليه فتامل. الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فاذا دار الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالافادة للمطلوب فهامه من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة صارفة عن ذلك فاضطر الحمل اللفظ على غيره اما باستعمال اللفظ فيه ابتداء وبا ستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها حسبما يدل عليه بعد تمام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة الى الان عليه النظر الى الغاية الباعثة على التصدي للوضع اذ الغرض من الاوضاع تسهيل الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني بالطبع يحتاج في امر معاشه ومعاده الى ابناء نوعه ولا يتم حوائجه من دون الاستعانة بغيره ولا يحصل ذلك الا بابداء ما في ضميره وافهامه ما في ضمير غيره مما يحتاج اليه ولا يتسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث ان سائر الطرق من الاشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن افهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المطلوب المقصود بها في الغالب مضافا الى ما فيها من الخطاء والالتباس فلذا اقتضت الحكمة بتقرير اللغات وبناء الامر في التفهم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما يترتب على ذلك بجعل الالفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شئ من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور المذكور مضافا الى كونه تطويلا بلا طائل لامكان حصول المقصود من دونه نعم قد يطلب الاجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الالفاظ الا انه ليس

هناك خفية اراد وا بالرجوع الى الشواهد معرفة كون ذلك من العلاقة

في الشرائع قصور في الدلالة على المعنى وانما طرء قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الأوضاع ولذا جعلوه مخالفا للاصل نظرا الى
مناقاة المحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مرادا للمتكلم عند الدوران بينه وبين
المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو الدائر في فهم الكلام من لدن زمان ادم الى الان في كافة اللغات وجميع
الأصطلاحات ثم قد يتامل في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع بتعيينه ووضعه سوى وضعه
للمعاني بالالفاظ فيكون مستفادا من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع العامة من القواعد الكلية المتلقاة
منه اولعله لا حاجة فيها الى وضع سوى وضع الالفاظ للمعاني اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام البيان
مع شعور المتكلف وعدم شعور غفلته وذهوله شاهدا على ارادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون
الاصل المذكور مستفرها على الوضع من غير ان يكون متعلقا لوضع الواضع وان كان الغاية الملحوظة في الالفاظ هو فهم المراد اذ لا يلزم
من ذلك ان يكون سريانها عليه بلا واسطة وقد يتكلم ان يكون الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة
فالوضع هو تعيين اللفظ او تعيينه ليدل على كون المعنى مراد المتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضاره بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك
مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة لا شقال الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة القاطعة لا ما بترا ى من ظاهره لوضوح فساده
على هذا الوجه ايضا لكون دلالة الالفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستندا الى الوضع ايضا كما
انه الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فان الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الاحضار ودلالة اللفظ على كون ذلك مرادا
للمتكلم حاصلة بعد ذلك بامر اخر فتعين احد الوجهين الاخيرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب
او غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا يقطع العلم بالخلو عن القرينة المانعة لا تامل في اجراء الاصل
من المخاطب وكذا من غيره واما مع انتفاء العلم بها وعدم الاطلاع على وجودها فهو ايضا حجة بالنسبة الى المخاطب بمجرد ان الطريقة عليه من غير
توقف على الاستفسار ولو مع امكانه حسبما بيناه ومر الكلام عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط والاخذ بالجزم ولعله
لعدم جواز الاخذ بالظاهر واما بالنسبة الى غير المخاطب بمجلس الخطاب فقد تامل في جريان الاصل المذكور حتى
مع طول المدة وتعارض الادلة وظهور القرائن المنفصلة البائنة على الخروج عن الظاهر بالنسبة الى الكثير من الخطابات الواردة او الاخذ
بالاصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدلائل المتقدم لعدم ابتناء المخاطبات العرفية على مثل ذلك ليمكن الاستناد فيه الى الوجه المذكور
نعم الدليل على الاخذ بالظنون المتعلقة بالاحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فينفرج ذلك على
الاصل المذكور ودون ما ذكر من ايام السيرة القاطعة والاجماع المعلوم على حجية الظواهر فان القدر الثابت من ذلك هو القسم الاول
خاصة كما يستفاد مما ذكره بعض افاضل العصر قلت من الواضح المبين ان علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البين فيما بينهم
وطرقهم والتفاوت الواضح في كيفية استنباطهم وسلايقهم اتفقوا على الرجوع الى الظواهر المأثورة والاستناد الى ما يستفاد منها و
الأخذ بما تدل عليها وان اختلفوا في تعيين الحجر منها بحسب الاسناد وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد ثم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض
متاخري الأخباريين في الظواهر القرآنية لامور واضح فسادها في محلها وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة الى الكتاب
نظرا الى ان الظاهر ان المقصود بالافهام من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل به وقال ان ذلك طريقة اهل العرف في تاليف الكتب
وارسال المكاتيب والرسايل الى البلاد النائية وهو من البين ان هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجيتها
ووجوب العمل بمضمونها اذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ وبالجملة ان جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه اجماع
الفرقة من قدمائها ومتاخريها ومجتهديها واخباريها بل الظاهر اجماع الامة عليها على مذاهبها المتشعبة وارائها المتفرقة
وقد حكي الاجماع عليه جماعة من الاجلة حتى انه قد صار عندهم من المشهورات المسلمة بحجة الظن في الموضوعات يعنون بها الموضوعات
اللفظية او سائر الموضوعات بعبر فيها القطع او الاخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة مما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق
بين الصورتين وفرض مورد الاجماع على الاول من الوجهين المذكورين بين الفساد ثم غاية الامر المناقشة في اجراء الوجه المتقدم
في الاخير اذ قد تامل في جريان طريقة اهل اللسان عليه اذ القدر الثابت عن طريقتهم جريان ذلك بالنسبة الى المخاطبين دون غيرهما
اذ المدار في التفهيم والتفهم على فهمهما واما ما ذكرناه من الاجماع وهو جار في المقام قطعا فليس حجية الظن المذكور محل كلام
اصلا بل هو من الظنون الخاصة التي دل على حجيتها الاجماع الامة على انه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العاداة على ذلك ايضا
كما يظهر من ملاحظة تعابيرهم للاشعار والعبارات المنقولة عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والقضايا المكتوبة في
الدفاتر ونحوها وان كان المخاطب بها خصوص بعض الاشخاص فانهم كانوا يفسرونها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية
ويحكمون بارادة ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقررة وبالجملة لا يخفى عليهم فرق بين المخاطبين وغيرهم في حمل العبارات على ظواهرها
واجراء احكامها عليها بل يجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وهذا شاهد غير واحد منهم اليه ونبه على جريان
الطريقة عليه بقي الكلام في ان اصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل على

على الخروج

على الخروج عنه او انما يفيد وجود مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير حجة شرعية صالحة للاعتماد كما
اذا عارض القياس او الاستحسان الطلاق الخبر الصحيح وقضى الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بارادة الظاهر من العبارة فحصل
الشك بعد تصادمها او غلب الظن الحاصل من الحجة الاخرى وكذا الحال ما لو دل خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق
الخبر وكذبه فان الشك في ذلك قادح بالشك في البناء على العام بل وكذا الوشك في ورود مخصص للعام ليصل الينا كما اذا كان
هناك من الشواهد ما يقتضي الشك المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه مع الجملة انه لا يمضي على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع الا مع
حصول الظن بارادة الموضوع له وانتفاء ما يقتضه بالشك في ارادته نظرا الى ان المجة في المقام هو الظن الحاصل من ذلك فاذا فرض انتفاء المظنة
لم يبق حجة فالامور المذكورة وان لم تكن حجة الا انها مانعة عن الاستناد الى الحجة مسقطة لها عن الحجية وقد نبه على ذلك بعض افاضل المتاخرين
حيث قال ان مسالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان المقدر الثابت هو حجة ما هو مظنون بالنسبة الى العالم لا مطلقا
واما ان يدعى منه فلم يثبت فظاهر كلام المانع من الحجة مع انتفاء المظنة والظاهر من جماعة من الاصحاب البناء على الاصل المذكور
مطلقا الى ان يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل وفي كلام بعض الافاضل ان تحقيق القول بلزوم العمل بظواهر
الالفاظ اذا حصل الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان يقوم دليل على لزوم
العمل بها من باب التعبد والمقدر الثابت هو ما اذا عارضه ما يوجب الشك او الظن بخلافها مما لم يقم عليه دليل من الشرع على حجيته
والحاصل انا لا نعلم المنع من العمل بها بدون الظن الا ان يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد على مورد الدليل قلت والذي
يقتضيه التحقيق في المقام ان يفرق بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ
اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة العبارة بملاحظة العرف وباعثا على عدم انصرافها للفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة
وان لم يكن ظاهرا في خلافه صارفا اليه عن ظاهره وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض افاضل المتاخرين من المنع عن الاصل المذكور الا
مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض اجراؤهم له في غير المحل المذكور
نحو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في سائر الموارد من تظاره وفي طي كلمات الاصحاب شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف
في المعنى وكيف كان فعلى الصورة الاولى يصح الاسناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه
ظو شك في وجود مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام وقد دل عليه عمل العلماء خلفا عن سلف
بالعمومات وسائر الظواهر على نحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص
واستصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل ولم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكموا الاجماع عليه من
الكل كما سيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله تعالى والحاصل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الاخذ بمقتضاها والوقوف
عليها حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها والظن ان ذلك طريق جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة
في العادات من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما
الثانية فلا يتجه منها الاستناد الى ظاهر الوضع اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة
فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان يرجحه على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل
التفاهم بحسب العرف لتعادل احتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما
حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس افهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة
العرفية على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص
الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احد المعنيين منهم المصرة في كلامه في الكتاب كما سيجيء الاشارة وقد خالف فيه جماعة
فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون تحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل والقول بكل من الاقوال المذكورة
بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعين الحمل على الحقيقة
والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا القرينة دالة عليه وان كانت ملاحظة
الاشتهار رجحت الحمل على المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما
ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في المقام مما تنظم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي للفهم من غير ان يبلغ
تلك الظهور الى درجة الحقيقة فتعين صرفها الحمل على الحقيقة ايضا وان ضعف فيها الظهور الحاصلة قبلها او تجعله مساويا لا ارادة الحقيقة
غالبا عليها فيتوقف فيه الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها وان صرفته عن الحمل عليها
وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فاراد الامرين او اراد تارة واراد تها ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على
الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفا
اذ لا يعتبر في القرينة القطع بالمراد فتظهر مما قررناه انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم

في الواقع ولا التزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود ودلالتها عليه دلالة ظنية لوجود ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن ايضا حسبما قدمناه حكايته عن الفاضل المذكور بل قد عرفت ان الاصل المذكور معمول عليه في الصورة الاولى فقط ولا معمول عليه في الثانية فقط من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة للعبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولو لم يحصل مظنة باحد الجانبين فهل يحكم باصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لابد من التوقف لعدم العلم او الظن بانتفاء المعنى المفروض من العبارة حين التادية وبدلالتها عليه بحسب العادة حتى يصح البناء عليه كما في المفروض المتقدم وجهان اوجههما الاول اخذا بظاهر اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه او الشك فيه والظاهر جريان الطريقة المتداولة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كالخطاب الواصل من المولى الى العبد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية في العمل بالروايات الواردة من غير ان يحتمل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظاهرها باعثا على التوقف عن العمل فصار المتحصل عن الاصل هو الاخذ بظاهر اللفظ الملحوظ مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الصارفة عن الظاهر فتبين ان المعرفة كل من الحقيقة والمجاز طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه وبقيده او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتظافر او الاحاد وحجية الاول ظاهرة الا انه قد يناقش في وجوده ويمنع بملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل اللغة والرجوع الى الكتب المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا ان الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او لعدم التحرز عن الكذب في بعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب اكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والدواعي على التحرز عن الكذب قائمة غالبا سيما في الكتب المتداولة لولا قيام الدواعي الالهية نعم لو فرض عدم افادة الظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا يعول عليه وربما يناقش في حجية الظن في المقام لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلة الحجر الواحد لمثله وضعفه ظاهر مما عرف مضافا الى ان حجية الاخبار الاحاد في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية الوضعية كاوضاع المشتقات وما قرره من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوهما فان تلك الاوضاع والقواعد انما تستنبط من تتبع الموارد والطريق الى معرفتها منحصر في ذلك والغالب عليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرره من قواعد العربية وما بينوه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك ايضا بملاحظة موارد الاطلاقات اللفظية واطلاقها على جزئيات ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتجوا به في اثبات الحقايق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام وان كان مفيدا للظن فكذلك ايضا لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ واطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما ينادي به ملاحظة كلماتهم رابعها التردد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالاوضاع يتعلمونها عن اربابها وهو ايضا قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن ادراج بعض صور الاستقراء وقد يجعل الاستناد في بعضها الى الوجدان الا ان الظاهر ان التردد بالقرائن زيادة دلالة على الوضع بالنظر الى ما سنذكره من الاصل فهو وجه آخر بعد ابراز الوجوه المذكورة خامسها اصالة الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه وتعدده والعلم بكونه مجازا في غيره بل الظاهر ظاهر الاصوليين الاطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد ان ره وغيرها من المتقدمين الى جريانه الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الامر بينهما بعد ورود الاستعمال في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية والمشهور تقديم المجاز عليه ولذا قالوا ان الاستعمال اعم من الحقيقة بعيون بر مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاة بينه وبين الاصل المذكور هناك مورد ان لاجراء اصل الحقيقة احدهما فيما اذا علم الموضوع له وشك في المعنى المراد وثانيهما اذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له ومع اتحاد المستعمل فيه مما يحتمل تعلق الوضع به ومورد الحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة وهو ما اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فحكموا هناك ايضا باصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الاخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات وقد مر الكلام في اجراء الاصل المذكور في الصورة الاولى وهي ليست من مورد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما هو في الصورتين الاخيرتين ولنوضح القول فيهما في مقامين الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهر في تحقق الدلالة المذكورة

في الجملة

في المجاز وقد حكي الاجماع عليه جماعة من الاجلة منهم من عرفي به وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية على ذلك فمن ابن عباس الاستناد في معنى لفاظ الى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال فيمن بعدهم فانهم لا زالوا يستشهدون في اثباتها الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلما العرب ويثبتون المعاني اللغوية بذلك ولا زالوا على ذلك وبيننا لهم من قدمائهم الى متاخريهم كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بطريقتهم وان ظاهر الاستعمال القاضي باراده تا الموضوع له بعد تعينه والشاع اراده تر بغير خلاف فيه كما مر في الاشارة اليه وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام اذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل به اذ وضع لا تحاد المناط في المقامين وهو استظهار ان يراد من اللفظ ما وضع باذا له من غير ان يتعدى في اللفظ عن مقتضى وضعه الا ان يقوم عليه مضافا الى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل ويتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب وان لا يستلزم على التحقيق فان قلت ان مجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا في معاني عديدة غير المعنى المفروض ومجرد اصالة العدم لا يفيد ظنا بل ليس الامر في المقام مبنيا على التعبد لبوا خذ فيه مجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة الغاضي بكون المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين ان هناك معنى اخر استعمل اللفظ فيه انه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادي الراي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص من دون خبرة بسابر استعماله بل المفهوم وهو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الامر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره ايضا في المعنى المفروض لبعد وجود معنى اخر غيره يكون اللفظ موضوعا باذائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون له عين ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر وجه اخر في الحكم بكونه هو الموضوع له نظرا الى دوران الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن وحصول الظن بكونه هو الحقيقة ظاهر مما ذكرنا اذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر مما قررنا وجه اخر في قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة فتامل الثاني في بيان الاصل بما يتعدد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع او فيما يزيد على المعنى الواحد والمشهور كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيها وهو الاظهر اذ القدر الثابت هو تحقق الوضع لواحد منها مقتضية الاصل عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى اغلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك وكونه اقل مؤنة منه وذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب الظن البناء عليه فان قلت اي فرق بين متعدد المعنى ومتحده في استظهار الحمل على الحقيقة مع ان عدة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جارية في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما لا يفرق فيه بين متحد المعنى ومتعدده وكذا كثرة المؤن وقلتها جارية في المقام لعدم احتياج المشترك الا الى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى وضع وعلاقة وملاحظة للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال في جريان الطريقة على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون اليها في اثبات المعاني المتعددة على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين قلت جريان الوجوه المذكورة في متعدد المعنى محال نعم اذا استظهر كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال كما عرفت اعم من الحقيقة وانما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل به المراد واحدا كان الموضوع له او متعددا لا يقتضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واما المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز في نفسه ورجحان ارادة احد المعاني المشتركة بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا في نفسه لا يمنع من رجحان اراده الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الاخير مع ان المشهور مرجوحيته الاول ولا يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة نظرا الى امتناع توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر اذن من الاستعمال فيه كونه ذلك هو الموضوع فتعين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به اجمالا غير اثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هنا شاهدا على تعين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين ذلك من اثبات اصل الوضع به مع قضاء الاصل وعدمه ودعوى ظهور خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابة يمكن ان يخالف الاصل من جهة ويحكم بحدوث حادث جديد لاجله مع ما في الاشتراك من مخالفة الظاهر لو جوه شتى نعم لو علمنا تعلق الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ ووجدنا مستعملا في معنيين لاخبرا امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكهما بينهما نظرا الى ما ذكرنا ونبت بذلك وضعهما ولعين في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرنا دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤن في الاشتراك ثم بل الظاهر العكس لافتقاره الى وضع ثان وملاحظة له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذا الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي في العلاقة فالمفروض حصولها على كل حال مضافا الى ما في الاشتراك عن الاخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر وما يرى من استنادهم

الى بعض الاطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من غير ان يثبت الحقيقة
كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية وقد ظهر مما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل
باصالة الحقيقة في المتعدد اية والوجه في تضعيفه الا انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وقد يضيع الثمرة مع استعمال اللفظ في المعنيين اما
ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشئ منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام امارة الحقيقة او المجاز بالنسبة الى الاخر او يقوم امارة الحقيقة
في احدهما كذلك او لا يقوم شئ من الامارتين على شئ من الامرين فعلى الثلثة الاول لا كلام وكذا على الرابع لخروجه اية عن محل الكلام
لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه واغلبية المجاز وقلة مؤونته وغير ذلك مما مر والثمرة
بين القولين هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى
السادس قد عرفت الحال فيه الا انه يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله
على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولا اخران في المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة فظهور الاستعمال
في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد نسب الى بعض المتاخرين الميل اليه لما حكى عن ابن جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن المجوز
المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل
اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الضرورة وقد ذكرنا في بيان الغلبة
المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا حيث استندنا المصدر المشتق لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المستندة
الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد ونحوه اسم لجميع اسماء الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك و
نظائره يظهر عدم خلو شئ من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في ضمن الافعال انما
وضعت لمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون بازاء مجموعها ولا له مقيدا باعتبار صدقه على الكثير وليس المراد البدن
بجميع الاجزاء المتحللة والباقية ماخوذا في بعض الاعلام وانما اخذ فيه على وجه كلي الى الاشارة فيه الى محل اخر نعم قد يدعى التجوز
في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية
اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت بازائها وانما يريدون منها في غالب المدح او الذم والحزن او التفجع او المبالغة ونحوها
وهو ضعيف من سابقه انه وهم اختصا بالتراكيب خصوص الواردة منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا يجري في المرادات ولا في كلام غيرهم بل ولا
في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شئ من المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ومع الغض
عن ذلك فالدعوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة في اصلها محل خفاء وايضا بانها هما القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شئ
من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين قولا في المقام فجعل الاقوال في المسئلة اربعة واختاره بعض افاضل العصر وقال انه المشهور وهو غريب
اذ لم يجده مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى معروف وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة وده وهو الظاهر من السيد الاتية
حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لها انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على
الحقيقة فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام وكانه لاجل ذلك اشتبه بذهنهم من كون الاستعمال لعلم من الحقيقة
حملا له عليها اذا تبين المراد والشك في الموضوع له فاريد بيد دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو
الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المشهور فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في وجه الجميع وان المقتضي من الحكم المذكور احد الوجهين
المتقدمين فلا بطلبنا ادعيه كيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وان كان ظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه مما
قدمناه ويؤمي البيان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد وقد عرفت ان فاضل المذكور
يكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال اقرء في ليلة الجمعة سورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عند اصحابنا
بيانا انشاء الله تتمة سادسها وقوع اللفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة
من المتكلم او ملحوظة له في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع اقامة قرينة صارفة عن الاول معينة له فاذا وجد اللفظ على
النحو المذكور في الاستعمالات المتداولة دل ذلك على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا لم
ترد اهل العرف في هذا المعنى وحكمهم باجمال المقصود عند الاطلاق فان ذلك مما دار الاشتراك لكن لا بد في المقام من العلم او الظن بانتفاء
سائر الوجوه الباعثة على ذلك كالوجه الهزل الكامل وغيره فلو احتمل ان يكون الاتكال في الاول على كمال الباعث على الانصراف اليه وفي الثاني
على نقصه الموجب للانصراف عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى انصرافه الى الوجوب وعدم انصرافه الى الندب الا
مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد الى ارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه ولا في كونها مجازا في
الندب بعدم ارادة ترجح الامر وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب بعدم الاحتياج الى
نصب قرينة حال ارادته وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا

على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوي عند عدم حمله على غيره او الحمل على احد معنى المشترك اللفظي دون الاخر او ابقاءً على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما ظنناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكرناه واحتماله احتمالاً مساوياً او الاستناد الى اصل العدم في نفي ذلك كله مع عدم افادته ظناً بما ادعوه قد عرفت وهذه سبيلها في المقام صاحبها اشقى المناسبة المصححة للمجاز بين مستعمل اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجمع وكذا لو كانت المناسبة الخاصة امراً بعيداً بعد اعتبارها في الاستعمال الشائع فتعتبر في حصول الظن بالوضع غالباً لشيوع استعماله فيه وهذه الطريقة تفيد القطع بالوضع وقد يفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث بناسبها جرى فيه الكلام المتقدم فيتنافى ان احتمال وضعه له بما مر في الظاهر تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور اذ تعلق الوضع مما لم يوجد استعماله فيه غاية البعد وهذا كله ظاهر في معاني الاسماء الناقلة والمعاني الحديثة للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاد هيئات الافعال فالاخلال بالظهور للذكور فيها موقوف على عدم القول بحصول الوضع هنا الى غير ما استعملها في غير ما وضعت له مع انتفاء المناسبة جميعاً من القول فيه واما مع القول به واحتماله احتمالاً مساوياً لحصول الوضع او مرجوحاً بالنسبة اليه كما هو الحال في المرتجل على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور ولذا وان الامر في المقام على الظن كما عرفت لا شاهد فيه منها استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازياً ان يلاحظ في استعماله حصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له ان لاحاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقايق وما قد يختل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر فقضاؤه ان يكون ذلك الاستعمال مجازاً ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع بعد الاعتناء والمذكور تعلق الوضع فلا ينافي ظهور المطلوب في المقام فلو كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة في ذلك المعنى مجازاً فيه اصل العدم ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وقد صحح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى اللفظ في العرف وحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة ايضاً نظراً الى اصالة عدم النقل وعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت ذلك اللفظ في اصل اللغة واما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة ولو كذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جرياً على الامر الثابت واخذاً باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتأخره سواء قضى بتأخر الاول او لا وبتأمل منه ان ثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بنى على اصالة تأخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم حينئذ بتأخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بتأخر الاول او لا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه تعلق بأخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا الا خصوص احدهما فهل يثبت له بحسب اللغة معاني وضع اللغة ايضاً وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت في وضعه لغة الا لاحدهما عيناً ان اظن اما ان احد وضع الوضع لاحدهما بثبوت الوضع بحسب اللغة كما هو الشأن في معرفة المشتركات اللغوية اخذاً بطريقة استعلام فعلة اللغة غالباً ملاحظة استعمال الاداء العربية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف بالمقام ولو سلم جواز الرجوع اليها فغاية الامر الاستناد اليها في نفي الوضع واما اثباته كما هو مدعاهم في كثير من مباحث الالفاظ فلبس على ما ينبغي ويدفعه على ان الحجة من الاصل والاستصحاب في المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه في الحجة ظاهر لبناء الامر على مباشرة الاحكام على الظنون لانسداد طرق العلم منها غالباً واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليهما في اثبات الوضع في الاوضاع المتقدمة او المتأخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر الفرق في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وتبلم بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازاً عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة او مع انضمامه اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون دالاً على الوضع او على الحقيقة والوجه في كونه علامة على الوجه المذكور اما على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لا سبيل الى الاول اذ هو المطلوب بالدلالة الذاتية فاذا كان ايفهام المعنى من اللفظ مجرد سماعه من دون انضمام قرينة دال على حصول الوضع له من قبل الدلالة اللازم للمساوي على وجود ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة بخصوصها مطلق الفهم في المجاز ايضاً فهو لازم اعم للدلالة فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها دون اللفظ وجب الوقف وجود القرينة بالاصالة عند معينة في المقام او المدار بنا في الاوضاع على الظنون ثم ان حصل من غير ظن باتفاء القرينة فلا ظن بنا عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن

من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كان من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على السبق المعنى الى الذهن كان
كما هو فضية جعلهم دليلا عليه لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان المقصود بتبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتجرده
ان الجاهل بالسان قوم او اد معرفة اوضاعهم ورجع الى آحاد ذلك اللسان فاذا وجد السبق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق واشعار القرائن
علم وضع اللفظ بازائه في السانهم وجرى ذلك مجرى تصنيهم بوضع ذلك اللفظ له بلهو اقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرف
من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له والظاهر ان ذلك كان طريقة جارية للارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما
يشهد به ملاحظة طريقتهم وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف
على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور وانما بينهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا
يستلزم ذلك علمه بذلك العلم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس او لتكاثر في الخاطر او من البين جواز انفكاك العلم بالشيء
عن العلم به فهو ح جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فنا الرجوع الى تبادر المعنى عنده حال الاطلاق
الاطلاق الذي هو من لوازم علمه بالوضع ونقع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول الذي
ان علمه بالوضع بحسب معتقده متوقف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان
غافلا من علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا من علمه جاهلا به فبناء الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الرجوع
الى التبادر وفي المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو ظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم
لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى جواب واحد مردد بين ذينك الوجهين وذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل
ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاصول وغيره وح فالجواب
ما ذكرناه اخيرا وان كان من الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فح لا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عند
فالجواب ما ذكرناه اولا ولبعض افاضل المحققين جواب اخر عن الدور والمذكور هو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف
سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم في الدلالة الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فكيف ما يتفق به باشتهار واستعمال
في ذلك حصول المواسنة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعيينية او كان متفرعا عن التعيين كما في غيرها من الاوضاع
فلا يتوقف في فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين
والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوايل الاستعمال توقف الفهم على العلم
بالوضع فرض نادر فغاية الامر ان لا يصح الاستناد فيه الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواضع
تحققه غاية الامر ان لا تكون تلك العلاقة مطردة في سائر الحقايق ولا ضير فيه لا بعينه الاطراد في شيء من الامارات فان قدس سره كيف القول
باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه
الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلا ينبغي الفتح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة
اللفظ لا يستلزم كون الوضع مجردا مكافيا في حصول الفهم اذ لا بد من قيام السبب بالسامع فان اوضاع اللغات متحققة ولا يفهمه كل احد وكان
الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو منبعه انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ انفهام المعنى
من اجل الاشتهار والغلبة اما ان يكون باعتبار الغلبة والشهرة او بدونها بان يكون الشهرة باعثة على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كاشفة عن تعينه له فبتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى
مجرد اطلاق اللفظ فيفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او التعين له وان ذلك العلم حاصل من جهة الممارسة
او الشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل حصول ذلك الدلالة من غير علم بذلك
الا ترى بطلان القول بان العلم بالشهرة البالغة الى احد المذكور كاف في الفهم وان غفل عن الوضع فيستدل بالفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك
طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان خاصا
بالعالم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المنزع عن التعين له المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن الاستغناء
عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع بمجرده
في الواقع لا يكون لا فهام المعنى من اللفظ ما لا بتعلق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع الا بعلمه او لو بواسطة المنزع عنه
او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء اخر كافيا في الافهام لم يحتج في حصوله اذن الى الوضع وحصول ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم
ولم نر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة المفروضة باعث على العلم الباعث على الفهم فلا
يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع فانهما النقض بمجرد المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ بفهمان منه حال اشتهار القرائن
مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجازا قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل
والملزوم خاصته وقد عرفت ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان تبادر كلها

بتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متاخرا
عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم الجزء كيف بعقل ان يكون بتوسط
الكل قلت ان الجزء وان كان مستقدما في رتبة على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الاترى
ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذ لا تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالبتة
الى الكل فالمتقدم الرتبي لا يناني التبعية المتقدم وبينه المتاخر عنه في الرتبة والتحقيق المقام ان دلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة
المطابقية بالذات انما تغايرها بالاعتبار فان مدلولية الجزء انما يمدلولية الكل غير ان تلك الدلالة اذا نسب الى الكل كانت مطابقة
اذا نسبت الى الجزء كانت تضمنية كما مر الاشارة اليه فليس هنا حصولان وانما هو حصول واحد يعتبر على وجهين وهو متاخر عن احدهما
الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتاخر متاصلا والاخر تابعا له حاصلا بواسطة النظر الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه
بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالبتة الى بعض المدققين ايضا فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك
متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على الملزوم توقفه على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول
في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في العمى بالبتة الى البصر وذلك لان تاخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم
لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولا بالتبع بواسطته فتم ما ظهر مما ظهر ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ
في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق في كثير من المقامات اذ ليس ذلك ظهورا ناشيا من نفس اللفظ بخصوصه لا مع عدم استناده الى
القرينة في الاستناد الى الواضع انما هو ظهور معنوي ناش من مر في الذهن اليه حال ارادة المعنى ولو من غير طريق اللفظ فلا دلالة
على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر لاطلاق ما قد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع
استعماله خصوصيه وان كان استعماله حقا او كثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشي من ظهور المعنى ناشيا من اللفظ من جهة
الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول التبادر ويستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادر منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد لامر السيد والظاهر ان التبادر
المتبادر والحاصل هنا لا من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لها من جهة ظهور اللفظ فيه اولا كما يشهد له ظهور الطلب
في الوجوب باي لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي موضوعا للحرمة الى ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا
وجوابه ان شيوعها واستعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على ارادته والتبادر الذي جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو
عن جميع القرائن الحالية او المقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة في المقام من القرائن القائمة على ارادة المعنى
الشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل من نفس اللفظ بخصوصه
مشروط بعدم ملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة فيه من اللفظ الى ذلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة
التعين الحاصل بالاشتهار والغلبة الاستعمال قد تفضي الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة وح يكون
التعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا يصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان التبادر هو المعنى الاصلي ولم يتبادر
المعنى المجازي الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام في المرام ان لكثرة الالفاظ في المعنى المجازي مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه
فيه شايعا بكثيرا بحيث يكون ذلك الشهرة والغلبة على وجه ان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة اضرف
اللفظ اليه بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك الغلبة منزلة القرينة المعينة لشهرة انما تكون باعثة على رجحان
ذلك المجاز على سائر المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل للوضع ليكون فاصنة باقتضاء المعنى المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة
ايضا بل ليس المفهوم منه ح الا معناه الحقيقي خاصة فانها ان يكون اشتهارا استعماله فيه موجبا لافهام المعنى المفروض من اللفظ بلا
شهرة لا بان يرجح على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا فيرد الذهن بينهما بالبتة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل
من الشهرة مساويا للظهور الحاصل من الوضع فانها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر
عن تلك الملاحظة بنصرف الى ما وضع له وراجعها ان يكون بحيث يجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة
الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها او لا خامسها ان يكون راجحا عليه كذلك فينصرف الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة
ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلاث الاول يأتي على معناه الاصلي ويكون مجازا شايعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم
الحقيقة عليه في الصورة الاولى فيتوقف في الثانية ويرجح على الحقيقة في الثالثة وهذا هو التحقيق في المقام مسئلة دوران اللفظ
بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا اليه وبالجملة الكلام فيه من جهاته واطرافه والبالجملة الحاصل في الصورتين الاخيرتين منها ليس امارة على
الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التي هي قرينة لان مفاد اللفظ كما عرفت مشروح فيتعين رجحان الحقيقة في الاول منهما وصرفه عن المجاز في
الثاني منهما الى وجود القرينة المعينة او الصارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هناك فرقا بين القرينة الموجبة في المقام والقرينة
المعتبرة في المشترك حيث ان القرينة في المشترك لرفع الابهام الحاصل في نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه من جهة رفع المانع الخارجي عن

وحجان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز ولذا يكفي في المقام مجرد القرينة الصارفة
عن ارادة المجاز الراجح من غيرها حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة والمرتبتان الاخيرتان تكون حقيقة في المعنى الجديد بعد ان ترى
الاول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الاصلي وفي الثاني تكون منقولا والتبادر الحاصل منها يكون علامة للحقيقة كاشفا عن حصول
الوضع فلا نقض في المقام من جهتهما وقد انكر بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه اذا بلغ المجاز في الكثرة الى حد يفهم المعنى
منه تمام الفهم ان لم يحتف بالقرائن الخارجة كان حقيقة والا كان كسائر المجازات وان كان استعماله غالبا من غير قرينة وعلى هذا فالايراد مندفع في اصله الا
ان الاظهر في المقام ما ذكرنا من التفصيل بين كون الشهرة سببا لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان
يكون اللفظ بنفسه كافيا في فهمه كما يشهد به التأمل الصادق في المقام فان قلت انه حينئذ يشكل العلو على التبادر في بناء الاوضاع اذ
مع حصول التبادر وعلى الوجهين المذكورين لا تمايز بينهما في الاغلب ومع تمام الاحتمال لا يصح الاستدلال قلت لا بد في الاستناد
الى التبادر ومن معرفة استناده الى نفس اللفظ ولو بطريق النظر وذلك ظاهر اذا كان الرجوع في التبادر الى وجدان المستدل لامكان
قطع النظر عن جميع الامور الخارجة من مدلول نفس اللفظ وما قد يتوهم من ان العلم بحصول الشهرة كاف في الفهم وان قطع النظر عن ملاحظتها
فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف في مجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة اذ فرض الخلو عن القرينة غير
خلوصه عنها في الواقع فمع لا يصح الاستناد عليه في الدلالة على الحقيقة الا مع اشتهاء الشهرة او اشتهاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها او
مع حصولها في الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعا ان حال وجود القرينة لو قطع
النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على
حصول الوضع جسما ذكرنا واما اذا كان المرجع في التبادر افهام العارفين بالوضع من اهل العرف والاصطلاح فتحصيل الظن بعدم
استناده الى الشهرة وغيره مما لا بعد فيه والاكتفاء به في مباحث الالفاظ وضاع ظ لا بنائها غالبا على الظنون بل لا بعد الاكتفاء
فيه بالوجوه الى الاصل لافادة الظن في المقام نظرا الى ان تبادر المعنى مجردا عن الشهرة الخالية عن الوضع اقل قليلا بالنسبة الى الكائن عن
الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام في بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظن بخلافه او شك فيه فلا يصح
الاستناد الى التبادر قطعا وقد توهم ح في صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة عدم استناده الى الخارج
ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا احد معنييه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة
في خصوص كل منهما وربما يظهر من الستكاكي انه حقيقة في القدر المشترك بينهما نظرا الى انه شائع بين الشائع لا معول عليه والعبارة المنقولة
عنه غير صريحة في ذلك فحملها على ما يوافق الشهرة غير بعيد كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله وقد يقرر الايراد المذكور بنحو اخر وهو ان
المشترك موضوع بازاء كل من معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه ليتوقف السامع عند سماعه مجردا عن القرائن فلو صح
كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة في شيء منهما وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه ظاهر جدا والوضوح انه انما يصح
في المقام فيما لو كان المتبادر حاصلا من دون ان يكون حقيقة في المعنى المتبادر واما ان تكون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي
باشتهاء العلاقة اذ قد تكون العلامة اخص موردا من ذيها نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث
جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز كما سنقرره وسيظهر الجواب عنه بما سنبينه ان شاء الله تعالى
وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى ان الشبهة الواهية فجعل عدم تبادر الغير امارة على الحقيقة وح فلا انتقاض بالمشترك وفيه انه يتبادر
اولا منه احد المعاني وهو غير كل واحد منها جسما قررناه في الايراد ثانيا انه ينتقض بالمعاني المجازية الثابتة للمشترك اذ لا يتبادر من
اللفظ عند اطلاقه شيء منها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه جسما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر
من المشترك عند اطلاقه وهو كل واحد من معانيه غير المحكوم باردته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول المراد والدلالة
على جميع المعاني واحضارها بال السامع حاصلة في المشترك مع العلم بالوضع ان يحكم باردته الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم
المعنى واحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والامر الاول حاصل في المشترك دون الثاني وقد يورد
عليه ان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم ان يكون للفظ حقيقة في جزئه ولازمه الذي لا ينفك تصوره عن تصوره كما
في رمي بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم
على تصوره كما في المثال المفروض وبدفعه ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسط الكل والملزوم وان فرض اختصر
تصورهما عن تصور هما في الرتبة اذ لا بناء في ذلك لوسطهما في الفهم كما لا يخفى وقد ظهر ان المقصود من التبادر في المقام ما كان الانتقال
اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان لا يكون دلالة اللفظ على افراد حقيقته بحصول الانتقال اليه من
سماع اللفظ وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل اليه الذهن بمجرد السماع اللفظ من غير مدخلية للوضع فيه ويمكن دفعه بان
المقصود بالتبادر والمعاني البينة على الوضع في الجملة المستفاد من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل
للوضع فيها مع بعد ذلك بمعنى اللفظ فانه بعد تسليم ارادة التبادر والمعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من الحقيقة

في المشترك

في المشترك بل الظاهر حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من حيث كونه مرادا الا انه يراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف كان فقد ظهر مما قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر في المشترك من حيث الدلالة الا كالاتم من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الا زائد الا ذلك ايضا لكن على سبيل البدلية واما احد المعنيين الصادق على كل منهما او بمعنى الابهام فليس بمتبادر من اللفظ بنحو المذكورين وجعل علامية الوجه في كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة اليه يتبادر الغير حدرا عن الاعتراض بالمشترك اذ لا يتبادر شئ من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون على الوجه المذكور من اللوازم المطلوبة في الحقيقة وانما هو من لوازم بعض انواعه فلا يكون انتفائه دليلا على انتفائها ولذا عبر العلامة بالنسبة الى الحقيقة ايضا فجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مر في الاشارة ويضعفه ما عرفت من كونه عن اللوازم المساوية للحقيقة من حصول التبادر في المشترك فان حصول عند اهل اللسان فاض بفهمهم للموضوع مع عن عن جميع القرائن فان الوضع بعد العلم به علة للانتقال المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارضه ما يدل على الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه ذلك كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ما لا يخفى فان دلالة عدم التبادر على المجاز انما هو من جهة العقل من قبيل الدلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يعقل فيه الانفكاك والنص لا دلالة دلك على المجاز انما هو من جهة القاعدة الوضعية ليمكن طرق التخصيص اليه وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره القائل المذكور بالنسبة الى علامية المجاز فجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتفاء من المشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق عدم التبادر في الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع وانت خبير بان المرجع في التبادر وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقض بما ذكروه ايضا لو صح ذلك يجري نحوه في تبادر الغير فيما اذا وضع اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لاحدهما وقبل اشتهاره في الاخر فان اللفظ حقيقة في كل منهما بنص الواضع مع حصول التبادر الغيري ايضا ثم انه اورد على ذلك ايضا ما مر من الدور الوارد على جعل التبادر امارة على الحقيقة ويدفعه ما ذكر هناك ويمكن الجواب عليه ايضا بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة عن فاضية بفهم المعنى عرفا عند الاطلاق مع ان اسباب الهجر ليها البس على سبيل المجاز كما مر سواء كان الهجر في المنقول بالنظر الى معناه المنقول منه في المشترك بالنسبة الى بعض معانيه والجواب عنه ان الهجر المعنى في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات وح فيكون استعمالهم اياه في المعنى المهجور بملاحظة المعنى الاخر واعتبار المناسبة بينه فيكون مجازا المانعة ومن ملاحظة الحقيقة في كل من حدى الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعماله العرفي في مجازا ودلك لا ينافي كونه حقيقة باعتبار اخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا في الاصطلاح من لا يتبادر عنده ودلك هو المقصود من اعمال تلك العلامة وهو لا ينافي كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم او وضع اخر يمكن دفعه مع عدم ثبوته باصالة العدم ومرجوحية الاشتراك والنقل فعلى هذا فقد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له تارة يجعل تبادر الغير علامة للمجاز مجرد عدم التبادر بتبادر الغير وهو ايضا كما ترى لوضوح عدم صحة السلب المقصود عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان عدم صحة سلب عنه ح يفيد حصول معناه الحقيقي المفهوم منه عند اطلاقه لو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع علاقة حصول المعنى الذي اريد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب علامة للمجاز ايضا ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم عليه بعدم صحة سلبه انما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها وح فان كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى او ما يحذو حذوه هناك حمل بالمعنى المشهور حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد في المصداق لا يقتضي كون اللفظ حقيقة فيه الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شئ من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض اخر كالانسان والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم توضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر ولا حقيقة فيه اذ لا اريد عندا الاطلاق خصوص ذلك فيه الثاني لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ بازائه الدال على الحقيقة والامارة عليها هو خصوص ذلك ضرورة ان عدم صحة السلب المعاني المجازية لا يفيد كون شئ منها لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحة السلب فجعله امارة عليه وهو دور ومصرح وبيان اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى من المبين مع عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل المحققين ان الدور فيه مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة عند في البليد موقوف على عدم صحة السلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عنه بالبليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على عدم صحة

الانسان حقيقة في البلد اقول من البين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي للانسان ليصح سلبه
عن البليد فان كلا من معانيه الحقيقة اذا لم يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه لضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
في المعنى المفروض فهذا ان مفهوما متغايران مثلا فمان في مرتبة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علما بالاخر على سبيل الاجمال وان لم
يكن العالم به متفطنا بالعنوان الآخر فدعوى التوقف المذكور يبطل الفساد وح فادعاء اضمار الدور غير سديد اذ العلم بعدم صحة السلب كل
من المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به متوقف على العلم بعدم صحة السلب وهو
فالمطلوب في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض وانه راجح في الموضوع له على ما في تفصيله وهو حاصل لعدم صحة السلب في الجملة
فلا يتعين عدم صحة السلب كلا احد من المعاني جسما ذكروه ويظهر بذلك ايضا فساد ما ذكره من اضمار الدور وغيره وجه اخر وقد اشار
الفاضل المذكور الى ذلك الا انه طالب بالفرق بين ذلك المجاز حيث اعتبر فيه صحة السلب كل معانيه الحقيقة قال نعم لو قلنا ان عدم صحة السلب
علامة الحقيقة مطلقة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة وبالبديهة وعلى هذا فلم يتعرفوا
في حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة السلب بعض الحقايق علامة المجاز في الجملة وبالبديهة فلذلك الفرق بين الامرين بين لا يخفاء فيه
من الظن ان المطلوب في امارة الحقيقة استكشاف الموضوع له او انه راجح فيما وضع له وفي المجاز عدم كونه كذلك وظ صدق الاول مع تحقق الوضع
لا سيما وبتقرير اخر لما خود في الحقيقة تحقق الوضع للمعنى والمعنى المفروض فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون مع تعلق الوضع به في الجملة لا التحقق
الوضع فيه وانه راجح في جميع المعاني التي وضع اللفظ بازائها اذ قد مر ما لم يعهد اعتبار ذلك ولا يجري في مثل هذه الالفاظ
المشتركة الظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج معناه تحت البعض في الاخر غالبا ولذا لم يحكموا باندراج اللفظ في المشترك
مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ مجازا في كل منها لو فرض استعماله فيه لا من حيث الوضع له بل من جهة
مناسبة للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة
بين الوجهين والمقصود في المقام هو بيان الافادة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخالي عن لحاظ المتكلم الا فيما
الحال في ذلك الاستعمال ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى المعتد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شئ من معانيه
المتعدد عن المصداق المفروض وهو ان يثبت في الالفاظ فليلا في نادر منها فاذا اضمر في الدور بالنسبة الى غيره فكيف يقرر ذلك على سبيل
الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا في المقام بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على
فهم المعنى المراد منه وح ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة
والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض استعلامه به وكونه امارة عليه وهذا التقرير في ايراد الدور
في المقام نظير ما ذكر في ايراده على المتبادر الا انه ورود هناك على سبيل التصريح وهنا على الخلو اضمارا وقد يقرر هنا ايضا مصرحا بان
يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم حال الاطلاق يتوقف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف تصوره ح على العلم بالوضع والعلم
بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكنك خبير بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقف فهم المعنى الذي
حال الاطلاق والموقوف على ذلك فيكون الدور مضمرا بحسب الحقيقة وان ذكر مصرحا في الصورة الثالثة لتفاوت جزء المعنى وخارجية المحمولين
عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب شئ منها عنه ومع ذلك ليس شئ من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس
استعمالها فيه حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود في مفهوم المحمول الناطق ونحوه والجواب اما عن الاول
فمبني على تحقيق الكلام في الامارات المذكورة بين وما يراد بها مما وبما يستفاد منها بعد اعلامها فنقول قد يكون الموضوع في ذلك الغير
عين المفهوم الذي يراد معرفة وضع اللفظ بازائه وعدمه ح فالمراد باللفظ الذي يراد استعلام حال الوضع في المحمول امّا مفهوم المسمى
بذلك اللفظ وما بمعناه او المعنى الذي يفهم من اطلاقات اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متغايرا
في الاول وذاتيا في الثاني وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع لخصوصه وح فلا يكون المراد من
باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المتحقق منه حال الاطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص
معنى الذي وضع اللفظ بازائه المعلوم على معنى الذي التفصيل بهذه وجوه ثلثة في العلامة المذكورة فعلى الاول لا يستكشف
بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم
صحة سلب المفهوم عن المفهوم المغاير له فانه لما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق عين ذلك المفهوم دليلا على كونه عين ذلك المفهوم
الخفي لما عرف في التبادر وعدم صحة السلب على اتحاد المعنيين بحيث كون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق بينه وبين التبادر
مع ما هو مظنون من اختلافهما طريقا وان كان المناط فيهما واحدا ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ في التبادر وعلى سبيل التفصيل
وانما يقصد بملاحظة بتادر صحة سلبه عنه كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل الاجمال وقد يتكشف
التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه عن ذلك المفهوم الملحوظ في جانب الموضوع له وعلى الثاني فالمفهوم الذي وضع اللفظ بازائه
مجمول ايضا ويراد بملاحظة عدم صحة السلب المعنى المفهوم حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من

٢ نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان احد العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة في نظر المتكلم

٣ فيما لو علم المعنى المفروض الموضوع له

٤ وفيه ان صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له وان كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق هو معناه

عن البليد فلا يتم ما ذكره من انه اطلاق عن البليد ليس الا من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مبنية على المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجري في غير الاستعارة من سائر انواع المجاز كاطلاق النهر على الماء واطلاق القرية على اهلها ونحوهما واما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض وارتباطه به وعلاقته فالبحث في الاستعمال اذن ظاهر مثل ملاحظة العلامة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال منه من جهة ملاحظة علاقته لغيره لا مجال للشك في كونه مجازا حتى يفتقر الى العلامة المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك في غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفادة ذلك الحال عن ذلك فصحة سلب ذلك اللفظ عنه لا يفيد كونه مجازا فانه لا بد للعلم بكونه حقيقة في ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحو الكلام في عدم صحة السلب لانه يجري نحو الكلام في الشق الاول ولا حاجة فيه الى الباقي وان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة الى ذلك المعنى سلوبا فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا ومثله الكلام في عدم السلب فان المراد عدم صحة السلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك اللفظ معنى اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه هذا المعنى الخاص موقوفا على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم الدور وانت خبير بما فيه اذ لا يفيد شيئا في دفع الدور فانه من البين ان صحة سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له اعني كونه مجازا بالنظر اليه وان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال في عدم صحة السلب فانه وان كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو الظاهر من الكلام المذكور فكونه حقيقة لا بد ان يكون معلوما بمثل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليه كان دورا واما اخذ المعنى الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فيضا ان معرفة كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما وهو دور ان اريد بهما على العلم بكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعناه الحقيقي الموضوع له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى جوابه الاتي ولا يجوز بما اخر وهو ايضا لا يدفع الدور وكما سيجئ الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة السلب المعنى في عدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها احتمل فرده بانه لا يعلم للفظ معنى حقيقي وافراد يشك في معنى المبحوث عنها فيكون الشك في كونه ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا بخصوصه فيحتاج ذلك بصحة السلب في عدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور ولا خلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك لا يفيد في دفع الدور شيئا اذ تقول ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم صحة سلبه عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيء هناك اختلاف في تقرير الدور ونظر الى تعينه ظاهر المدعي حينئذ ظاهر جعلهما علامة للحقيقة والمجاز وكونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك في المجموع المذكور الى معرفة مصداقا كل منهما يدفع اصل الدور ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم لاشتراك المرجوع بالنسبة الى المجاز وكان الوجه في اندفاع الدور ح ان معرفة كونه مجازا امر متوقف على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية وصحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا فلان العلم بكونه مجازا امر مطلق يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا امر مطلق لا يتوقف على العلامة المذكورة بل عليها وعلى الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض من الاصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصه او المعنى الاخر لا يصح سلبه عنه فالدور ايضا بحاله واما ثالثا فبعدم جريانه في عدم صحة السلب في عدم صحة سلب بعض الحقيقة عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور اثبات كونه مجازا فيه بذلك فيما لا اصل فلا يكون العلامة المفروضة بنفسها امارة على المجاز وهو خلاف المدعى فيها ان المراد اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي لم يعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه حقيقة فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز وارد عليه بوجوه احدها ان العلائم المذكورة انما تلحظ فيما قام الشك في الموضوع له والمحل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع يكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى العلامة اذ مع امكان حمله على الحقيقة يتعين الحمل عليها نظرا الى اصالة الحمل على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون متناعا حمله على الحقيقة فربما على ذلك لدى لم من العلامة في شيء ثانيها انه لو صح ذلك لكان لا قتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة لكون المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به بجعلهم عدم صحة السلب امارة

للحقيقة وصحة السلب اما انه للمجاز فلانها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا اذا استعمل فيه بخصوصه
ومع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول
فما ذكره في وجه عدم صحة السالب ليس بمتجه فلذا يظهر مما ذكرنا في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا وارادة المعرفة
به فبصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره بعلم ارادة المجاز ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس
من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك ليس مقصود المجيب في شيء كيف وهذا الكلام المذكور يشبه ان يكون ضروريا
ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد
وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور فانه ان
كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اذ اطلق وفرد منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو من
مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القابل للتعلم الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فيعرف اذن بصحة سلب معناه الحقيقي
عنه انه من افراد المعنى المجازي واذ اللفظ مستعمل في معناه المجازي في قوله فانا نعلم الجهل بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي من
المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرنا اندفع الايراد المذكور عنه اما الاول فبانهم انما اعتبروا
صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان مدار حصول
العلاقة لم تقد صحة سلبه بصرفه المعنى المجازي كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر عرفها ولا عدم
صحة سلبه عنه كونه فردا من المعاني المجازي لامكان ان يكون معناه المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان
الوجه المذكور انما يتم مصداقا معناه المجازي الاعم عن الحقيقي مع وضوح انتفاء نفس الموضوع له وغيره فيستفاد منه ذلك كون
المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معناه المجازي وبعرف به كون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم
بعدم صحة سلبه عنه اندراجه في معناه الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه
فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكر في الايراد عليه من انه استعماله في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى
عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه فمرجع هذا الجواب الى الجواب
الثاني الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم
صحة السلب امارة لكونه حقيقة كذلك وحينئذ فيرد عليه ما اوردنا عليه وانه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة
الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز المصداق الحقيقي عن المجازي ليجري في المقام من جسما
على انه قد يجعل الامارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في اطلاق الكلي على
افراده فافهم ومنها ان المراد بصحة السلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار او
يصح ان يقال انه ليس بانسان فعلم ما الاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب ايضا يرجع الى
احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الايراد الوارد في المتن وقد عرفت مما مر انه لا يتم بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب عدمها
مع الاطلاق في كلامهم العارفين باللسان غير المتكلم وكذا بالنسبة الى نفسه لو كان من اهل اللسان كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم
بالشيء والعلم بالعلم به وحينئذ فالموقوف على اعمال العلامة هو الثاني فالمتوقف عليه هو الاول وجسما عرفت هذا وقد ورد عليه بعض
الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقيقة
الحقة في سواء الحمار المفهوم العرفي فيفهم معنيا او اكثر من جهة الاشتراك فيفهم الكل اجمالا ويدفع التعيين وذلك يتوقف على معرفة
كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه
تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب عدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على علم
الملاحظ للامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظة بالحال فمن اين يتوهم الدور واما على الثاني فلان
اتحاد ابناء طرفي الدور كما عرفت واما الجواب عن الثالث فيما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال
المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء والثاني
وان اريد به معرفة حال المصداق من حيث اندراجه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب ايضا في افادة عدم صحة السلب الحاصل في
المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراد الحقيقة فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان
الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا ينقض من جهة المذكور اصلا وقد يجاب عنه بان المعتبر من الحمل في صحة السلب وعدمها هو
الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررنا فانه يعم الاطراد والمراد بالاطراد
استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر وصورة دون اخرى ويصح اطلاقه على مصاديق
ذلك المعنى كليا من غير اختصاص له ببعضها واختلفوا في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في

ذلك المعنى وعدمه على قولين احدهما وهو الذى نقله عن جماعة منهم الغزالى والسيد العمدى والعلامة فى النهاية
وثانيهما عدمه مما ذهب اليه جماعة من العامة والخاصة منهم الامدى فى الاحكام والحاجبى والعضدى وشيخنا البهائى
وهو ظاهر العلامة وره فى به حيث ذكر الاول مراد على دلالته على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره
مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب فى جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب المواد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى المحقق الطبيعة
فيه وحصولها فى ضمنه واما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه تبعا وجوه العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر
فى وجود العلاقة المجوزة للمجاز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانه فى المخاطبات وقد لا يختلف بحسب اختلاف
المقامات فلهذا لم يسر له قاعدة مطردة فى الاستعمالات فلذا ترى انه يصح استعمال القرية فى اهلها فى قولك اسئل القرية ولا يصح فى قولك
جلست القرية او باعت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذا يصح اعتق رقبة ولا يقال مات
رقبة او نام رقبة ويطلق اليد على الانسان فى نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدى به ولا يقال فى نظائر المقامات الى غير ذلك مما يظهر موارد استعمال
المجازات فيختلف الحال فى جواز الاستعمال بملاحظة الخصوصيات الحاصلة فى موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية
للمجاز فالاول يدل على الحقيقة والثانى على المجاز من باب ان اللازم المساوى على ملزومه ورد عليه ان المجاز وان لم يستلزم
الاطراد فى الاستعمال الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة فى كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازى والحقيقى فى غاية
الكمال كما فى استعمال الاسد فى الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق يرى
ذكر القرينة المعينة فى المجاز وح فيكون الاطراد لازما اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها الوضوح عدم دلالة اللازم
الاعم على خصوص ملزومه وهذا هو حجة القول الاخر المانع من دلالته على الحقيقة فنفى ان الاطراد كما يوجد فى الحقيقة
يوجد فى المجاز فلا يصح جعله علامة الحقيقة لما تقرر من الحكم باعتبار الاطراد فى العلامة وقد يجاب عنه بان الاطراد فى
المجازات انما يكون فى احاد منها على سبيل الندرة فلا ينافى حصول الظن المطلوب فى باب الاوضاع والاطراد المعتبر فى العلامة
انما يعتبر فى امثال المقام بالنظر الى الغالب نظرا الى فائدة الظن المكتفى به فى مباحث الالفاظ وقد يمنع الغلبة المدعاة فان معظم
المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها فى المجازات وانما ينتفى الاطراد غالبا فى سائر انواع المجاز مما تكون العلاقة
فيها غير المشابهة وح فلا يبقى ظن بكون المعنى الذى فرض اطراده فى الاستعمال من المعانى الحقيقة نعم لو علمنا انتفاء المشابهة فى المقام
كما اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله فى غيره مطردا مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقى واسكن غلا لاحظ
غيرها من العلائق بينهما فانه ح قد يصح الرجوع الى الاطراد فى اثبات وضعه له نظرا الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان
يكون حقيقة فى ذلك المعنى ومجازا مرسلا امكن اثبات الوضع بالاطراد نظرا الى ان الغالب فى المجاز المرسل عدمه وما اذا دار
الامر بينهما وبين الاستغراق او بين الثلثة لم يصح ذلك جسما عرض وعلم انه يمكن ان يؤخذ الاطراد على وجه اخر فيراد به اطراد
استعمال اللفظ فيه وفى جميع المقامات وسائر الاحوال مع انضمام القرينة وبدونه ودون انه يفهم كل فى الاستعمال من غير
فرق فى استعماله فيه بحسب تلك المقامات وح يتم دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ الاطراد فى شئ من المجازات على
الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف فى التجوز ما لم يوجد هناك قرينة صارفة فان قلت انه لا شك فى جواز
الاستعمال فى المجازات مع انتفاء القرائن فى حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما هو المعروف والمفروض
فى المقام وجود القرينة فى الجملة والا لم يعلم استعماله فيه بمثل العلم بوضعه له غاية الامر ان تكون القرينة منفصلة قلت ذلك
مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال وقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون تاخير القرينة تفويتا للمقصود
وح فلا ريب فى المنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب ليس مقصودا للقائل بجواز تاخيره من ذلك جوازا كليا كما نصوا عليه وسياتى
فى محله ان شاء الله فان قلت ان استعماله ح فى ذلك من دون اقتران القرينة فى المقام المفروض كاف فى الدلالة على الحقيقة فلا حاجة الى
ملاحظة الاطراد ودلالته بنفسه اماره على الحقيقة كما مر الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله
فيه على النحو المذكور فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره واذا كان المستعمل ممن يعتد باستنباطه
وقد لا يعلم خصوص المقام المفروض فى الجملة من غير استنكار فى العرف فلا مانع من اعتباره اما مستقلة بملاحظة ذلك وان
احد الوجه فى استفادته منه فى المقامين والظاهر انه لا ينبغى الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء
قلنا بكون القرينة مصححا لاستعمال المجاز او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة المقصود منها مجرد الافهام فتدبر فى هذا المقام
هذا وما دل له على الاطراد بالوجه المتقدم على المجاز فقد ذكر انها اكثر من الاصوليين منهم الامدى والحاجبى والعضدى و
شيخنا البهائى ق ونفاها العلامة وره فى به نظرا الى عدم اطراد بعض الحقايق كما سيجئ الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل
من المعاصرين الا انه ذهب الى حصول الاطراد فى المجازات على نحو الحقائق ولم يفسر العلامة المذكور على وجهها وسنورد
بعض ما ذكره فى بيانها وظن بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعض اخر الى كونه دالا على نفى الوضع التوقيفى خاصة فلا يبعد

فى الوضع

في بعض الحقايق على فرضه صحته في غايه الشذوذ والندرة فلا يبنى في افاده تلك الامارة المظنة على انه غير محقق الحصول في
اليه شيء من الحقايق بل جميع ما ذكر من الاشاره والوجه في التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فقط لاعتبار الاطراد فيه
قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصح الا
الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعدية الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوص مورد
الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي ومجازا دل عدم الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات
وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد تعرف ما في هذا الكلام لظهور دلالته حينئذ بابتنائه على انتفاء الوضع بالنسبة
الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى بقيد انتفاء الاوضاع الجزئية ايضا ثم ان ما قرر على فرض تسليمه
عزيا وبالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع الشخصي حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن ملازما
لكلية الوضع او الموضوع له قام في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ موضوعا بوضع خاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يطرد
في الكل وهو كما ترى اذ غايه ما يمنع الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض الافراد المعنى الملحوظ وان ذلك هو المقصود من
دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في ذلك المقام المقصود دلالته عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة
الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض عنه فقد يعلم
في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم الاول بالنظر الى عدم
الاطراد جسما ذكره في دلالته على نفي الوضع النوعي فقط هذا هو ملخص الكلام بالنظر في الامور المبتنى للوضع او النافية له وقد
ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهي بين مزيف او راجع الى ما قلناه او مفيد لذلك في بعض صوره في موارد نادره
فلا باس بالاشاره اليها تبين حقيقة الحال منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع بين تلك
الاقسام اذا وقع ذلك في كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص او بالجمله يفيد كونه حقيقة في ذلك في عرف
المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان ذاتيا او
عرضيا او مختلفا فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين يرد التقسيم عليهما او لبعض
المشترك بينهما بل قد يكون الخارج عن حقيقة كل منهما او احدهما الا انه لا يخ الواقع عن احد الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان
الى الانسان والفرس وتقسيمه الى الانسان والطائر الى الاسود والابيض وتقسيم الحيوان الى الناطق وغيره في مصاديق الانسان
ونحوه فان قضاء التقسيم بصدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما
قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق
كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها قسما للحيوان بعبر عنها بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك
اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظ ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة قدس سره وابن هشام
الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الاعم الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام اخرين ان التقسيم اعم من ذلك
وانه لا دلالة فيه على الحقيقة عضوا عليه في طي مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن
ان يستدل للاول بوجوه احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاقات اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم
والظاهر من الاطلاق في الحقيقة فيكون التقسيم واردا على معناه الحقيقي ويكون ذلك اذن شاهدا على عمومه واطلاقه وانت
خبير بان ذلك صحيح راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة
في متحد المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير مفهومه المشترك ايضا لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا
يكون دليلا ظاهرا راجعا الى الاصل المذكور نعم يكون محققا للموضوعه حيث يثبت به الاستعمال في الاعم فيما يظهر الحمل في ذلك
فان قضية التقسيم هو حمل كلام من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقا على سبيل
الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شايعا كما
هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق عليه ذلك وهو راجع الى
الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقيا لا ادعائيا
كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هنا ك خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه
الحقيقي فلا يستفاد من الحمل نعم ان كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ او بيان مصداقه الحقيقي افاد ذلك الا انه ح مستفاد
من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل في الاول على كون المحمول هو بنفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على
صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف لو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا اعدم صحة السلب
السلب علامة على الحقيقة بل اكتفوا بامكانه بصحة الحمل فان في زعمهم ذلك واعتبارهم امكانه لعدم صحة السلب له

ظاهر على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصورتين مخالف لعدم صحة السلب وهو مبني على ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه
المجازي بمنزلة حمله عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملا شايعا بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه
كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع واطلاقه على زيد فلو كان الحمل على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت
ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان الظاهر من اللفظ حمله على الحقيقة فكما ان عدم
صحة السلب اذن يفيد عدم صحة السلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحة الحمل معناه المتعارف عليه فيصح الاعتماد فيهما قلت
الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد يكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول وبالعكس فان كون الموضوع هو البليد
في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فتلك الملاحظة يصح حمله
عليه وان صح معه ذلك سلبه عنه وايضا فيجوز صحة الحمل لا بمقتضى دلالة على الوضع نعم بتقييد ذلك بملاحظة ما يتضم اليه في
خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا تقتضي بطرق اللفظ
عن ظاهره والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون الحكم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المتصرف اليه عند الاطلاق والبراءة
معناه الحقيقي في نفس الامر فهو مما قررنا يظهر ضعف ما وجه به بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع التنزل عن
ذلك فلو فلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك في شيء اما ان عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ
في المقام فانها ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي فانظر تلحق المشكوك بالاعم الاغلب فيه تامل اذ لابد
في الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث تفيد ظنا في المرام لدوران الامر في الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور
غير واضح وما ذكر من ان الظن بالمشكوك فيه من الاغلب ليس على اطلاقه ثم قد يستفاد من التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوص
المقام وهو كلام اخر وح فلا مانع من الاستناد اليه في ذلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما هو بالنسبة
الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام جماعة والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام
الاصولي الى جزئياته فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المقسم واندراجه
في الموضوع له اندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد
وضع اللفظ المتعلق للعموم لجميع الاقسام المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين واريد بكل
هناك معنى جامعا بين المعنيين او المعاني المفروضة صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد اليها ولذا
وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر الاخرين
الاول انه لو قيل بوضعه لواحد منها او الباقي لزوم المجاز واورد عليه بمثل ما وضع للكل للاشتراك في كل من الامرين مخالف للاصل
فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى تقوم الدلالة على خلافه ورد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك
يقتضي كونه مجازا في كل من قسميه او اقسامه فيلزم زيادة المجاز واجيب عنه بان تعدد المجاز لا زم على تقدير اختصاص الوضع
بواحد من القسمين او الاقسام ايضا اذا فرض استعماله في القدر المشترك وفيه ان التساوي كاف في الاتيان على انه قد يرجح ذلك
المجاز في القدر المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم عدم ارادته بخصوص واحد من القسمين او الاقسام ويمكن ان يقال ان وضعه
للقدر المشترك انما كان في كون اطلاقه على كل من القسمين على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى يلزم
المجاز بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي في القدر المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فاذا ترجح
القول بحصول التجوز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة جزما فقد وقعه لان ذلك
انما ان للغة بالترجيح من غير مرجوع الى توقيف ثم لو ثبت استعماله في القدر المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض
الوجوه وتوضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في القدر المشترك بخصوص كل من القسمين او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم
شيء منهما او يكون الاول معلوما دون الثاني وبالعكس فهي الاقسام لا وجه للقول بكونه حقيقة في القدر المشترك مع فرض
عدم ثبوت استعماله فيه رأسا وان احتمل جريان الاستعمال على ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال لا يصير كافيا فيه والاستناد
الى الوجه المذكور يخرج محصلا معول عليه في باب الاوضاع الى استلزامه للمجاز ايضا وكذا الحال في الاول والثاني اذ ليس الرجوع
الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظة الوجدان ثم لو فرض ظن في المقام يمكن
القول بصحة الاستعمال انه في الجميع كما اذا اطلق على معان عديدة مشتركة في امر جامع ظاهر يقرب جدا وضعه بازاء
ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه اذن لكل من تلك المعاني بعيد
بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثير في الاشتراك على زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى تعدد وقوعه
في الاوضاع فيملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجح في المتنازع تعلق الوضع به ويفيد حصول الظن من ملاحظة جميع ذلك
بوضعه للقدر المشترك لا اشكال للحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه فليس فاضحا لحصول الظن مع عدم افادته

اعني المستثنى منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه ومما لحظة الشامل لذلك هناك فاقصى ما يفيده المعنى
استعماله فيما يعم ذلك ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه قرينة لارادته
ولا يلزم ح ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى منه في ظاهر المراد كما اذا اهمل تحد من الاسود الا زنجيا
فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في امثال ذلك مع اشتغاء الحقيقة ولا بانافيه
كونه لاخراج ما لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المخرج عنه ايضا ولا
منافاة وبما ذكرنا في ما قلناه ان صحة الاستثناء لا يزيد على صحة الحمل بحسب الفرض فكما لم يجعلوا ذلك دليلا على كون المراد
من اللفظ المحمول معناه المجازي فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك بمجاز البعض الاخراج و
هذا بخلاف افادته دلالة المستثنى منه على العموم كما اشرنا اليه ولذا جروا عليه في هذا المقام دون المقام المذكور ويشكل بجريانه
هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه صحة الاستثناء على سبيل الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه
كما هو مقتضى حده جميعا ذكرنا في الاستدلال واما كون ذلك الارادة على سبيل الحقيقة فلا جميعا اشرنا اليه في الصور المذكورة توضيح ذلك
ان هناك وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم وح يكون الاستثناء مجازا اخار جا عن مقتضى وضعه على ما
ذكر في الاحتجاج ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز وح يكون الاستثناء على حقيقة اذ هو المفروض اندراج المستثنى
في المستثنى منه مدة حصول الاخراج بالاستثناء كما هو مقتضى حده وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقتضي خروج الا
الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه وح مجاز في شئ من الاخيرين والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحة
الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين الاخيرين وغاية الامر ان يستلزم ح في اثبات وضع المستثنى منه
للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن بتتميم الاستدلال
ح بوجهين احدهما ان يقال اذا طرء صحة الاستثناء دليل على استفادة العموم منه وتسامح استعماله فانه والا لم يصح ورود الاستثناء
عليه بنا على اذا استعمل في غير فلا يكون صحة ورود الاستثناء عليه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة
حسبما عرفت فان قلت ان ورود الاستثناء عليه فاض باستعماله في الخصوص وهو مغاير للعموم فتعدد معناه قلت فرق بين استعماله
اولا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصود منه اخرا بعد استعمال اللفظ في العموم اولا لكون لما بازا لورود التخصيص عليه
فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول فاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير فلا سواء اريد بنا التخصيص في
المجاز لو لا كما يخفى فلا تغفل ثم يمكن ان يقال ان الوجه المذكور فالدليل على الوضع ح هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا
بعيدا في اثبات الوضع استند ذلك اليه ولا مشاحة فيه بعد ظهور المراد ولا يخ عن تكلف ثانيهما ان يتول ما ذكر من ان دخول اللفظ
للاستثناء على سبيل الاطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لو لا وضعه له لكان استعادته منوطا على قيام القرينة
عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد بنا ما هف والقول بكون نفس الاستثناء قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله
قرينة عند وجود واما مجرد صحته وروده عليه فلا يعقل ان يكون قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه
قابلا لذلك ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا للغير فقط او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد صحة ورود
الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم اولا كما عرفت فلا يجري الفرض المذكور بالنسبة الى صحة الحمل فيدلانها على الحقيقة
على الحقيقة فيفرق في الاول بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع الملاقة قابلا للحمل للتوقف ثمة اذن على تبول معناه الحقيقي له فتم
هذا ويشكل الحال في الاستناد الى ما ذكر في المقام الاول واما ان قصى ما يفيده صحة الاستثناء ح هو استفادة العموم من المستثنى منه
مع الاطلاق سواء كان افادته ذلك على سبيل الوضع او ما لا لتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين
كما في قولهم كل رجل الا زيدا او جائني احد الا زيد فلا يدل من شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالة على في
الطبيعة المستلزمة لتقرر احادها فالاستناد اليه في المثال على الوضع للعموم ليس في محله نعم لو انحصر الامر فيه لدلالته على
العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف حمي اللفظ بحسب صفيه مع ثبوت
كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر في انه يجمع بملاحظة الملاقة على القول المخصوص المعلوم
كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة الطلاقة على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ يرجح
لولا ذلك الاختلاف بحسبهما فاتى اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلاف اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء
كل منهما لم تؤثر ذلك اختلافا في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع يترتب على
اختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل مع كونه مجازا في الاخر كما يستفاد من الاحكام هو من الوهن بمكان اذ
لا مانع من اختلاف جمع المشترك بحسب اختلاف معنيه كما اشار اليه العلامة قدس سره في به فاذا اريد بها معنى اختلاف حال اللفظ
في اختلاف جموعها بعم ذلك فهم ولا يثبت المدعى وان اريد به غير ذلك فهو غير بين ولا مبين ومع الغض عنه نقول حصول

الامر

الامن جهة الاختلاف المذكور وعبارته ايضا بل الاختلاف في اللفظية لكونه اسما لا وجه ومصدرا في الاخر اولى في البعث على
على ذلك ثم بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين او لا فان الوجه المذكور على فرض صحته ينفي احتمال
احتمال الاشتراك وبعين كونه مجازا في احدهما غايته الاقران لا يثبت خصوص معناه الحقيقي عن المجاز فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه
حقيقة في خصوص احدهما الا ان يقال انه لا يثبت على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فايدة بعتدبها فانا
لا نخصه بالصور الاولى ثم انه قد يظهر بان اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد
المعنى لا وجه لاختلاف الجمع اختلافه فيهما فلو علم كون اطلاقه على احد المعنيين حقيقة ولم يعلم حال الاخر امكن ان يدعى
دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب اطلاقه فيحكم بكونه حقيقة في خصوص المعنى المذكور فيه
في الاخر لكونه اولى من الاشتراك فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين
المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في
الاخر من جهة مرجوحية الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الامدي لانه لا دلالة فيه على الوضع شيء من المعنيين ولا
على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفي الوضع الاخر من جهة
صالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى الامارات في شيء ثم يمكن ان يعتبر ذلك لما ذكره لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت
انه لا دلالة له مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد بعد بملاحظة ذلك امارات تفيد الحقيقة ايضا ويمكن ان يتم بان
اختلاف الجمع ظ في اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكسها ادعاه الامدي اذا لم يعهد الا لفاظ بملاحظة معانيها المجازية
جمع مخصوص كما يجوز التوسع في المفرد بالحاقه على غيرها وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جموده ايضا كما هو الغالب في الجمع
المذكور بوضع جمع بملاحظة المعنى المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ له ايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة
ايضا موضوعة في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها في الجملة وتحقق استعمالها في المعنى المفروض ينظهر كونه حقيقة فيه
ايضا على ان الغالب المطرد بعينه الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع شاهد على حصوله في مفرده ايضا ومنها التزام
التقييد فانه لما لم يجز بالنسبة اليه مثل جناح الذل فار الحرب ذكره العلامة في بعض كتبه اولوجوب غلبة التقييد لورود استعمال
اللفظين المذكورين في ذلك من دون التقييد ايضا ودلالته ايضا على المجاز لا يخلو عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين
احد معنى المشترك والاولى في هذا المقام ما ذكر في الاحكام من انه اذا كان المألوف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في معنى
اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني والوجه
فيه ظهور ارادة الاول في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز وغيره ويجري ما ذكره
بالنسبة الى استعمال العرف العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجمع فيما يتفرع على ذلك كون اللام
مجازا في المضاف اذا لا يستعمل فيه غالبا الا مقيدا وكذا الصلوة بالنسبة الى صلوة الاموات وفيه تامل لاحتمال تقييد الوضع في
الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف اليه خارجا عن الموضوع له واحتمال كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين المفروضين
وتوقف صرفه الى الاخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز اذ قد يكون ذلك من جهة
الشهرة والغلبة او لكونه اغلب الافراد الاكمل ونحوه كما هو الحال في جميع كثير من المقامات فلعم لو علم انحصار الطريق فيما ذكر
خصوص المقام المجة الاستناد الى ذلك في ان يكون اطلاقه على احد معنيه متوقفا على مقارنته للاطلاق على الاخر مجازا
العكس فان ذلك علامة على المجاز وللتوقف ذكر في به والاحكام وزاد الاخير لانه على الحقيقة بالنسبة الى الاخر ومثلوا له
بقوله ومكروا ومكر الله وهو غير صحيح لنسبة المكر اليه تعالى مكررا من غير مقابلة المذكور ولذا اورد عليه بعض الافاضل
بمنع التوقف المذكور وعدم تسليم الالتزام وهو كما ترى ضرورة منع التوقف المذكور مطلقا بل
يكون منعا بتحقق عنوان المسئلة فليس في محله لحصول التوقف في بعض الموارد قطعا كما في قوله قالوا اقترح فسيحا لجد لك الخيل
قلت الطبخ ظاهر في الجبة ومبنى الظهور توقف اطلاق المطبخ على الثوب الاخير على المقابلة وهي دليل
في عدم الاطراد وليس اما ان اخوى سواء واما دلالة مجرد عدم توقف استعماله في الاخر على المقابلة على كونه حقيقة فيه فتعرف
ومنها امتناع الاشتقاق مع كون المبدء صفة قائمة بموصوفه فان امتناع اشتقاق اسم منه لموصوف مع عدم حصول مانع من الاشتقاق
دليل على كونه مجازا فيه كما في الاطلاق والامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد
عليه بان الاشتقاق بلفظ الواجبة القائم معناه بالجسم مع عدم صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق الواجب
له وتعليله على الايراد المذكور في محله الا انه نقض على عدم صحة الاشتقاق المتروح واشتهر بصحة الاشتقاق المذكور ووقوعه
في الاستعمالات فالظاهر ما ذكره الامدي الا انه دلالة ما ذكر على المجاز مما لا شاهد عليه وكفى ما فرض من عدم صحة
الاشتقاق في اللغة مانعا منه فكيف بفرض اشتقاق المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق

من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا فى بعضها كالفقه والمتكلم ولنختم الكلام فى المرام بذكر قاعدة فى المقام اشار اليها جماعة من الاعلام
وهى ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص وبكثرة الاحتياج فى المحاورات الى بيانه يجب فى الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك
المعنى على اطلاقه ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ليكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا فليس الكلام فى خصوصية الوضع وانما المقصد ثبوت الوضع له فى الجملة وعدم الاكتفاء فى بيانه بالمجاز والاشارة
ونحو هما وقد نص على الحكم المذكور العلامة رده فى نهب وتبه ولما ال القول فيه فى تهذيب واحتج به فى اثبات الوضع للفظ موضوع لغة
للعموم وقد حكى انكاره عن جماعة منهم السيد والشيخ والآمدى والعضدى والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضى
للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر فى التعبير عما فى الضمير عند الحاجة
الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة فى المقام على الوجه الاكمل واما الثانى فظ لامكان الفعل فى نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان
قلت ان ذلك انما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو ممنوع قلنا ان كون
الواضع هو الله تعالى فظ وان قلنا بانه البشر فلوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى على العاشر فضلا عن الناس ومعرفته مما يحتاجون اليه فى التعبير
فرض جهله بالحال خارج عن مجارى العادات سيما فيما يعم به البلية ويكثر الحاجة اليه فى المخاطبات الدائرة الثانى ان قضية الحكمة
عدم اهمال الواضع بالنسبة الى ما امكن كذلك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعانى وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الواضع فى المقام
لم يكن افهامها الا بالالفاظ ويتوقف على ملاحظة الاشارات وضم القرائن والامارات وذلك فى الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة
الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعانى بالمرة حتى يتوقف بيانها الى التعبير بالاشارة
والافهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معانى خاصة ثم وضعها الكلى ما يناسب تلك المعانى فى
ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعى الترخيصى وهو كاف فى افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال فى المشتركات
مع تعلق الوضع التعيينى بها فاى مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك فالمدعى هو حصول الوضع التعيينى الخصوصى الحقيقى والذى
يقتضيه الوجه المذكور وهو ثبوت الوضع على الوجه الاعم قلت لا ريب فى ان الحكمة فى وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس فى بيان مطالبهم
والتعبير عما فى ضمائرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعبيرية على ما هو الحال فى اوضاع الخطابات اللغوية اذ هو الطريق الاكمل
والنحو الاسهل فى ذلك المعانى التعبيرات المجازية من توقفها الافهام على القرينة فمع ما فيها من الاطالة قد يخفى القرينة او يصعب اقامتها فى بعض
الموارد فيختل الامر ولاجل ذلك كان الاشتراك على ذلك الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة فى المجاز والحاصلة فى المشترك
اذ ليست القرينة المعتبرة فى المشترك باعثة على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مر بخلافها فى المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيئ من
القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم كان فى المجاز فوايد اخر خاصة زايدة على اصل التعبير عما فى الضمير من محسنات اللفظ و
معنوية وخص الواضع فيه ليكمل المقصد واختياره على الحقيقة فى المحل اللابق به الا ان يكتفى به من تعين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو
اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعانى الدايرة وجودا المعانى التى يشتد اليها الحاجة ويكثر دورانها فى المحاورات وقد وضع
والامور المتداولة نعم كان هناك معنى فلا يحتاج الى التعبير عنه فى المخاطبات فربما يكتفى لبيانه بالمجازات الثالث انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة
الدايرة وجدنا المعانى التى يشتد اليها الحاجة ويكثر دورانها فى المحاورات وقد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها
على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك فى وضع اللفظ بازاء معنى من تلك المعانى فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا
نجد كثيرا من المعانى التى يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا يتم ما ذكر من الاستقراء فان انواع الروايح كرايحة المسك
والعنبر والعود ونحوها من المعانى المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد والصفصاف والرمان
ونحوها مما يضاهيها فى الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجهين
الاولين اذ لو تمت دلالتها على المدعى لصح التحالف فيما ذكرنا قلت ان من المعانى ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبة بغيرها وفى ملاحظة
نفسها ولا حاصله من اضافة شئ الى غيره ولا ضم شئ الى شئ كالسماء والارض والماء والنار والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب
والحنطة والشعير ونحوه من الذوات والروايح والطعم واللون والحسن والقبح والعداوة والحسد ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها
مع شدة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا اليها التعبير عنها فى المخاطبات وقضت ملاحظة الاستقراء وعدم اهمال الواضع وضع اللفظ
بخصوصها ومنها ما يكون معقدا او بساطة وامورا مركبة حاصلة من ضم المعانى بعضها الى بعض كالمركبات التامة والناقصة فهناك قد وضع الواضع
الفاظا خاصة لمعانيها الافرادية وقد رتب قانونا فى فهم المركبات بضم الالفاظ بعضها الى بعض وتركيبها مع اخر تركيبا تاما او ناقصا حسبما يقتضيه
المقصد فجعل هناك اضافة وتوقيفا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعانى المركبة على حسب اختلاف تراكيبها وهذا
القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعانى التركيبية مما ذكر من النقض انا نريد به عدم لفظ لتلك المعانى اصلا ولو بوضاع
عديدة نعم وان نريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مر الدهور والامور يحتاج الى
التعبير عن جملة منها جماعة دون اخرى وطايفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب

اختلاف الازمنة فيحصل الامر فيها في الاوضاع الكلية المتعلقة بالكليات التي يتدرج فيها سواء وضعت بازائها او جعلت مرآة لاداها فيتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات بانضمام القرائن الا ان يحصل هناك قرينة في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المفروضة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير عنها كافيا في افهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة اذن الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات وان حصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها واشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعاني كلية يندرج فيها اكثر المعاني المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المندرجة تحتها توضيح ذلك ان افادة افهام الجزئيات بواسطة الحصاة الكليات قد يكون بملاحظة كون ذلك الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او لقيام القرينة عليه في اللفظ او من الحال فهذا مما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة في كثير من المقامات وقد يكون بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه وح فقد لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اردنا بيان معنى التمر والرطب فانه لا يمكن افهامه باحضار معنى الجوهر والجسم ونحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجة او الاشارة كان في ذلك نقوبت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب وقد يحتج للقول الاخر بان الرجوع الى ما ذكر استناد الى الترجيحات العقلية في اثبات الاوضاع اللفظية فلا معول عليه وانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه او عدم معارضته لامر اخر في نظره وكل ذلك غير معلوم ومدفوع بالجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات كما هو الحال في الفاظ العموم ولذا استند العلامة رده الى ذلك في اثباته واما اطراد الحاجة اليه اما بحدوث معناه او بحدوث الحاجة اليه فاما ان يكون الاحتياج اليه من عامة الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ اخر بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في صناعة مخصوصة وعرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع له في ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك الصناعة ومقررها ويشهد لملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات فيصح الاستناد الى ذلك في اثبات الحقايق الشرعية حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله هذا كله في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذا قام هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو المحقق الشرعية وفي الفاظ العموم في الجملة ثم انه اذا دار الامر في اللفظ بين احد الامرين من الامور المخالفة للاصل فهناك صور عشر للدوران دائرة في كتب الاصول وتفصيل الكلام في المرام مع توسعة في الاقسام ان بقي هناك امور سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصد في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن سائر الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لذلك حد مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة ثم يبحث في الاصول عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك على وجه كلي والظاهر في الجملة مما لا خلاف فيه وح نقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا فما فوقها ولكن لما كان معرفة الحال في الثنائي منها كافية في غيرها فرضوا صور الدوران في الثنائي خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي الى احد وعشرين وجها نشير الى وجوه الترجيح بينها او مساواتها انشاء الله ثم ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد يفيد حالا للفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعها للمعنى المفروض او نفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة وقد ينفيه معرفة الحال في استعمال المخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية وحيث يثبت حجية الظن في اللغات وفي فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع الى الوجوه المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين فلنفصل القول فيها في مقامين الاول في بيان ما يستفاد منها حالا للفظ في نفسه وقد عرفت ان وجوه الدوران احد وعشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز وهذه المسئلة وان مر الكلام فيها عند البحث عن اصالة الحقيقة الا انا نستانف القول فيها وتفصيل الكلام في وجوهها لكونها قاعدة مهمة في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازائه كل من ذلك وان يكون حقيقة في احد ومجازا في الباقي لوجود العلامة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علامة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز ولا دوران بينه بينه

وبين الاشتراك

وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فعدم امكان المناقشة فيه بالنسبة الى الحرف
ونحوها اقوى مما مر من احتمال المنع الآن ظاهر مما يأتي من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ
على معنيين او اكثر غير كاف في المقام بل لابد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما اظ استعمال الامر مثلا
في الطلب مرة والطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال لا احتمال
كون الاطلاق عليه من جهة كونه نوعا من الطلب لكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يفد ويج في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ
ح ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال في كل منهما في محل النزاع
اقول مدار الامر بين كون اللفظ موضوعا امعنى واحد او معان من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعمالنا فيها بملاحظة
العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل
بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه انشاء ولابد فيه ايضا من عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة
العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال
استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسبما عرفت فصار المحصل انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معينين مثلا وتردد
ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا
للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز ولا فرق بين ان يعلم تحقق الوضع في احدهما او يحتمل الحال في الجميع وربما
يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين وهو وهم ضعيف ينادي ملاحظة كلماتهم بخلافه
ثم قد يكون المشهور هناك موافقا في معظم الثمرة لمذهب السيد رح على بعض الوجوه كما مر في الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب
السيد ان رة ومن وافقهما الى تقديم الاشتراك رح على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا
عليه ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور وهو تقديم المجاز رح والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك
على الحقيقة ومن هنا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به صورة تعدد المعنى ولما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة
كما مر الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منهما يحتاج الى قيام
دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينفى نفي الوضع لمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم
بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفه ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون
الوضع فيه على احد الوجهين فيتوقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلابد ان يتوقف مع عدم نهوض دليل على تعيين احد
الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة
بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كل من القسمين تابعا لملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحقيقة في كل من الحدين لئلا ينتقض
كل منهما بالاخر فالوضع المجازي شامل لذلك قطعا اذا المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر
في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لابد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه
بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على
سبيل الحقيقة او المجاز كما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات الى الوضع في الحقايق فاصالة عدم الالتفات
في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض ويرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات
الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع له
فملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتيقنك الملاحظتين بل ربما بملاحظة اخرى ثالثة
وهو الترخيص الحاصل فيه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع
اللفظ وعدمه ولا ريب ان مقتضى الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك وفي هذا المقام وتوقف صحة التجوز على امور عديدة لا يقتضي
بانفرادها الاصل في المقام كيف ولو كان ذلك صحيحا لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح فشتان لكونه ازيد من الاصول المثبتة
ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة
في الاستعمال فيكون ايضا من الامور المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الاصول المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم
الوضع الثابت بالاصل فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على المصحح فلابد اذن من ملاحظة الامور
المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو اثبتناه بالاصل
اذ ذلك من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه فلا وجه لاثباته وجوها لاصل من جهة اصالة عدم تحقق فروعه
ومثل ذلك يعد من الاصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الالتزام
بجميع ما لوازمه فلو كانت اصالة عدم حصول غير وعد معارضا لاصالة عدم الاصل لا ما كان من قبيل ما قلناه لوضوح

لم يتحقق هناك مصداق لجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت اذا الاستناد الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لانه انما
الامر في اللغات على الظن وأما مع الشك في حصول الوضع وعدمه فلا دليل عليه فيه على ذلك لانتفاء دليل على حجية الاصل في المقام
على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه حينئذ للحكم به من دون الظن واما
اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكفي في ذلك مجرد الشك ويشهد له ابتناء اثبات اللغات على الظن في عدم حصول
الظن لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن
عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه مع عدم حصول الظن ينبغي التوقف فيهما من الحكم بنفيها كما هو المدعى وبعد التسليم فقد
يصح الاستناد الى ما ادعي من الاصل في نفي الوضع للمعنى المذكور وأما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له فيصدق اللفظ اليه عند انتفاء
القرائن ويحكم بكونه مرادا للافظ بخصوصه وهو من الامور الوجودية المبتنية في المقام على المظنة اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا
للمتكلم من دون ظن بارادته له ولا اقل من الظن به بحسب مقام العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول
بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور
الطارية عليهما المرجحة لكل منهما بحسب خصوصية المقامات ولا شك ان المجاز لو كان موافقا للاشتراك والاشتراك مخالفا له من
غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر الا فادة الاصل ظنا بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا كان في جهة الاشتراك
مرجح اخر بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح يوجب عليه الظن باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني
ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب وما هو حقيقة في اكثر
فيما فوق قسما قليلا بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد عليه تارة ان الاشتراك اغلب من المجاز اذا كثر الموارد المذكورة
في كتب اللغة فقد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد وكذا الحال
في الحروف والافعال كما يظهر من ملاحظة الكتب المبسوطة ثم مع الشك في كون المجاز تلك المعاني حقايق او مجازات فقيام الاحتمال
كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج واخرى بانا ان سلمنا غلبة الاشتراك
بالنسبة الى المجاز ليس كل قلة وكثرة باعثا على حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة للظنة ان يكون ما يقابلها
نادرا لا نحتفل بها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب اذ من البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابله ايضا لا يفيد ظنا
بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون الكثرة في المجاز على النحو المذكور تم بل الظاهر انه وقد يجاب
عن الاول بانه لا تامل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك الا ترى ان معظم الخطابات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال
ظهوره مقتض للحكمة الباعثة على الوضع اذ لو كان لالتفت معظم الاستعمالات الى القرائن في الانتقال الى المعاني المعينة للمراد
وفيه فوات الحكم الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصد منها عدم الالفاظ فقادا الى القرائن في الانتقال الى المقصد حتى انه قيل باستحالة
الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم فلذا لم يقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوايد اخر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول بذلك في
المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوايد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك المفاسد
العظمى الذي هو المعدة في ثمرة الوضع وقد يقال ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة في المحاورات ولا يفيد
كثيرا من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك او مساوية للمجاز بعد ملاحظة الجميع
وفيه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمال من الامور المختلفة
بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ
الموضوعة مخالفة لما هو المعتبر لا هم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة
في المحاورات حين انه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة غلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثالث
بانه لو وقف في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك قلنا لا غلب المشتركات لبين بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه
انه مع حصول المبالغة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبة التجوز في خصوص المقام
اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك فان اغلب المشتركات لبين بين معانيها
مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى
وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها على الوجهين
فلا يترجح على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولهذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة
المجاز بوجه اخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا
وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب اللغة مجازات وح فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب وعلى هذا يندفع عنه
بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد النقض بمجد المعنى مع البناء فيه على اصالة الحقيقة وكون

دفعها و

وضعه بامر هناك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم
المراد فالظن عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض المشاهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤنة في الاشتراك لاحتياجه الى
وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤنة فيه اكثر نظرا الى افتقاره الى
وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المجوزة للتجوز والتخصر
في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب
فهم قد يقال بانه لا بد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين
المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعدد بخلاف البناء على
الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فحجة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال
كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة فيه هي الاصل والمجاز طارء عليها تابع لها ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع
الحقايق وانما رخص الواضع في استعمالات المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكاة خاصة مترتبة على المجاز وامر معظم الفايدة
المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقايق ولذا ترى معظم الخاطبات مبنية على استعمال الحقايق حتى في كلام البلغاء فانه وان
كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الواردة في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقايق المستعملة في كلامهم كما يشهد
به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها فكيف سايرا لخاطبات الواقعة من سايرا لناس فان استعمال المجازات فيها اقل
قليل بالنسبة الى الحقايق وحمل فظ الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه وايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو
الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد والسبب الداعي هناك بعينه داع في المقام اذ ليس الباعث هناك على
العمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال وهو ايضا حاصل والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد
وكون الامر هناك بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما
يقضي بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم
دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه فان استعمال الاسد في الحيوان بمنزلة ان يقال الاسد
الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته وانهما
ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر انه طريقة جارية
في معرفة سايرا للغات اذا اريد معرفتها اذ لم يعهد نص الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب
في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة ره عن ابن عباس
انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وقد حكى عن الاصمعي انه قال
ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملاء من غير فرق في ذلك عندهم بين ما اذا اتحد المعنى او تعدد
وثالثها انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه فجعلوا الاستعمال
شاهدا على الوضع ومن البين ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضا اذ ليس استعمال اللفظ في المعنى المتعدد الا كاستعماله في المعنى الواحد
في افادة الحقيقة فان كان دليلا هناك كان دليلا في ذلك ايضا وربما يؤيد ذلك ايضا بوجوه منها انه لو كان حقيقة في احد
المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة وعلمنا ذلك ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق
الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظير ذلك فلما جرت طريقتهم على ايضاح الحال في المجازات وتبين الامر فيها ولم يحصل ذلك
في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الاسماء والحروف
ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها ملاحظة فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز فان المشترك لا
فيه نظرا الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز وانه يصح الاشتقاق منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز فيه كذلك
وهو باعث على اتساع اللغة وتكثر الفايدة وانه يتعين ارادة معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك
في المجاز بعد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا على الوضع
والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة
العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فوجب الخطاء في فهم
المقصود في الامثال بخلاف المشترك اذ غاية ما يلزم مع حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا في المجاز مخالفة للظاهر
وخروج عن مقتضى الوضع ولذا يحتاج الى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل في فوايد
الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مطلقا وما ذكر في بيانه من كون
الحقيقة هي الاصل والمجاز طارء عليها لا يقتضي ذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب حصول الظن بالاول

شيوع انثانى غايته ودورانه فى الاستعمالات غاية الامر انه يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعده عن تركيبة الاصل وشهرة الفرع الا ان يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدد المعانى مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم خصوص الوضع فى خصوص واحد منها لما عرفت من شمول الوضع لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع لا ينفع فلا يترتب عليه فايدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقايق فى المجازات مع اتحاد معانى الالفاظ الدايرة لا يقتضى الظن بعدم تعدده كما هو المفروض فى المقام مضافا الى ان الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا وكون الاصل فى الاستعمال الحقيقة مع تميز الحقيقة من المجاز والشك فى المراد لا يقتضى مجرد ذلك تميز المعنى المراد والشك فى الوضع ودعوى اتحاد المناط فى المقامين بين الفساد فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هى الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم ع الى الان ولولاه لا يمكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القراين وفيه هدم لغايته الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك فى حصول الوضع له فاى دليل يقتضى بثبوت الوضع هناك والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك فى محل المعنى المتقدم فى بيانه وهو كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا لما عرفت من ان الحمل ونحوه لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه وانها لم يعد ولذلك من امارات الحقيقة وانما اعتبر واعلم صحة السلب واما عن الثالث فبالمنع من جريان الطريقة على استعلام الحقايق المتعددة من مجرد الاستعمال بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة اولها لحظة التردد بالقراين وهى الطريقة الجارية فى معرفة الاوضاع كما هو الحال فى الاطفال فى تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك فى متحد المعنى وكان احد الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكى عن ابن عباس والاصوب نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين لم يمكن الاستعلام من مجرد الاستعمال وهو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مر بتفصيل القول فيه فتياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة فى الاول واعراضهم عن القول به فى الثانى وقد مر البين بناء الامر فى المقام على الظن وهو حاصل بذلك وما ذكر فى الثانى بعد مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال فى اكثر ما ذكر مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو ظاهر من انه لا يقتضى الا لزوم حصول العلم الضرورى بذلك وحصول العلم بنى بعض الاشاعرة لا يقتضى بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقايق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها للمعانيها فلو كان الشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمناه فى غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضرورى ولا النظرى بذلك اذ كثير من الحقايق والمجازات ماخوذ على سبيل الظن وظل الاحاد فالاحتجاج على نفى المجاز به مجرد انتفاء العلم الضرورى به غريب هذا واعلم انه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ولو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا واما اذا لم يثبت ذلك فانا يحكم حينئذ بكونه احدهما على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بارادة خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فى مثل هذا لا يترتب هنا على القولين ثمرة ظاهرة كما مر الاشارة اليه نعم قد يثمر ذلك فى مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسبا للاخر بحيث يصح كونه مجازا فيه لو فرض اختصاص الوضع بالاخر دون العكس اذ لا ملازمة بين الامرين كما فى استعمال الرقبة فى الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان فى خصوص الرقبة وح فيحكم بكونه حقيقة فى خصوص احدهما مجازا فى الاخر ومنها انه لا يجوز التجوز فى اللفظ بملاحظة مناسبة المعنى شيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازا ولا يجوز سبك المجاز من المجاز نعم لو كان المعنى مناسبا لكل منهما صح التجوز فيهما هذا على المشهور واما على القول الاخر فيصح ذلك مطلقا ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منهما بمجرد القرينة الصادفة عن الاخر على المشهور اذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقامت المقام احتمال ارادة معنى مجازى اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغى التنبيه لامور احدها انه كما يتبع ترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا يتبع ترجيح الاشتراك بين الاثنين على الاشتراك بين الثلثة وهكذا وبالجملة كما ان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة يعم الجميع الا انه قد يناقش فى جريان البعض وفى البعض الاخر الذى هو العمدة المقام كفاية فى ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ فى معنيين لا مناسبة بينهما واما مكن كون اللفظ موضوعا بازاء ثالث يناسبهما بحيث يصح التجوز فيهما على فرض كونه موضوعا بازائه لكن لم نجد اللفظ بهيئة استعماله فى ذلك فلا وجه اذن لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يتبع فى متحد المعنى فان شيوع استعمال اللفظ فى معنى مع عدم استعماله فى غيره يفيد الظن بالوضع له دون الاخر وانما لم يثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا فى غير ذلك لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك فى معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او لم يوضع عليه بعد ذلك فالظاهر انه لا كلام اذن فى تقديم المجاز استصحابا للاول الا ان يجيء فى خصوص المقام ما يوجب الظن بالاشتراك او يقضى بالشك فيتوقف ابهما لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله فى احدهما واستعماله فى الاخر الى ان احتمل هجر الاول فى العرف وصيرورته مجازا فى المحاورات لم يحكم بعدم ثبوته بل يبقى

على الاشتراك

على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك فى الحال فتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل فى معنيين اخرين وحصل الشك فى نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطارى من جهة المعينين وغلبة الاستعمال فلا ريب فى الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا لحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثانى على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوثه فالمعنى والشك فى كون الاستعمال من جهة الوضع او العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا بعد لبناء ح على ترجيح الاشتراك ايضا ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايضا سيما بملاحظة شيوعه وكثرته رجحانه على المجاز كما سيأتى الرابع ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايضا ظاهر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايضا ظاهر مما عرفت اذ الاضمار عديل المجاز والظن ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال فى غير المعنى الواحد غير ظاهر فى المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال فى خصوص المقيد جرى فيهما ذكر ويجرى الوجهان فى التخصيص فان قلنا باستعمال اللفظ فى الخصوص كما هو المشهور قام الوجه فى ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد الاشتراك المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة مثلا لمعنى ثم يستعمل فى العرف فى معنى اخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له فى العرف وضعا تعيينيا ويشك فى هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا قولان ذهب العلامة فى احدهما الى الاول فى نهج والاول والمحكى عن جماعة من اعاظم كالرازى والبيضاوى واختاره فى المنية وكان الاظهر الثانى اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الا ان يثبت خلافه وغاية ما يثبت ح بلوغ المعنى الثانى الى حد الحقيقة او الوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل عند الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بانه ليس بمثابة يورث الظن به لشيوع الامر بين غاية الامر ان يكون ذلك اغلب فى الجملة وقد عرفت ان مثل ذلك الغلبة لا يفيد ظنا فى الغالب نعم قد يقال ان الغالب فى الاوضاع الجديدة هجر المعنى السابق وتركه فى ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعانى العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فيه وربما يؤيد ما يفيد ذهاب الجماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الاخر الا العلامة فى نهج وهو ممن ذهب الى الثانى ايضا ومن التامل فيما ذكرناه يندفع ما فى كلام غيره من ان الاظهر ثبوت الثانى فى عرف غير العرف الاول او عند اهل ذلك العرف فيقع بترجيح النقل الاول والاشتراك فى الثانى وكانه الاوجه فتدبر ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك فى افادة المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها ففيه ان الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايضا فينبغى ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا نسلم ذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر ان يشك فى كون احدهما ناسخا للاخر مع الغض عن اصالة عدمه لا اقل من الوقف فى الفهم لاحتمال الامرين فلا يحصل الاصالة عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا لاصالة وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة فى مقام التفهيم فيرجعه ايضا الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة فى المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ فى الدلالة والا فلا معنى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك فى الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ فى الافادة وان اريد التمسك بذلك فى اثبات قلة المؤن فى جانب النقل ايضا وكثرتها فى الاشتراك فذلك مع عدم افادته ظنا فى المقام معارض بوجود ما يعارضه فى جانب النقل ايضا ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل فى صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة فى معنى مخصوص ويوجد فى العرف حقيقة فى الاخر ويشك ح فى ثبوت ذلك المعنى فى اللغة ايضا ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك ح فى ثبوت المعنى اللغوى فى العرف ايضا ليكون مشتركا بينهما فى اللغة والعرف وقضية الاصل ح عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجح الحال فى اشتراكه بحسب العرف الى الصور المتقدمة نظرا الى الشك فى هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان نجد اللفظ معينا فى العرف ونجد استعماله فى اللغة فى معنى ثالث يناسبهما ويشك فى كون ذلك هو معناه الحقيقى فى اللغة ليكون متحدا مع المعنى الحقيقى بينهما فيكون منقولا الى المعينين فى العرف او انه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل وقضية اصالة تاخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما فى اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الاخر معلوما من اصله فمقتضى الاصل عدم ثبوت الوضع له ايضا فيحتمل ثبوت المعينين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه وان يتفق بوضعه لاحدهما ثم طرو وضعه للاخر اقتصارا فى اثبات على القدر الثابت فتدبر ومنها ان يكون مشتركا بين المعينين بحسب اللغة واستعمل فى العرف فى معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك فى حصول النقل وهجر المعينين فيدور الامر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان فى اللغة ونقله الى المعنى الثالث والاظهر بحسب قضية الاصل ح بقاء اشتراكهما بين المعينين الى ان يثبت النقل ساد سها دوران الامر بين الاشتراك والنسخ كما اذا قال ليكون ثوبى جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك ح فى وضع الجون للاسود ايضا

حتى يكون مشتركا فيكون قوله الثاني قرينة معينة لارادته ذلك من اول الامر او انه نسخ الحكم الاول بعد ذلك من غير ان يكون هناك اشتراك
بين المعنيين وليفرض هناك انتفاء العلامة الصحيحة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز وح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولانه يثبت
باي دليل ظني اقيم عليه بخلاف النسخ فانه لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على سائر الاحكام
ولان غاية ما يلزم من الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك
فلا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل او الرجوع الى لوازم الوضع
ونحو ذلك مما يفيد ظنا بل الاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد وقوع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت
النسخ هناك ايضا وقضية ذلك التوقف في حكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معنى
الثابت والحكم بكون الثاني مستحدثا لا يخلو عن وجه سابها الدوران بين النقل والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز لانه اقرب فيه خلافا
لاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول والتوقف النقل غالبا على اتفاق العرف العام او الخاص على خلاف
المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون مع كثرة استعمال
اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقايق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح فترجيح المجاز يستلزم اعتبار
وجود القرينة في كل مورد استعمال اكثر مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وهو ما يحكى
عن البعض ترجيح النقل على المجاز لاجل ذلك فرع عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور وهو هين جدا اذ بعد ظهور
التجوز في نظر العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم
ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل ذلك او بعده اذ ذلك من لوازم المجازية ومتفرعاته ولا يجعل اصالة عدمه مانعا من جريان
الاصل في اصله لما عرف من عدم معارضة اصالة عدم الفروع المترتبة على عدم الشيء لاصالة عدمه فان قضيته حجية
الاصل الاخذ بمتفرعاته نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امور بعيدة عن نظر العقل على اصل
المفروض امكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور وهو هين جدا اذ بعد ظهور
التجوز في الاستعمالات ومع الغض عن ذلك نقول باثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال استنادا في اثبات الاوضاع
الى التخريجات وقد عرفت وهنه مضافا الى ان لزوم ضم القرينة اليه مقطوع به قبل حصول النقل فقضية الاصل بقاؤه فان اريد اصالة
عدم ضم القرائن اصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق وان اريد اصالة عدم
لزوم اعتباره فهو اوضح فسادا منه فظهر مما قررنا ان قضية الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة
الظهور الحاصل من غلبة المجاز ثانيا منها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد والامر فيها ظاهر مما
قررناه سيما بملاحظة اشتهارها بحيث لا يستعمل مضافا الى ان التزام التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت
الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا حقيقة في اللغة في الزيادة ويحتمله نقله شرعا
الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى اضمار مضاف كالاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار انه مجرد اصالة
عدم الاضمار لا يثبت اللفظ سيما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه فبعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لا بد
من الالتزام به لا ان يثبت وضع جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف به
وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه اكثر ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذا عتبار
الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى وربما كان اضعافا مضاعفة لما يعثر عليه الدوران بين النقل والنسخ وفي المثنية ترجيح النقل
عليه وكانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث الظن بالاول غير معلوم لطريان
النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول وعدم ثبوت
الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد
عرفت وهنه فتدبر في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمالات وهي وجوه عشرة احدها الدوران
بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح التخصيص وقد نص عليه جماعة من المحاصة والعامة كالعلامة والمحقق والشهيد
والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى المشهور التوقف في الترجيح فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي
وكانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظاهر بحيث يورث الظن باحدهما وفيه ان في التخصيص رجحان
على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال
وقد يستشكل فيه بان الاكثرية الباعثة على المظنة ما اذا كان طرف الاخر واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها للظن محل تامل
كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجاز ات وقد يذب بان استعمال العام
وان عم مورده فاد بالنسبة الى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فافاد الامر الخروج عن الظن بين الامرين فالظن

ترجيحها الاول

ترجيح الاول وقد يناقش بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العام الذي لا يظهر له تخصيص سوى ما هو المفروض وانما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كان في الخروج عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج الى الدليل ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص فغيره بالاولى ومن العموم بعد تطرق التخصيص اليه حتى انه قيل يجوز حمله بذلك عن المجيء في الباقي ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب اكرام زيد فانه لا شك في فهم من ذلك استثناء زيد من الحكم لا انه يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف في الامرين ثالثها ما عرف عن شهرة القول بترجيح التخصيص وبعض جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز او التوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص نادرا فهناك اذن وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا او التخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا استمل على اخراج معظم افراد العام من غير ان يكون في المجاز من بأعثة على الرجحان والظاهر ترجيح المجاز ايضا بعد التخصيص كما نحا نحوه ذهب جماعة الى امتناعه في بعض صوره ومنها ان يكون في المجاز من بأعثة على رجحانه من غير ان يكون في التخصيص ما يوجب هنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة الحيث يترجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة او يعادلها فلا شبهة اذن في ترجيح المجاز والا فهي ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يرجح عليه مع كون البالغ على رجحانه الشهرة نظرا الى كون الغلبة الحاصلة فيه شخصية بخلاف التخصيص فانها غلبة نوعية والاظهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون نادرا والتخصيص لا ازم ايضا كذلك فقد يخيل اذن بترجيح التخصيص ايضا لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو المفهوم بحسب المقام وهو مع الكافوه فالتوقف ثانيها الدوران بين المجاز والتقييد والظاهر ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظاهر ترجيح التقييد لفهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا الى ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيه فهو وان كان خلافا لظاهر اللفظ ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفا للظاهر من جهتين وكتاب المجوز وقد يفصل بينهما التقييد الذي يندرج في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وهو الا يخفى فيه فان الاول نوع من المجاز مع التم في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخفى وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد فصل العلامة رة في تهذيب على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات في خصوص المقام وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما في مخالفة الظاهر وبمجرد اشيعية المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا في المقام ليحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعم واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز نظرا الى كثرته وبما ضم اليه افيديته وكلا الامرين في محل المنع وبعد ثبوتها فلكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وعلى عن بعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظاهر قطعا فان الظاهر مطابقة الالفاظ للمعاني المقصودة في الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تامل بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف ولا حاجة الى ذكره بل قد يعد ذكره لغوا مخالفة فيه اذن للظاهر بخلاف المجاز المخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كل حال ثم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي ما كانت طارية على الكلمات التي يراد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط شيء منها كان في الحذف اذن خروج عن ظاهر الوضع الا انه اجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة على المحذوف ايضا قام الدليل على المنع منه حسبما فصل في محله وح فقد يتوقف بكون التوسع في المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع في الدال فكيف كان يكون ذلك ايضا نحوا من المجاز وقد يشير اليه عد الاضمار لبعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف فقد رابعها الدوران بين المجاز والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح المجاز عليه كانه مما لا ريب فيه لظاهر العرف ولغلبة المجاز بالنسبة الى النسخ وندوره بالنسبة اليه وقد يتوقف النسخ عن اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فيبقى ان ترجيح النسخ عليه ايضا وقد فعد بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هنا ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه مع دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذي مر الاشارة اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان مندرجا في التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد ومن الغريب ح البناء على تخصيص الحكم بالايام السابقة الا انه قد يناقش في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام هذا لو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق واما مع الشك فيه كما هو الحال في غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت بنوية لاحتمال كونها في الناسخة او امامية لا يحتمل فيها ذلك لقيام احتمال كونها كاشفة عن النسخ فالظاهر فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف في الاول او ترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غير خاصها الدوران بين التخصيص والتقييد كما في قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم ووجهان التوقف في المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات الموارد لشيوع الامرين وتساويهما كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد بالنسبة الى شمول العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا يجوز في التقييد في الغالب بخلاف التخصيص وكانه الاظهر وقد يناقش فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز فاستعمال المطلق في خصوص المقيد اذ يوشح بكونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز فقط وقد يعد ذلك من دوران الامر بين اخراج بعض الافراد من العموم او تقييد الحكم بما يراد اخراجه بعض الاحوال كما في قوله تعم او فوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا

في البيع بحسب ان تكاثر احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بان
لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال لغا ما دل اذن على كون الفدية الثابت اخراجه هو خصوص الحالة
المذكورة وهو ايضا تخصيص العام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا يوجب ذا القول بالتخصيص اذ الدليل انما
دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فثبت اللزوم في سائر احواله من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللازم وبالجملة اقصى ما يقتضي
الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة ليس الا فمن اين يجيئ الدوران بين التخصيص والاضمار والتقييد فما في كلام بعض الافاضل من عد
ذلك من المسئلة كما ترى سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظاهر ترجح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان
المجاز على الاضمار فالامر واضح واما على القول برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال في المقام الا انه لا بعد في البناء على ترجح التخصيص ايضا
نظرا الى غلبته وشيوعه في الاستعمال ان سابعها الدوران بين التخصيص والنسخ فمن ظاهر المعظم ترجح التخصيص مطلقا وهو الاظهر اذ هو المفهوم بحسب العرف
سيما مع تاخر الخاص بل الظاهر الاتفاق عليه ح وغلبة التخصيص على النسخ ولما في النسخ من رفع الحكم الثابت ومن مخالفة ما يقتضيه المنسوخ من بقاء
الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة لظاهر العام كما مر من الاشارة اليه وايضا قد عرفت تقديم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز
وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص في الخاص المقدم على العام لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين
وهما مدفوعان بما لا يخفى وسيجئ تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى في مباحث العموم والخصوص عند تعرض المصنف لذلك ان ما ذكرناه من ترجح التخصيص على النسخ انما
هو بملاحظة كل منهما في ذاته حسبما مر واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد يتقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا وكان البناء على النسخ اقرب منه
كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام لو كان في المقام ما يناني ذلك وهو كلام اخر واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ
احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف ح في الحكم احد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص بالنسبة الى ما بعد حضوره للزوم اخذ الخاص
ح والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده وانما الكلام ح في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى
ما عرفت من كون احتمال النسخ ح في حال الوهن فاحتمال تكافؤها بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتاخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد
العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤها وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح
او الرجوع الى البراءة او الاحتياط اذ لا بد من الاخذ بالخاص ورجحان من اثنين منهما بعد تكافؤها لا ينهض حجة على المطلوب فلا بد من البناء على الوجه المذكور
من ان الحكم بعد اول الخاص قد ثبت ولا قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحيث ان حجية الاستصحاب
مبنية على التعبد فلا مانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين
النسخ والحال فيهما كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظاهر ان الحكم بالتقديم فيما وضع من التخصيص لانتفاء المجوز فيه في الغالب ويجئ
في الاولين منهما نظير ما مر من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية على ترجح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم
النسخ او بنى على الوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف بعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر مر الاشارة اليه ولو تكافؤ
الاحتمالان بملاحظة خصوصية المقام فان كان هناك قدر جامع اخذ به ولا بد غيره من التوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم ان قد
عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على اخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد عنه في متفاهم اهل
اللسان بعد معرفة نفس الموضوع واما استعلام معنى الموضوع فيما لا حظة انك كما انا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم
فلا يحصل امثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك يشبه الاعتماد على التخريجات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ويحصل الظن بالوضع
من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتامل هذا ملخص القول في مسائل الدوران وقد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح
بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الاصول الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد اذن في الحكم
بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص ذلك المقام ولا يغربك ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم مع
الغفلة من ملاحظة سائر المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف ولعل الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن بوصول
الفهم بحسب المحاورات الخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرناه من نحو ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح
احد الجانبين من غير ظن به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به وان كان فيه
مخالفة لما قررنا في الترجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي
بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررنا والظن بيان فهم العرف على ذلك كما مر الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيص
والتخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرها من سائر الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين
المجاز الواحد والتخصيص لم ار من حكم بترجيح احد الوجهين والظاهر الرجوع الى فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار
الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد او التخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد بناء على ساواة المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في
التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب مقامات العرف ولنختم الكلام في المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران

يكون
غيرها ابتداء تقيما للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينهما حيث لم ينصب قرينة على التعيين فان كان بعض تلك
المعاني مشهورا في الاستعمال دون الباقي يتعين الحمل عليه فيكون استعماله قرينة معينة للمراد لكن قد عرف ان مجرد الاغلبية غير كاف في ذلك
بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث يوجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم يكن شهرة مرجحة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف
في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يفيد التعيين وامثلة كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من يذهب الى
ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد
معانيه بناء على كون مراده من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها بحيث لا يتميز الاثنان منها فيرجع الى المطلق وهو ضعيف كما يأتي الاشارة
اليه انشاء الله وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم اجمله وسواء كان الخالف الاصل في بعضها او عدم لزوم ذلك في الاخر فيترجح الخالف
عن المخالفة على المشتمل عليها والمشتمل على الاكثر على غيره على ما اقتضته ما قرر في المسائل الدورية فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك
استنباطا في تعيين المراد الى الترجيحات والمناسبات بل لاقتضاء فهم العرف عبرة فالبناء على ذلك مبني على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المواد
لم يصح الاتكال عليه جسما من الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لقاصر الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص
المقام فلا بد من التوقف في الحمل ح فان كان احدهما مندرجا في الاخر فان كان خاصا تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ورفع اليد بالاصل
ان كان الحكم مخالفا للاصل والا اخذ به من جهة الاصل كما لا استفادة من اللفظ ثم على الاول انما يصح رفع الزايد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل
منوطا بمجموع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا باجتماع الكل واما مع ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين
بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث مسالة البراءة انشاء الله ولو علق عليه ثبوت تكليف اخر فالظاهر ان عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص او الاكثر
اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالاقل او الاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص والاكثر تقليلا
للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الاخر فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الا
به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا دون الاخر والا يرجع الامر فيه الى التخيير او الطرح والرجوع الى اصل البراءة
او الاحتياط حسبما يبنى عليه ذلك فان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا للاصل والاخر مخالفا اخذا بما يوافق الاصل
لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى احتمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول موكدا لحكم الاصل فانا سيأتي الى بعده وهو ضعيف
والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن الحال الحقيقي وكانت هناك معاني مجازية ودار الامر بينها فان كان
الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة من البعد عنها وكذا في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال في لزوم الوقف والحكم بالاجمال والرجوع
الا ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيما ذكر على حسبما فصلناه في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله على جميع المعاني المجازية نظير ما قيل من ظهوره في
المشترك عند ارادة الجميع عند انتفاء القرينة الصارفة وهو فاسد جدا على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولو كانا مجازيين قطعا
واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه من بعد المجازات في الاستعمال
فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يتوهم بل يلزم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاها العلامة رده في بيته حيث قال وان تخصرت
وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فظعه او لوية البعض بالارادة واما البدلية فظعه عموم الخطاب حتى
يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهومه سواء انتهى وهذا ايضا كما سبقه الوهم بعد الاستعمال المذكور جدا عن ظاهر المخاطبين
العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا وعجيب جوازه استعمال المشترك في مفهومه غريب ما نسبه القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به الى اجمال الكلام
حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون اطلاقه على الكل بعد الوجوه فكيف يصح على القول به حمل اللفظ هنا مع الاطلاق
على جميع المجازات نعم لو استند المذكور الى من يجوز استعمال المشترك في مفهومه ما لا يخفى وكانه تخريج منه تقريبا على القول المذكور وانت
خبير بانه ان صح التقريب في المقام فانما يتفرع ذلك على ما يأتي من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسبما مر من الاشارة اليه او على القول بظهور المشترك
في جميع معانيه الا ان الفتح البناء على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما ذكره في بيانه كون ارادة الكل على
سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب لين في محله كيف وهو جار في المشترك ايضا ثم ان قضية ما ذكره هو الحمل في الجميع على سبيل الاستغراق
لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي او النهي او دخل عليه احد ادوات العموم وكيف كان فالوجه المذكور انما
يفيد الفساد اذا حاجة لاطالة الكلام فيه واما اذا اختلف المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدة علاقتها وبعد
الباقي وضعفه في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وتداوله في الاستعمال دون الباقي وكل من الوجهين المذكورين باعث على تعين المجاز
بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد واما الاول فلان فيه من كمال الارتباط والمناسبة البالغة
على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة فهم العرف هو المناط في ذلك والمتكفل هو الاقربية وشدة الارتباط والمناسبة في كلام
بعض المحققين ان السبب في الغلبة والاشتهار المقتضي للتعين بنفسه او بالواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة من اعظم
دواعي الرغبة في استعماله المقتضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان فهم اقربية المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس
المعنى من غير ملاحظة الغلبة واشتهاره اصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة اللزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال اليه ومن البين

خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل تامل واما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى وفور الاحتياج اليه فالمجاز وان وهي قد يكون
بالنسبة الى غير الاقرب دونه ازيد من الواضح ان مجرد القرب من الحقيقة لا يقتضي مثل شدة الحاجة اليه فالظاهر ان نفس قرب المعنى هو الباعث على الانتقال
اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس في ذلك استناد الى فهم الغير بحسب العقلية والمناسبات الاعتبارية بل الى فهم اهل اللسان وتبادره ذلك عنهم
بعد تعذر الحقيقة حسبما ذكرناه في المناط في الاقربية الملحوظ في المقام هي التي تكون باعثة على انصراف اللفظ اليه بحسب فهم العرف لا مطلق الاقربية
في الجملة وهو واضح فمن ذلك انصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ومنه ايضا
انصراف نفسها فيما لا تتصف بالصحة الى نفي الاثار والفوايد المطلوبة كما في لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاده ومنها ايضا انصراف التحليل والتحريم
المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها فلا يجوز في شئ من ذلك واما الثاني فلا لحاق المشكوك بالاعم الاغلب فليجر
الاخر في المخاطبات العرفية فلا بد من كون الشهرة بحيث يوجب انصراف اللفظ اليه عرفا بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشتهار غير
كاف بل لا بد من كونها بحيث يوجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يقتضي اشتهار
المجاز الى مساواته للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه ومرجحة له على سائر المجازات بعد وجود القرينة
الصارفة عن الحقيقة وهذا ايضا ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي صحة الحقيقة الشرعية فيها
بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية او مجاز اخر فيحمل على الاول نظرا الى الغلبة المعتبرة
في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك فيتقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا
كما ذكره بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ المتداولة عندنا مما يثبت كثرة استعمال
الشارع لها بحيث تحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة نعم هو ظاهر في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة
والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون من جهة الشهرة والغلبة بالنظ المشهور بخلافه كما سيجئ الكلام فيه
ثم هذا لو اجتمعت الجهات المذكورة ان اعني الشهرة واقربية الحقيقة في بعض المجازات فقدمه على الخالي عنهما واضح وكذا على الخالي عن
احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمالات وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما يشكل الحال اذ في الترجيح و
الطرح مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب الى الحقيقة المرجحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة فلا بد
من مداومة الراجح منهما والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا يكون هناك قرينة دالة على تعيين
المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العامة والخاصة منهم الغزالي
والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمحقق والفاضل الخراساني والفاضل الخونساري وجماعة من المتاخرين ابتناء على الاول
وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا القرينة دالة عليه وحكي القول به عن الشافعي ايضا وحجة الاولى اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج
ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا عنها كيف وقد شاع تخصيص العام في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك
لا يستراب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة الثاني ان الغلبة وشهرة الاستعمال على انصرافه الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم
الامارات المفيدة للظن وحجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد
الوجهين لابتناء مدالیل الالفاظ وفهم المراد منها على حصول الظن اذ لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية
على التعيين والتحقيق في المقام ان مراتب الغلبة مختلفة وقد تتفاوت فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه وقد يكون بحيث يوجب
فهمه من اللفظ وترجحه على سائر المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ولا تكون تلك
الغلبة بالغة الى حيث تكافوء الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع الاطلاق للفظ وقد يكون غلبة
استعماله فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من مداومة الشهرة مكافئا الظن الحقيقة ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على احدهما
من دون قرينة دالة عليه وقد يكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بمداومتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا
على ظن الحقيقة فتعين القول بترجيح المجاز الراجح وقد يكون الشهرة ايضا اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة القرائن
لا تعتبر ان تكون عليه بل يكفي فيها بالمظنة لابتناء مدالیل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن فيها ويجري ما ذكرناه في مراتب
الشهرة بالنسبة الى سائر القرائن المنضمة الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له نعم يوجب
وهن الظن الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك فيعادل ظنها الظن الحاصل من الوضع فيقضي ح بالوقف من الحمل على الحقيقة او المجاز فلا
يمكن الحكم بشئ منهما فهي وان لم يوجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من الحمل على الحقيقة ايضا وقد يترجح على ذلك ايضا فيقضي صرف اللفظ
عن معناه الحقيقي وحمله على المجازي على اختلاف مراتبه في الظهور وعليه الاثر في اللفظ دائرا بين الحمل على الحقيقة والمجاز بانه اذا وجدت
قرينة صارفة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يقال اي من ظاهر تهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو الوقف من المحملين لدوران
الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع من الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب تردد الذهن
فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واقل مراتبه الذهن

وليس الامر مبنيا على التعبد حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر مما قررنا ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك
وجهان اخران للغلبة فوق ما ذكر قد مرنا الاشارة اليهما وهما خارجان عن محل الكلام لخروج اللفظ عليه من حد المجاز واندراجه
في الحقيقة وما قد يتوهم من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ عاريا من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان
المجاز على الحقيقة مطلقا نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى اشتهر ان اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصا قبل ظهور المخصص
نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بانه ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة بل الغلبة الفاحشة بان صار اللفظ على ذلك
المعنى او الباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب المتفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك
فكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص مجاز او مرتبة من التخصيص
مضافا الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب بالقرينة الصارفة ومثل ذلك الغلبة لا يوجب صرف اللفظ غالبا عند الاطلاق على نحو
ما اذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثيرا من استعماله خاليا عن القرينة المقارنة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج كما لا يخفى
على المتأمل ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقايق غير ظاهرة بل من البين الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات المعرفة والخاص
المتداولة من قبيل الحقايق دون المجازات وانما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعاة بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات
هذا المعنى وهو بين الفساد وقد مرنا الاشارة اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجورا وقامت قرينة
على عدم ارادة الاخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور والحمل على المجاز فان كان معناه المجازي مشهورا فالاستعمالات فالظاهر تقديمه
على الحقيقة المهجورة ومع عدم نهض تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى حقيقيا او التوقف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازي
وجهان ومنها انا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب الى الحقيقة او الابعد منه تعين الاول مع كون الوضع
حاصلا بالتعيين ليكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل
حصول النقل بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه مع عدم ثبوت النقل سواء كان
باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا كذا قيل وانت
خبير بانه اذا علم تحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا يجدي الشك والا فمجرد الاقربية غير قاض بذلك لتفرع النقل على غلبة الاستعمال
وهي انما تنتج شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما مر وليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة كونه غالبا في الاستعمالات
بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه فكيف يمكن الحكم
بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكرنا الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه فتعين بملاحظة ذلك كون المعنى
المذكور هو الشايع في استعماله لانتفاء غيره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع او الائمة ع واختلف معناه
بحسب اللغة والعرف العام فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتاخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه وانما الاشكال فيما
اذا لم يثبت احد الوجهين ودار الامر بين الحمل على الكل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ
والعلامة والشهيد بن وابي يضاوي القول بالثاني وهو الاظهر اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة
المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وملاحظة كتب اللغة لبيانهم غالبا للمعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك حكم الاكثر
من عرف ارائهم بتقديم العرف اذ ليس الامن الحجة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد وقد حكي بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين
وهو في الحقيقة حجة اخرى على ذلك لبعثه على المظنة الكافية وربما يستدل على ذلك ايضا باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من
بعد زمن النبوة وبانه لا يجدي لانه حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى اخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو
مبني على تقديم العرف اذ لولا ذلك لوجب الوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى اخر له في اللغة واستمراره الى وقت صدور الرواية
وهو باطل بالاتفاق وانت خبير بوهن الوجهين اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل فيما دونها ايضا ولو سلم فليضم اليه زمن النبي
وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظة المجموع فلا عرف اذن في زمانه بل وكذا في زمنهم اذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل
بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من حجة استظهار اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل ولذا
تداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شان نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مدالیل الامر والنهي و
الفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم اللغة اصالة تاخر الحادث اذ المفروض عدم ثبوت مبدء النقل ويضعفه ان الاصل المذكور لا يعول
عليه في المقام الا بعد افادته الظن بمؤديه لما عرف من ابتناء اللغة على المظنة وحصول الاستفادة من العبارة فبمجرد الاصل المذكور لا
تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا يذهب عليك ان قضية ما ذكرنا انه لو شك في خصوص بعض المقامات
في مبدء النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع الى ما يقتضيه الاصول
الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافقه احدهما والا فيرجع ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون اثبات اللغة بالترجيح
بل من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب لفظ فدار الامر بين ذلك

المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار الشريف الاستاذ
ويحكى القول به عن ظ السيد والثاني محكي عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتاخرين منهم صاحب والخاتمة في الفوائد
وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن المقام ان بقي انه اذا صدر الخطاب من خصوص المتكلم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحل المتكوع
للخطاب فيه متعددا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك العرف وكذا اذا لم يكن للمحل او المخاطب او المتكلم عرف مع اتحاد الاخرين او انحصر
الحال فيه في عرف المحل او المتكلم او المخاطب فهذه وجوه سبعة فلا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى انحصار العرف في معنى واحد وان
اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل او موافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم
لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب وموافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منهما للآ
فهذه ايضا وجوه سبعة يقع الشك فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الظ
من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه ان ثبت لعرف ولذا يقدم العرف الخاص
على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم ويمكن ذلك لا من جهة ظهور حربة في الكلام على وفق مصطلحه وهو ضعيف في المقام ومنابعته في
الاستعمال لعرفنا المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور حتى يقتضي بالوقف بين الامرين فالظ المذكور يتبع في المقام حتى يجيء
هناك ما يزاحمه من ملاحظة المخصوصيات في بعض المقامات لما عرف من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيفما كان وقد يقرر
الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم الا
لقصد التعلم او فايدة اخرى واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا
كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور وفيه انا لما
نجد خفاء الغلبة في معظم المحاورات مع حصول الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه فنحن في ذلك بما
بالاعم الاغلب لا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر
ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل
الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجهة واني بعد في خفاء الغلبة المذكورة عليه
وكم له من نظاير في سائر المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك مما يعد له او يرجح عليه وقد يومى اليه ملاحظة ما احتجوا
به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه لا بعد دلالة القرينة وهو ضعيف
اذ لا نسلم كون المجاز مخالفا للاصل بالمعنى الذي يحتج به على المطلوب بل هو امر يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمل على عرف نفسه فلا يصيب
الغرض المسوق له الكلام من الحكيم وقد دوران النبي والائمة عليهم السلام انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم ولا يذهب عليك ان
كلا من الوجهين المذكورين ظاهر في حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالوقف كون اللفظ مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم
على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وقد ظهر مما قررناه ان صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره
في احدهما مع انتفاء القرائن حسبما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف البلد فالامر فيه واضح واظهر وظهور الحمل على العرف المذكور مما
لا ينبغي التوقف فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في هذه الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب
عرف المحل فلا يخرج المقام عن اشكال لابتناء عرف المحل اكثر ان المخاطبات سيما مع طول المكث فيه فللتوقف فيه اذن مجال سواء وافق عرف
المخاطب ولو ان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخرج الحال ايضا عن اشكال وان كان ترجيح عرف المحل قويا
مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلثة قوي تقديم عرف المتكلم ايضا لا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه
من الدوران فيما اذا كان المتكلم عارفا بعرف المخاطب او المحل واما مع جهله فلا نامل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا بالحد بهما
في عدم حمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب
اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه جهان وكذا الوشك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بينهما اذا كان لكل من المتكلم
او المخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض او يكون المعنى الثابت عند بعضهم هو المعنى اللغوي والعرفي وبالجملة المراد بالعرف المسوق
الى المتكلم او المخاطب والمحل اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات الحادي عشر
انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية او غيرها اقوال ثالثها غير موضوعة لشيء من الامرين وانما هي
موضوعة لنفس المفاهيم والمهيات مع قطع النظر عن الوجودين وبيانها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء
المفاهيم الكلية مع قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات
الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن ابهام فلا بد من توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ
للامور الخارجية يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يقع وضعها للموجودات الخارجية على ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع
له على سبيل الجزئية وثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا وثالثها ان يقع وضعها للمفاهيم باعتبار

في ان وضع الالفاظ للامور الخارجية او الصور الذهنية

وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان يكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعبر الوجوه
الثلثة باعتبار كونها خارجة وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه
المذكورة وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك ورابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها
في الواقع سواء كان من شان مصاديقها ان تكون خارجيا او ذهنيا الواعم منهما ولو كان بتقدير يا كانت المتنعات اولم يكن بتقدير يا الا بنحو
من الاعتبار كالاشياء والامور الموجود المطلق ونحوها فكونها خارجية باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة
وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية اما نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها امرا نا ما يطابقها
في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او ما يطابقها في الذهن ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة على الصور الذهنية الدالة على ما
يطابقها حسبما ذكر فيكون تلك الامور الخارجية او الذهنية مدلولة اللفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث تفصيلها
يكونها معلومية وانما عبر عنها بالصور لاتحادها معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينهما بتحليل العقل واطلاق الصورة على ذلك مما لا اعلم
منه وقد تكرر اطلاقها عليه في كلماتهم ويحتمل هناك وجوه اخر في بادي الراي كان يكون المراد وضعها بازاء الصور والادراكات بنفسها لا بكون
المراد وضعها بازاء المفاهيم المقيدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ
ذلك شرطا او شطرا على حسب الاحتمالات المتقدمة لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا والظن ان شيئا من ذلك مما لا يقول به احد اصلا الا ان يقال
تكون الالفاظ اسامي للامور الذهنية بنفسها اضرورة دلالتها على الامور الخارجية قطعا والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة و
الاستفادة غالبا والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك وكذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي
جزء من الموضوع له او قيدا فيه واضح الفساد اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام فيه انشاء الله والمراد بوضعها للمفاهيم
اما مطلق المفهوم الشامل للحاصل منها في الذهن او الخارج وان لم يكن الاول من مصاديقه الحقيقية او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات
لمصاديقها حسبما ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه ويعرف مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى
على المتامل فيما ذكرنا ثم انه قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون
الموجود الذهني ملحوظا في وضعها على احد الوجوه المذكورة نعم هناك الفاظ موجودة الا في الاذهان كالملية والجنسية والفصلية ووضعها
لكنها امور كلية فلا يتاتى التعبير عنها بالجزئيات وقد يقال بان اسماء الاشارة اذا اشير بها الى المعاني المدركة في الاذهان كانت موضوعة
لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون الموضوع له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتاخرين وان تم الكلام في الفصل عن ذلك لا يخفى عن بعد
وكان المقصد منه هو الوجه الاول وان كانا التعبير عنها بما ذكر غير خال عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات
اذ عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقتضي باعتبارها الوجود الذهني في وضع اللفظ بازائها هذا ولا يذهب عليك بعد التامل فيما قررنا من الاقوال
المذكورة الفرق بين هذه المسئلة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مداليل الالفاظ وعدمه حيث يمكن القول بكل من الوجهين
على كل من الاقوال المذكورة وليس باعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيا على كون الالفاظ موضوعة تارة بازاء الصور الذهنية بل يمكن القول
بنعم ولو مع البناء على القول المذكور والقول باثباته على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ
له بحسب الواقع وما يعتقد انه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي او الذهني فالخلاف في المقام في كون المعاني
المتعلقة للاوضاع هل هي الامور الخارجية او الصور الذهنية او غيرهما وهذا القائل قد زاد عليه زيادة فجعل الموضوع له هو الامر الخارجي
لكن على حسب الاعتقاد او الصورة الذهنية المبني على حسب الاعتقاد وان لم يطابق بحسب الواقع ويتجه ايضا بالفرق بين المقامين انه لم ينقل
هناك قول بالفصل نعم يقول بالفصل معروف في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الالفاظ مذهب سخيف
قد اعرض المحققون عنه واطبقوا على فساد القول به ولم يقل به الا شذوذ من الناس ممن لا تحقيق له ومعذلك فهو في غاية الوضوح من
الفساد ولا يدري ان العبرة عندهم في الاعتقاد الملحوظ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب او المكلف وظاهر ما حكي عنهم الاخير
وهو لا يجري في الاخبار انا لا ان نفصل في ذلك بين المقامين واما الخلاف في المقام فهو معروف من اوائل الاعلام قدم والحري في المقام
هو القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية مطلقا بالتفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان الالفاظ انما وضعت للمهيات بالنظر الى حصولها
اللايق بها وان لم يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج وبملاحظة
كونها امرا خارجيا وان لم يتحقق لحصوله في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظية الموضوع له في القضية المعتبرة فان المراد بالانسان
في قولك كل انسان حيوان هو الانسان الخارجي حيث حكم على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد والتراب
ثقيل ونحو ذلك فان المقصد بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم يكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللايق بها
هو الوجود الخارجي فالموضوع له هو تلك المهيات بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزء من الموضوع له ولا قيدا
فيه لكنه ملحوظ في وضع اللفظ لتلك المهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمفهوم
الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظة الصورة الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء كانت حاصلة في الذهن او في

الخارج ليكون حكايتها عن الامر من الوجود في الذهن او في الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارج فالمفاهيم التي من شانها الاتصاف بالوجود الخارجي
على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجية واذا لم توضع الخارج اصلا كالعقا بل ولو كانت ممتنعة
في الخارج كشريك الباري فانه انما يراد به الامر الخارج المشترك للباري وغيره من صفات الكمال واما ما لم يكن من شانها الاتصاف بالوجود الخارجي كالكلية
والجنسية والفصلية ونحوها فهي ايضا قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانا للافراد الموجودة في وجود الافراد اللايق بحالها وان كان
حصولها في الذهن والحاصل ان الكلية ليست موضوعا لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه معقولا
عند العقل بل من حيث كونه عنوانا للملاحظة تلك الحيثية الحاصلة في المفاهيم الكلية من الانسان والحيوان وغيرهما وان كان حصول تلك الحيثية
في الذهن خاصة واما ما كانه من شانها ان يكون في الخارج او في الذهن معا فهي موضوعة بازاء ما بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة
بازاء المفهوم المذكور من حيث كونه عنوانا للافراد الذهنية او الخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصلها في ظرفها اللايق
بحالها من الذهن او الخارج من غير ان يكون ذلك التحصل جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك
الجهة سواء كانت تلك الحيثية حاصلة لها في الواقع او لا وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كذلك اما في الذهن او الخارج
او ما يصح تقدير وجوده كذلك كالعنقاء وشريك الباري واما ما لا يكون له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له
مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على حسب التقدير كاللاشيء واللاموجود ونحوهما فقد يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق
في ذاتها من حيث كونها مدلولا لتلك الالفاظ ومقصودا افهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللايق بها
وليت تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثية قلت لا شك ان الوجود الخارجي او الذهني غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفي
وامثالها بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات وليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا في العقل قد وضع له لفظ العدم
بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقق له في الخارج والكون اصلا فحيثية هي حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية
قد وضع اللفظ له فحيثية حقيقة العدم هي حيثية البطلان واللاس المحض وهي تلك الحيثية مرادة بتلك اللفظة فالحال فيها وضع تلك الالفاظ
بازائه على سائر المفاهيم غاية الامر ان حيثية الحقيقة في سائر المفاهيم متحصلة ولو بتقدير انحلال في هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات
فان قلت اذا كانت تلك الحيثية فيها هي حيثية العدم الصرف واللاس المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودي به بان يتعلق به الوضع قلت لا
مانع من ذلك فان المفهوم المذكور مما يمكن ان يتصوره العقل ويتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونها
موضوعا له هي حيثية اخرى يظهر ذلك بملاحظة ما قرره في الجواب عن شبهة الحكم عن المعدوم المطلق بعدما مكان الحكم عليه فضلا المتحصل
ان تلك المفاهيم انما تكون متعلقة للاوضاع من حيث كونها عنوانا ان لحقايقها في نفس الامر من غير فرق بين ان يكون حقايقها قابلة للوجود
الخارجي او الذهني او كليهما معا او غير قابلة لشيء منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف بهما او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها حيثية الوجود
والتحقق كما في مفهوم الوجود او حيثية العدم والبطلان كما في مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع
اللفظ بازائها من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك
اذ لا يساق منها الى الذهن الا نفس المفاهيم على النحو المذكور مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او الخارج ولا احدهما بحيث يشمل تصوراتها
الذهنية بل انما ينتقل من تلك المفاهيم من حيث كونها عناوين لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن الا مرآة كونها ملاحظة ما عين اللفظ
بازائه ومرآتا لمعرفة وهي من حيث حصولها عند العقل مرآتا لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها وهي بالحيثية الثانية قد وضع
اللفظ لها الا ان حصولها في الذهن انما يكون على الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها انما هو عرف قابلا للحكم عليه بالوجود
الذهني او الخارجي على حسب اختلاف المفاهيم في قبول وجود الغير بتحقق الحصول بالوجود اللايق به ولهذا يصح حمل المعدوم عليها من غير تناقض
ولا لزوم تجوز ولو كان الوجود ماخوذا فيه شرطا او شطرا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة سلب المعنى المفهوم من تلك الالسامي بحسب العرف
من صورها الذهنية وتصوراتها الحاصلة عند العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها
غير حصولها في العقل ودل ذلك على عدم وضعها للصور الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرف ان الحقايق
التي يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ قد يكون امورا خارجية وقد يكون غيرها فلا وجه للعقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها
فتعين القول بوضعها للمفاهيم على النحو الذي ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم على الوجه المذكور
كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة لنفس الصور من حيث كونها امرا آتا لملاحظة ما تعلقت به روح فليس الملحوظ بالدلالة الا الامور الخارجية بالوجه
المذكور من غير ان يكون الصورة ملحوظة اصلا اذ ذلك قضية كونها امرا آتا فان قلت المرآت غير منظور اليها اصلا في لحاظ كونها امرا آتا فاي تاب
ما ينتقل من الوجه المذكور عدم كون الصور الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها امرا آتا لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال
واضح قيامه في المقام في بادي الراي لا انه فاسد بعد التامل في العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها امرا آتا الا ترى انه يصح ان يقول في العرفان
الصور الحاصلة من التمر في الذهن ليس تمرا وان اخذت مرآتا لملاحظة الحقيقة الخارجية من غير ان يكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انه
يصح سلب التمر مثلا عن الصورة الذهنية مطلقا سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآتا لملاحظة غيرها تاتيها ان المعاني التي تحتاج الى التعبير عنها

الصور الحاصلة وهي التي ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة الامور الخارجية والة لمعرفتها ويدعى ان كون النفس بحصول الصور لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار طريق العلم بها في ذلك ظنيا لمنتقل اليه لا نفس الامور الخارجية الا ان الانتقال اليها بحصول صورها لا ان المنتقل اليه هو نفس الصور وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت بان الصورة الحاصلة اذا اخذت مرآتا للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه في الواقع هو الصورة اولا فكون المنتقل اليه بحسب العرف الامور الخارجية اولا انما هو من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت الظاهر تعلق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حين ما ترى الاشارة اليه ومع الغض عن هذا فمجرد قيام ما ذكره من الاحتمال كاف في عدم الاستدلال بتاتيها الخ لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلف بالتعميم بحسب اختلاف الصور الذهنية حيث اختلف الاسامي باختلافها مع عدم اختلاف الشيء في الخارج فدوران التعميم مدار ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلف الاسامي باختلافها مع اتحاد الامر الخارجي بل على ذلك انا نرى شبحا من بعيد يمكننا ان نعتقده انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا يطلق عليه اسم الشجرة ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسم من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون اطلاق غيرها هو اسم في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا فوارد تلك الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليها فيكون اوضاعها متعلقة بالصور الذهنية حيث دار الاستعمال الحقيقي مدارها وكذلك لو ظن الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقايقها مختلفة متباينة فظهر من اختلاف التعميم على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية واتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة الحقيقة وضع اللفظ بازاء الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كان التعميم في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فليختلف التعميم بحسب اختلاف الاعتقاد لانا نقول بوضعها للامور الذهنية لانها كونها موضوعة للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيها واذا لا وجه لتغير التعميم مع اختلاف المسمى بحسب الحقيقة واما الوقيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذ من الظاهر حينئذ دوران التعميم مدار اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده ويدفعه انه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم مع اختلاف المسمى بحسب الحقيقة اما الوقيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده المتكلم خارجا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم وان خالفه في بعض خصوصياته اعتقاد المتكلم ماخوذا في وضع الالفاظ ان اريد اعتباره فيه مطلقا فقد قام الدليل القاطع على فساده كما مر الاشارة اليه وان اريد بوضعها للامور الذهنية من حيث كونها امرا تا للخارج فمع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مرادا القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور فساد القول بكون ما موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا مجال لذهاب احد اليه حسبما مر بيانه فيكون ذلك اذن تسليما لكلام المستدل وارجاعا للقول الاخر اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي وفيه ان ذلك لا يصح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في الاطلاق نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا وملاحظة حد الحقيقة والمجاز تناري بعدم اندراجه في شيء منها ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيما مر عنه من المواضع ايضا خلافه اذ ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على الاول يكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور المطابقة لها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع ثم ينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها والبناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد لا داعي للفرق وانت خبير بما فيه ازمن البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى يعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة المطابقة للمهية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك المهية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلط الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل ان بقي انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التعميم مع تغير الشبح الذي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصور الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع الحكم على الاشياء حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغير التعميم انما يكون من تلك الجهة قلنا فقضيته ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتها والقول بكون المناط في صحة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح تواردا الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد فيه هدم الاحتجاج وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع وانما يصحح بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسبما مر ومن المعلوم خلافه وذلك اذن شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرف من الوجه في صحة الاستعمال الخ على

القول المتقدم

القول المذكور غاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغيير التسمية مع تغير الشيء ان اراد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به تم وليس في ذلك الا الملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة تم اذ من الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في تلك الملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة الى من يعتقده بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فصح استناده الى ذلك نظير ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح ملاحظة الاستعمال ان خلافه وقد عرفت ما عرفت من انه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآتا لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا يقتضي تجوزا في اللفظ كيف لا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هنا فرق بين الوجهين حسبما عرفت واوان المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل ح لا يجوز في اطلاقها على الامور الخارجية ايضا ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل السادس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الانتقال اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور والادراكات بنفسها فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسبما عرفت تفصيل القول فيه فالتحقيق في الجواب ان القائل بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الواقع الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال الالفاظ في تلك المعاني والاطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها او يصح اطلاقها على مصاديقها ح نقول ان الالفاظ المذكورة على الشجر والحجر ونحوهما وان كانت من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او استعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر كذا وهذا الحجر كذا وهكذا واما على الاول فمن البين انه ليس استعمال فيه لتلك الالفاظ الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب في ذلك الحكم وعدم مطابقة للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب مما لا يجر في انكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب ومنه يظهر وجه آخر لضعف الايراد الاول اذ بناء على ما ذكره لا كذب في تلك الاخبار لكونه حجرا في اعتقاده وكذا شجرا او انسانا فذلك انما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الحقيقية وانما اطلقها على الشيء المفروض من جهة اعتقاد مطابقتها وكونه فردا لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي اعني الطبيعة لا بشرط والملازمة على ذلك المفروض من جهة انطباقها معه واتحادها به فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم مطابقته لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا او موجبا لاستعماله فيما وضع له غاية الامر ظهور كون استعماله في ذلك المحض في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة الخ استعمال اللفظ فيها ليس ذلك من قبيل استعمال الشجر في الحجر مثلا حتى يرد ذلك فلا دلالة في الدوران المذكور على وضع الالفاظ للمطابق الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحة عدم وضعها للامور الخارجية وبمجرد ذلك لا يتعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم اشتمال الكذب في الاخبار اذ ليس ما وضع اللفظ بازائه موجودا في الخارج فاذا كان اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج اذ ليس مدلول اللفظ الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر ايضا فان الصدق والكذب بمطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها ويجاب عنه تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب اقتضاء مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجود الخارجي بزعم المتكلم واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر ح يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للصور الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك الصور فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك وح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك الصور في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون المناط في الصدق والكذب بالعرض والمطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور ورابعة اخص من المدعى فانه انما يفيد عدم الوضع للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الامر الحاصل في الذهن انما يؤخذ مرآتا لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو غير ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة اليه ح مع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى او وضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه هذا اذا كان الملحوظ استعمالها فيما وضع له واما اذا فرض استعمالها في غير ما وضع له اعني المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا يندرج ايضا في الكذب الا ان يلاحظ كذبه بالنظر الى اللفظ وفيه ما لا يخفى ومع الغض عن ذلك تجعل الثانية المذكورة عدم انكاره الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني مما عرفت من وهن الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعية الالفاظ خصوصا على هذا القول واعتذر العلم في محكي الالفاظ منهج بتخصيص تمام الدليل القاطع على فساده مضافا الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث ان ما ذكر مبني على ان يكون المقصد وضع الالفاظ للصور الذهنية من حيث كونها مرآتا لملاحظة الخارج او للمفاهيم المقيدة بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت ما في ذلك

الطلاق

بكونها معلومة حسبما مر فلا وجه لذلك اصلا مضافا الى انه لو بنى الامر في القول المذكور على ما ذكرناه لكان اللازم ح عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشتركا الورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر العرضي الذهني والمفروض انه غير الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع بانا اذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية بثبت في غيرها فانه اذا اعتبرت الفتية ذهنية فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيعم الحكم السابر الالفاظ حتى الاتي آن نظر الى الوضع مبادئ لذلك فيتجه الوضع المستفاد والتحقيق في الجواب لذبق ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية المأخوذ مع الوجود شطرا او شرطا واما الوقيل بوضعها للهيات على ملاحظة وجودها الخارجي لو على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه اصلا اذ تستلزم دلالة اللفظ عليها كذلك وجودها الخارجي اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع كان كذبا واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين ومع الغض عن ذلك فمن البين ان نفي ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع للامور الذهنية لامكان وضعها للهيات رابعا ان في الالفاظ ما وضع للمعدومات الممتنعة والممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجية وفيه مع دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع للهيتها من حيث هي وعدم ثبوت الكلية بذلك اذ لا ما يفيد ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها للامور الخارجية على ما ذكرناه فلا وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كما تم يتم ح بالنسبة الى المعدوم والمستحيل وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج وقد مر ان الاشارة اليه حجة القول بوضعها للهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او الخارج انها المغايرة من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لمعانيها على وجود تلك المعاني ومع الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه انا نريد بالمهية المفهوم من حيث كونه عنوانا للمصداق بحسب الواقع فهو راجع الى ما اطلناه وان اريد بها المهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن او الوجود في الخارج فالتبادر المدعى ثم بل من البين خلافه اذ لا تبادر من الالفاظ الا المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للهيات الا ان ذلك لو جه انما يجري بالنسبة الى الكليات واما الامور الشخصية فلا يصح القول بوضعها للهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس مهية الانسان من حيث هي وليس هناك مع قطع النظر عن الوجود بين مهية غير مهية الانسان ليحصل بانضمامها ماهية الشخص بل الغير هو هوية الشخص لا المهية الكلية بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود وهي انما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر اخر من العوارض الخارجية او امر منتزع الى المهية بنسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا خارجيا واذا انضم اليها الوجود الذهني كانت شخصا ذهنيا فالوجود هو الامر الذي بالنسبة الى المهية النوعية بنسبة الفصل الى الجنس تحصل الشخص من جهة تصويرها شخصا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين اليها ومن البين انه يستحيل حصول كل من الوجودين في ظرف الاخر فيستحيل ان يتحصل كل من الشخصين كذلك اذ الشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج كما ان الذهني لا يكون الا في الذهن اذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له في الجزئيات سوى المهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية سوى المنضمة الى الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للهيات من حيث هي لتشمل للموجود منها في الذهن او الخارج فصح ما ذكر من التفصيل قال بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه اذا اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الموجود الخارجي او الذهني قيدا تقييديا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له او وضعا تحقيقا له كما هو ظاهر القول بانها موضوعة للوجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة تقديرا ولذا نحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجواز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا قال وان اراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة بخلافه قلت ان صح ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية او الذهنية من عدم تعين المهية مفهوما الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء عين الوجود الخارجي او الذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم فكيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي او الذهني اليها وايضا بعد فرض عدم تعين المهية بما لاحظه الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعين فيتم كيف القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون المفهوم من وضعها لحاظها معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين المهية بحيث تكون مفهوما يمنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن الوجود في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكره وهو الحق في ذلك بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع بازاء ذلك المفهوم على حسبما بالمفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان الجزئي مفهوما حاصلا عند العقل كما ان الكلي مفهوما كذلك وعلى ما هو قضية تعميم المفهوم الى الكلي والجزئي لم يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الحاضر عند الخارج جارية بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي حسبما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل جعل النزاع في المسئلة مبنيا على النزاع في المسئلة المعلوم بالذات فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وفعا الصورة بكون معلوما بالتبع من جهة انطباقه ومعه يجعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة نظرا الى انه الملتفت اليها الصورة مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذيها الصورة كما هو الشان في الامور التي يجعل مرآتا لملاحظة غيرها فان من شان المرآة ان لا يلتفت اليها عند جعلها مرآتا فالالفاظ عنده اسام للامور

الخارجية

الخارجية في الموجودات الخارجية والامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسئلة فبناء على ما ذكر من المبنى
هو هذا وبيان ذلك قول اخر في المقام وهو كون الاساس للامور الخارجية
يتفرع على القول بالتفصيل في هذه المسئلة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل في هذه المسئلة
ايضا لفظيا بناء على صحة المعنى المذكور ولكن خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسئلة بالمسئلة المذكورة واى مانع من ان يكون المعلوم بالذات هو
الصورة ويكون ما وضع له الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة عند العقل والوضع
انما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور
بانفسها سواء كانا المعلوم بالذات هو الصور او ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهم تلك الامور الخارجية بواسطة احضار
معانيها وجعلها مرآة لملاحظتها فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسبما مر سواء كانت معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم اتبين
الى الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة وكانه توهم ذلك من جهة كون المعلوم بالذات اعرف بالنظر وابين عند العقل
فينبغي ان يكون الوضع بازائه والت خبير بعدم وضوح الدعوى المذكورة اولا وعدم تفرع الحكم المذكور عليه ثانيا اذ مجرد الاعرفية عند العقل قاض
بوضع اللفظ بازائه لدوران الوضع غالبا مدار الحاجة وتعلق القصد به في المخاطبة فجعل النزاع في المسئلة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك
لزم الاختلاف في وضع اللفظ اذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ومن الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة
غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى الفصل المذكور في كمال البعد وما يتخيل في وجهه غير واضح فساده كون المعلوم
بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية
وكذا بعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية هو الصورة الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامر الخارجي فينبغي حمل كلامهم الى غير
ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات الخارجية وليس كذلك
بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجية او لا وعلى استبعاد كون الصور معلومة بالذات في الموجودات الخارجية
وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصور او المعلوم المدرك بحصولها فبالنظر الى كون الصور هي
المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف شئ انما يكون بتوسيط ما يتحد الاول وبملاحظة كون العلم مرآتا لملاحظة المعلوم والة لانكشافه
فلا تكون تلك الصور الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه وبظاهر نحمل كلامهم الاطلاقين المذكورين على
ذلك التفصيل في كمال البعد بل بين الوهن مضافا الى ما في التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم اذ لا نجد فرقا بين المعلومات
الموجودة وغير الموجودة فيكفينا العلم بها كيف ومن البين عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله او زواله اذا اعتقد بقائه على
حاله وما يتراءى من حصول الفرق بين القسمين فانا نجد من انفسنا في القسم الاول الالتفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في
انفسنا وراجعنا اليه كما نرى لوضوح كون المنكشف في المقامين هو نفس الصورة بذاتها وان لم تكن ملتفتا اليها كذلك لكونها مرآتا لملاحظة
المعلوم والمعلوم انما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج
او لا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصودة على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في المعدومات ايضا اذ الوجه كونها موجودة
على سبيل التقدير والملحوظ هناك خارج من انفسنا بالوجه المذكور ايضا وما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من ان المعلوم في الامور الخارجية
هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة به في النفس فيكون تلك الامور هي المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فبين الوهن اذ قضية
ذلك انحصار المعلوم في الامور الخارجية بالامر الخارجي من غير ان يكون هناك معلوم اخر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلوم بين
ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم غير بحصول الصورة كما ذكرنا فلا
هذا وقد يجعل النزاع في المسئلة لفظيا من جهة اخرى وفي ذلك يحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة المهية من حيث هي بناء على اطلاقهم اسم
الصور عليها في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك ايضا نظرا الى كونها في مقابلة الصورة نفسها فهي امور خارجية
عن تلك الصور من حيث كونها ادراكات وارجاع القول بالتفصيل اليه ايضا مبني على ان القول بوضع الحروف للثبوت الخارجية او الذهنية للامور الخارجية
والذهنية انما يعني بها المفاهيم الجزئية التي لو وجدت كانت في الخارج او الذهن وحمل القول بوضعها للمهيات على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور قريب
جدا فيرجع الخلاف في الجميع الى القول بوضع الالفاظ للمفاهيم كلية كانت او جزئية ولا يذهب عليك ان حمل كلامهم على ذلك مجرد احتمال فان كان المقصد
من ذلك احتمال حمل النزاع لفظيا فلا بأس به والا فلا شاهد عليه مضافا الى ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هي هي
في كمال البعد واطلاق الصورة على المهية وان ورد في كلامهم لكن الظاهر اطلاقها على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها
على المهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب في ذلك بان المهيات التي يوضع لها الالفاظ لما كانت معلومة حين الوضع كان الوضع
بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلومة فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك على المهيات المعلومة لا يخلو عن بعد اذ مع عدم ملاحظة كونها
معلومات يكون المراد بالصور هو نفس المهيات ايضا وان كانت معلومة حين ملاحظتها وقد عرفت بعده عن ظاهر الاطلاقات واعلم انه لا ينبغي
على كون النزاع في المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هي مسئلة علمية لا يتفرع عليها شئ من الاحكام الفرعية اذ لا اشكال على الاقوال
في كون المقصد بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هي مقصودة من تلك الالفاظ اولا لتكون موضوعة بازائها مستعملة فيها لو كانت

مقصودة بواسطة صورها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم بما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة بحضورها عند العقل كما هو
احد الوجوه المتقدمة ثم قد يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما يأتي به هو المكلف به كما اذا قال ايتني بشاة فانه
لا بد في صدق اتيانه بالمأمور به معرفته بمعنى الشاة ثم اتيانه بمفرد يعلم انه شاة فيه وقد يضعف اولا ان حضور الصورة في العلم بوضع اللفظ بازائه فاذا
اتى بشاة عالما بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا الاتي بالمصداق معتقدا خلافه اذا وقع كونه مصداقا
مع علمه بما كلف به لصدقا اتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج ذلك المصداق فيها معلوما حين الاتيان نعم لو كان غافلا من الطبيعة
التي كلف باتيانها غافلا عن المصداق ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور وثانيا ان الحضور المأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور
هو الحضور عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عنده تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال او لا نعم لا يتم ذلك على الطلاقه
في العبادات وهو كلام اخر لا يطالبه بهذه المسئلة ومن غريب الكلام ما يتخيله بعض الاعلام من تفرع الامر بين على الخلاف في المقام احدهما الاكتفاء
باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم فانا لو كان مستند الحكم بعدم من ذكر او
من قال بنحوهما ان لا يتحقق ذلك الا بالقاء اللفظ والمعنى وضعها الصور الذهنية قال بل يلزم الحكم بعدم الامتثال
بما اذا قرأها مع الغفلة عن صورها الذهنية وذلك ان نقول انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور وجوا النظر الى المرآة الاجنبية في الخارج او مقتضى
الاصل حمل اللفظ على حقيقتها التي هي الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال في امثاله فلا بد من التزام ذلك او التزام التجوز في جميع
الاستعمالات وحمل ذلك من الادلة على فساد القول المذكور وثانيهما اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور
الذهنية وانا طة الحكم بالواضع وفصل الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال ومن هذا من اهم المباحث في الباب وكم يتفرع عليه من الثمرات
مثلا امر الشارع بايقاع الصلوة في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسة او امر بترك المحرمات وغير ذلك مما تعلق به التكاليف الشرعية فلو قلنا
ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون اعتقاد المكلف يلزم مدور ان الامر مدار ما اعتقده دون الواضع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية
وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسئلة المذكورة وتفريع الاول عليها مبني على حمل اوامر الشارع على وضعها للصور الذهنية على
الصور بملاحظة انفسها لا من حيث كونها امرآة للواقع وقد عرفت انه لا يتم لان يحتمل احد في المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول
المذكور الاكتفاء في اداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيلات وكذا في سائر الاحكام الجارية في العادات
او التزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات ومن البين ان عاقلا لا يقول به ومثله لا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا ان يعد ثمرة وتفريع
الثاني مبني على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك
مما لم يذهب اليه احد من المحققين وانما ذلك من توهمات بعض القاصرين ثم قد وقع الكلام بين جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ كالطلاق
والنجس بحسب الشرع نظرا الى ما ينبغي بعض الاخبار وهو كلام لا يستقيم في المقام مما قد سبق الى اوهام البعض من تفرع حرمة النظر الى الصور الاجنبية في المرآة
والمرآة او المنقوشة في الحائط او القرطاس هو انما نشاء من الاشتراك في لفظ الصورة نعم لو ذكر ممكن ان ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن
التفرع بناء على الحال المذكور الثانية عشر لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها
حقيقة في الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان يكون الزمان جزء من مدلولها ولا بمعنى اعتبار اتصاف الذوات التي تجري عليها بمبادئها
في خصوص الحال الذي يحكم فيها بثبوتها الموضوع فانه لا يلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون الحال مأخوذا على ذلك في الجملة
على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة لخصوص ذلك او لما يعم فهي حقيقة في ذلك في الجملة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك
مصداقا حقيقيا لما وضع له وقد نص جماعة من الفاضلين بكونها حقيقة في الماضي حقيقة في القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص
الحال كما قد يتوهم في المقام وكذا الاختلاف في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال او دل على اثبات ذلك المفهوم لمحال الحكم
نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ في تلك الصفات هو الثبوت في الجملة الشامل لثبوته في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا
الى ذلك الملاحظة وظاهر ما حكي في الواقية عن صاحب الكوكب الدري احتمال كونها حقيقة في الاستقبال ايضا لتذكره ان الطلاق في النحاة يقتضي
انه الطلاق حقيقي فان اراد بذلك ان حكمهم بمجيء المشتق للاستقبال كما نصوا بمجيئه للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فهو هنا ظاهر سيما مع
عدم منافاة الحال بالمعنى الذي سنقرره انفا وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا كما قد يحكى عنهم فهو موهون من وجوه
شتى يسامح خروج ذلك عن محل الكلام ايضا فانه هو من قبيل الاستعمال الآتي في حال التلبس ان لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق فانه يظهر
عن قريب واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما سنرى وسيظهر لك حقيقة الحال وقد وقع
الخلاف في صحة اطلاقه من حيث التلبس ثم الماضي على اقوال يأتي الاشارة اليها وقبل الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها والادلة
لا بد من بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصد احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان
ماضيا بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة
بالمبدء بالنظر الى حال اتصافه وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي او المستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة
الا انه لا قائل باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا وهذا مع غاية

ظهوره

ظهوره من ملاحظة اطلاق المشتقات منصوص به في كلامهم بل حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه
المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا
كما في قولك جائني زيد وهو يتكلم وسيجيئني زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال فحالا النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف المضي والاستقبال فبعد
كل منهما كالامس حال النطق وماضيه ومستقبله وظهور اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة
استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما يضر فان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى بعض القول باختصاص
الحال بما تجاور النطق وقد حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصريح بعض ان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي اليه ما يأتي من الاحتجاج
بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا غدا مجازا بل كلام العضدي حكاية
الاتفاق عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا الحكم بالمجازية في قولنا ضارب
غدا اذ ليس اطلاق الضارب في قولنا ضارب امس وضارب غدا الا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا ظرفا للنسبة او قيدا في المحمول
والحاصل ان اطلاق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس او الغد سواء اريد به ذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه الامس او الغد
مقيدا بملاحظة حصوله في الامس او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدء فعلى الاول قد حمل
على الذات الغير المتلبسة في الحال لا باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدء بالنظر
الى حال تلبسه به من الماضي او المستقبل وحمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا باعتبار حال
التلبس ايضا الا ان في صحة الحمل المذكور ادنى من دون حاجة الى التعاويل فما هو كلام اخر لا ربط له بالمقام فتأمل لاحظ ذلك قد يكمل الحال في دعوى
الاتفاق المذكورة قلت كلامهم في المرام غير خال عن الابهام وكثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان اطلاق الضارب
في المثالين على سبيل الحقيقة حسبما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم له في حال
النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف فاذا قيد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت
المبدء للذات في احد الازمنة الثلثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الاقسام الا انه
ليس في ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضية ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا فيه
واما قولك ضارب امس فيتبقى المجازية وعدمه فيه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي والحال فلا اشكال وصدق ذلك
المفهوم عليه في الحال من غير تجوز وتكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل والتجوز في المقام
وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معنا ما لا فرادي الا ان لسبب فيه هو ملاحظة الافرادي كما عرفت فالاجماع على المجازية في
المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه وان احتمل بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر
الى كلام العضدي في غاية البعد للظهور عبارته حتى في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان بقي انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع
بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدء في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على ذلك
ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم ملاحظة المذكور في
مفهوم حتى يصح جعله كذلك بل المقصد على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم له في زمان الماضي والمستقبل وعلى الوجه الثاني اثبات المفهوم المقيد
بحصوله والمستقبل في الماضي بالنسبة الى الحال نعم قد يكون دعوى الاجماع المذكور مبنيا على ما ذكروا ان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي
التوقف في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق وبنحو حمل ما يرى اي منافاته لذلك من كلامهم على ما لا يناسبه
لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات مع الاطلاق الى اتصافها بحال النطق كما في قولك
زيد قائم او عالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد اذ قضية الحمل هو الحكم بثبوت المحمول له
بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق وهو بين الفساد فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه
حال النطق وهو ظاهر وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس بالمبدء
نظرا الى تلبسه به بعد ذلك كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي انفقوا على كونه مجازا فيه
فمحل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين ولا بين الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا
كما قد يتوهم على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدء بالنظر الى حال تلبسه به
او الاعم منه ومن المتلبس به في الجملة سواء كان في الحال او الماضي ليكون الملازمة حقيقة في الصورتين تأتيها المعروف من علماء العربية وغيرهم
عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظاهر انه مما لا كلام فيه وان اوهم بعض العبارات لانها على الزمان
كذلك اذ كونها من جملة الاسماء وعدم اندراج الزمان في مدالیل الاسماء من المسلمات المشهورات كما هو ظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها
مضافا الى اتضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان الزمان جزء من مدلولها لدلت عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق
بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك وقد يترائى من كلام الفاضلين يكون المشتق حقيقة في الحال ان يكون

الزمان ماخوذا في مفهومه على سبيل التضمن ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهب اهل العربية والاصول دلالة المشتقات على الزمان وهو توهم ضعيف
اذ لفرق في كلام اهل الاصول ما يؤدي الى كون الزمان مدلولا تضمنيا للمشتقات كما ستعرف ذلك من ملاحظة اقوالهم وادلتهم في المقام والاظهر انه
لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيدية انما الكلام في كونها قد اخذ احد الازمنة الثلثة قيدا في مدلولها بحسب الوضع فيكون موضوعا
بازائها اصالة الذات المتصفة بحسب الوضع فيكون بالمبدء مقيدا بكون الاتصاف في الحال على ان يكون القيد خارجا والتقيد داخلا والفارق
من ان القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بعد دلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق الاتصاف في الجملة والمشتركها بين الماضي
والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك يتحقق استعمالها في الازمنة ظاهر الاستعمال يقتضي كونها حقيقة في الكل فخرج الاستقبال
بالاجماع فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك اذ المقصد عن ذلك اطلاق اللفظ باعتبار الاتصاف في الماضي او الحال او الاستقبال لا استعماله في خصوص كل من تلك
الازمنة كيف ولو اريد ما يزاد من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمن كما في الافعال وقد عرفت وضوح
فساده فتحصل استدلالهم انما هو اطلاقها على الذات المتصفة بالمبدء بما في اي من الازمنة الثلثة وحيث ما دل الدليل على كونها مجازا باعتبار
الاتصاف في الازمنة الاربعة فالاصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل سواء كان في الماضي او الحال وذلك مما لا ربط له بما نحن فيه
الزمان اصلا لا في الشطرية ولا في الشرطية كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين
بكونها حقيقة في الماضي بكونها في القدر المشترك وسيظهر لك من ملاحظة ادلتهم انه كذلك واما القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا
بذلك الا كونها حقيقة في الذوات المتصفة بالمبدء على انها بكون اتصافها به حاصلا او متحققا فيما اطلق على ذات الا بد من اتصافها بذلك المبدء
في الحال الملحوظ في ذلك الاطلاق وابن ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها كالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما
تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الحال فيها انشاء الله على انك قد عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس وليست
بالحال المعتبرة من احد الازمنة وان اندرجت فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيها وضعت بازائه على القول
بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال اذن مدلولا التزاميا بينا بالمعنى الاخص للمشتقات فيكون دلالتها عليه نحو دلالة العمى على البصر وعدم
على الملكة الاخرى لكون مجرد الاتصاف ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام
القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لامكان تصحيح ما قلناه بل واستظهاره من كلماتهم حسبما سنقرره انشاء الله فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع
المذكور باخذ الزمان في مفاهيم المشتقات على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من الاقوال المذكورة في المسئلة
ولا معارضة بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرح به علماء البيان من عدم افادتها التقييد باحد الازمنة
الثلثة حسبما حكي عنهم نعم الذي يمكن ان المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسم التفضيل والاوصاف
المشتقة كالاحمر والاخضر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يوقع تجريح اسم المفعول من محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل
لظهور الوضع للاعم في الاول وبخصوص الحال في الاخير وبضعف اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل او
التعبير الغالب في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الافاضل على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال الحرارة
مع انه من قبيل اسم المفعول ثم ان ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيما لا يراد لها كالانواع منها من غير تقييد المحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد
النزاع ببعض الصور في كلمات جماعة من المتاخرين على وجوه شتى منها ما ذكره القتادي من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل
المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي في بعض الاتصاف
بالفعل البتة ومنها ما ذكره الشق الثاني طاب ثراه والاسنوي وجماعة من المتاخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي
للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول وهو الاتفاق على المجاز بل صرح قال بعض
الافاضل المتاخرين ولم اعرف ذلك في المحصول ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام
في صدقه مع الزوال وقد حكي التخصيص المذكور من الشق الثاني والغزالي والاسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان
الاولين من جانب القائلين بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة وعدم تعرض احد من المتقدمين للتقييد بل وكذا
جماعة من المتاخرين وتصريح جماعة منهم بان تلك التقييدات انما نشات من المتاخرين ولم يعرف هناك تعرض في كلام الاولين ويشهد لما لاحظة
ادلتهم في المسئلة حيث استندوا فيها الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومنه حيث البناء كلا من الفريقين الى التخصيص حيث صار البحث
في الحكم بالاطلاق وعدمه او الظهور فيه او العدول بالاطلاق او عدمه فبنوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث
كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكورة في بعض الوجوه تقصيلا في المسئلة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاصوليين في المقام قولان
احدهما عدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميد والشهيد
والمحقق الكركي ونسب جماعة الى اصحابنا الامامية مومئين باتفاقهم عليه منهم السيد العميد والثاني والسند في المبادي الى اكثر المحققين
وفي المطول الى الاكثر وقد نسب اليه كثير من العامة منهم عبد القاهر الشافعي ومن تبعه وحكي ذلك من الجبائي والمعتزلة وعزي الى ابن سينا وغيره
تابعها القول باشتراط البقاء وعزي الى الرازي والبيضاوي والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم وحكي هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء

فيما يمكن بقائه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية الى تصريح الامام انه قال في اثناء الاحتجاج ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفوٍ بالاجماع وهو يؤدي الى حدوث القول
المذكور وايضا وكونه خرقا للاجماع وبعض المتاخرين من اصحابنا فصّل فخرج ما ان المشتق حقيقة في الماضي اذا كان انقضاء الذات بالمبدأ اكثريا
بحيث يكون عدم الانقضاء بالمبدأ معلوما في جنب الانقضاء ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ او راغبة عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء
طرأ الصفة او لا وبما يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات خلا يجعل هنالك ضابطة في الاشتقاق بل يبقى بدورانا الامر في كل لفظ
مقدار ما هو متبادر منه نحو القاتل والضارب والاكل والشارب والبائع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ والقاعد والحاضر والمسافر
حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل في اسماء المفعولين البناء على الاول نظرا الى غلبة وضعها لذلك والاصل في الصفات المشبهة واسم التفضيل
هو الثاني لذلك ايضا فيحمل المشكوك في الغالب فيدق بخروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول بعدم اشتراط البقاء
وجوهها احدها الاصل فانها تستعمل تارة في الحال وتارة اخرى في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
دفعا للاشتراك المعنوي لمجازا ثانيها التبادر اذ الا يتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبائع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي
سواء كان في حال صدورها او بعدها ولذا تجد الفرق بين قولنا ضارب الان وهذا في ضارب الان وهكذا في غيره ولعين ذلك الاطلاق الاول وتقييد
الثاني فانها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقا عمن وقع منه القتل او الضرب وانقضى فيفيد ذلك انه غير الخبر المفهوم المذكور
فيكون موضوعا لما يعمه وايضا انه يصح قطعا ان يقال في العرف على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد
يستلزم صدق المطلق خاصة صحة تشبيهها الى المتلبس بالمبدإ في الحال والمتلبس به في الماضي في ظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين
سادسها صحة تقييدها بالحال والماضي فقولنا زيد ضارب الان وضارب امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد
المذكورين سابقيها اذ لو كانت حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازا لعدم حصول المبدإ فيهم ومن
الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الاحوال من غير شك تامنها انه لو اعتبر في صدق المتلبس بالمبدإ في الحال للزم ان لا يصح الاشتقاق
من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال والتالي بطل بالمقدم مثاله اما الملازمة فظاهرة اذ لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال
واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والامر والناهي ونحوهم على احد اذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل
الصدق والكذب ومن البين انه قد يتحقق الحصول غير قار الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود ولعين الكل والجزء متشاركين في جعل المتلبس به
المتلبس بخبره فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب والامر والنهي اما الاول والاخير ان فلكونهما اسمي الحروف
الصادرة على الترتيب لا يمكن الاجتماع بينهما في الوجود واما الثاني والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير حاصل في الحال تاسعها انه
لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة على وجوب جلد الزاني والسارق لانصرافهما اذن بمقتضى
الوضع الى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الاية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم المطلق
الزاني والسارق وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه خلاف التحقيق فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل الثاني
عدم صحة الاستدلال بهما على وجوب الجلد الا على من كان متلبسا بالزنا او السرقة متلبسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما
اتفقوا عليه على ما ذكر عاشرها ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار ونص القرآن بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا
لا يكون اماما وليس الوجه في ذلك الا صدق الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة ابي ابرهيم فسئل عن ذلك
فذكر صلى الله عليه وآله ما دعى الله ابرهيم من جعله اماما للناس وسئوله ذلك لبعض ذريته الى ان قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابرهيم
عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي وعلي لم ينعبد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فان الظاهر من قوله
ان من يعبد للصنم لا ينال العهد ولعين ذلك لا ان مفاد الخبر الظالم حادثة شرها اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولو لا صحة
الاطلاقة على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير متجه لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعمالهم
في الماضي فهو مما لا كلام فيه الا ان يقال ان اتفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه بمعنى حقيقيا نظرا الى ظهور حكمهم بكونه بمعنى المشتق فاختصاص
بحكم مخصوص في ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين ربما شاراليهما المحقق احدهما ان اهل اللغة اجمعوا على صحة ضارب امس مع ان الاصل الاطلاق
الحقيقة وهو هنا ما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور وبعد المنع الا ان يرجع ذلك الى الوجه الاول وهو خلاف ظاهر التقرير
المذكور مع انه موهون ايضا بما عرفت مضافا الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة الاستعمال
المذكور اذ جواز اطلاقه على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه لانهما انهم اجمعوا على ان اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلا
حقيقة لما اجمعوا عليه عادة وقد يتجه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب ونحوه اسما للفاعل فيما اذا اطلق على من انقضى عنه كون المتلبس بذلك الفعل
ضاربا اتفقوا على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وهو ايضا من جملة المشتقات فظاهر اجماعهم يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على
الصدق المجازي وتوهم ان ما اجمعوا عليه كونه اسم الفاعل لمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة ذلك فيمكن تصحيح اطلاق
الفاعل حينئذ على المتلبس في الحال بالملحظ المتقدم كما لا يخفى وقد يقرر ذلك بوجه اخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقة
للاتفاق عليه بمقتضى الاتفاق المذكور ان يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة وهو في الوهن كما سبقه نظرا الى كونه من باب

اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه في موارد اخر يأتي الاشارة اليها انشاء الله تعالى
ثانيها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل انه ما اشتق من فعل لمن قام به فقط لفظ قام هو القيام في الماضي وقضية ذلك كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الاجماع على كونه
حقيقة في الحال في الجملة لزم حمله اذن على ما يعمها وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما ان حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال مضافا الى
كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع بالاجماع فقد ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدء في الجملة سواء كان في الماضي او في الحال وهو المدعى و
الجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما اذا كان الاستعمال في القدر المشترك غير متحقق
الحصول كما في المقام مضافا الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد
ونحوها فهو اخص من المدعى ودعوى انتفاء القائل بالفصل في المقام ممنوعة على ان المتبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل الحقيقة
في غيرها ولا ريب ان ذلك يقوي الدلالة من الاصل المدعى وقد يورد عليه بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين
اذ قضية الاصل مع العلم بترجيح كونه مجازا في الاخر والقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك الموجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم
على كونه حقيقة في الحال وبيده ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم مع كونه معنى حقيقيا او مصداقا حقيقيا له على خصوص الاول كما قدمنا انفا
يدعي النظر واما عن الثاني فبما عرفت من انتفائه بقيام الدليل على خلافه في موارد كثيرة اخر على ان تبادر القدر المشترك منها في الامثلة المذكورة
محل نظر حسبما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن الثالث فبان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى ما مضى النطق وان كان بملاحظة
حال تلبسه به فهم اذ لا يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه
به في الماضي فهم على انه معارض لصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى مما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب امس في المثال المفروض
ليس من محل النزاع لاستعماله اذن في حال التلبس حسبما مر بيانه ومما ذكر من استلزام صدق زيد ضارب مع الاطلاق وان اريد بصدقه عليه
بملاحظة حال انصافه به لا عن الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضا من قبيل اطلاقه على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فهم
وصدق المقيد لا يستلزم الا صدق المطلق على نحو المقيد لقضاء صدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصوله اخرا واما عن
الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التفهيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما
عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق
وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في الوقت الملحوظ في اطلاقه عليه ومع تسليم صحة التفهيم بالنسبة الى حال التلبس ما ضربا يفهم فهو انما يجري في بعض
الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام المدعى على انه معارض بصحة السلب في غيرها من علامات المجاز الحاصلة في امثلة اخر وحسبما اشرنا اليها ويجيء
ذلك يجاب عن السادس اما عن السابع فاولا بان التصديق حاصل للنفس في الحالين المذكورتين من غير اثنينية ملتفت اليها فيهما وفرق بين حصول
التصديق والالتفات الى حصوله كيف ولو كان التصديق موقفا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وثانيا
من ان التصديق يتوقف على تصور الاطراف والحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في النفس
غير التفاتها الى ذلك الحصول واقصى ما يسلم من انتفاء الالتفات لا نفس الحصول فقصارى الامر انه قد حكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل
للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحالتين وما مر بيانه مما قد يوهم من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته
وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير متجه كيف ولا يعقل التصديق لا في الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء
او استدامة وقد بقي مثل ذلك في طرو ان الجنون ايضا اذ لا يحتاج الجنون بعد دفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصله من العلوم فهي
حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من الالتفات اليها كالسكر والاغماء فاذا زال النائم والغافل بالجنون غير مانع في المقام
نعم لو طال الجنون بحيث ذالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن عليه على سبيل الحقيقة غير مسلم وانما هو حكم
المسلم كالاطفال بل لو بقي الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وثانيا بانه اخص من
المدعى او غير مطابق للدعوى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدء فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما كان
المبدء فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا اسبق منه الكفر
والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشروع دون اللغة جار في المقام ورابعا بالنزام
عدم صدق المؤمن عليه على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل
النزاع على ما قيل وقد مر الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثا بانه ليس
المراد حصول المبدء في الحال على التحقيق الكفيل بالصدق الحرفي كما فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال
قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال
النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول مبادئها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع
اجزائها في الوجود واما عن التاسع فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من
القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ابقاء الحد على حاله حال تلبسه بالزنا او السرقة ولا كلام في جواز استعمال

المشتقات

المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة وبرأيها بالمنع من استعمال المشتق في الامرين المذكورتين وما يمكنها في الماضي باعتبار الحال
الاطلاق حسبما بأتي بيانه انشاء تعالى واما عن العاشر فبعد الغض عن اسنادها بعدم وضوح دلالتها على المدعى اذ غاية الامر دلالتها على الاطلاق الظاهر
فلا ينافي على الخط الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصحح ذلك باطلاق المأمور باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه انشاء تعالى واما عن الحادي عشر فلان
ان الاطلاق اعم اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبها
لا يفيد ثبوت الوضع له وجه كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فلاحظ اتفاقهم على اطلاقه
باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمة الاعمال مع كونه مجازا فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة له في
ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي ايضا وثانيا ان استعماله في الماضي في المثال الذي ذكروه انما هو من قبيل استعماله في حال التلبس
وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق وليس ذلك من محل النزاع حسبما ستعرف القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه
في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان الاطلاق الماضي على الحال مما لا مانع منه ولا بعد فيه صدور بان التعبير بعن الحال بما في الاستعمال
كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد مر انه لا ينافي التعبير
بالنسبة الى حال النطق لحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير منافي لما ذكرناه ومع الغض عن ذلك فهم عنوا بالتعدد المذكور وبيان
اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناه الحقيقي او المجازي ولا ريب في شمول اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال
الثلثة وليس بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة في الصورتين فتم حجة القائل باشتراط البقاء
امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبح والجهل والكريم والصالح والتقي والواحد والعالم والجاهل ونحوها هو
خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون تبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ بل الى
غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها المانع من كون اوضاعها نوعية ولعدم
قائل بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا يتبادر ذلك نحو القاتل والجارح والبائع والمشتري والمعلم
والمضرب والمتضرب ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر الخلاف في امثلة اخرى فان اجب بكون تبادر
الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لم يكن اولى من العكس ثانيها صحة السلب مع انتفاء التلبس بالحال في الامثلة المذكورة ويرد على المعارضة بالامثلة
المذكورة بعدم صحة في الامثلة الاخيرة وقد يقرر ذلك بوجه اخر بيانه انه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان
واذا صح سلب المقيد صح سلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا ليس بضارب الان قضية وقتية يستلزم
صدق المطلقة العامة فيصح القول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه كذلك ودليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا
لما يعم فتعين وضعه لخصوص المتلبس بالحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه
من المتلبس في الحال ايضا اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال انه ليس بضارب مع ان صدق المقيد يستلزم صدق
المطلق الى اخر الدليل واما الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم فعلى الاول نسلم صدق السالبة المذكورة لكن
لا يكون اصل السلب حقيقيا بل يكون من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق وعلى الثاني نمنع صدق
القضية المذكورة ثم بل هو اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه به في الماضي وقد
يجاب ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الحاضر واقصى ما يلزم من ذلك صدق
السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير منافي لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقين وفيه ان المطلقتين انما لا تتناقضان
في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو الحكم في المقام وايضا لو سلم
صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصد صحة السلب لا عدم صحة الايجاب فانه المأخوذ دليلا في المجاز واما صحة الايجاب فلا ربط
له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علايم الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة
الاطلاق العام المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة المجازية
والثاني ممنوع ثم قلت بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض تم الاحتجاج ولو اخذ صدق الاطلاق
العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل
بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصد وانت خبير بانه لا حاجة اذن الى ضم المقدمة الاخيرة بل مجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف
في اثبات المطلوب وهو عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه حق قاض بعدم وضع اللفظ للمفهوم العام والا لما صح سلبه
عن مصداق فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور واذ المفروض اطلاق المسلوب وان اعتبر كون السلب في الحال
فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب ليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب لامكان صحته
الا ثبات ايضا قلت اولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسبما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته
للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال له انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب

لو اخذ الحال قيدا للحكم وما بعدا اى من صحة السلب مع التقييد وانما هو مبنى على انصراف التقييد الى كونه قيدا فى المحمول وغيره تامل
سيأتى الاشارة اليه انشاء الله تعالى ثانيها انها انما لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم
على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها ومن الواضح فساده وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس
كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب اولا بالتزام المنع
والتخصيص فى محل النزاع لظهور ان المقيد الوجودى فى المقام ومحل النزاع مما اذا لم يطرء ذلك وكون المبدء ثبوتا فى بعضها ومحل النزاع مما اذا
كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا ان ذلك معارض بانه لو كان موضوعا للحال لصح اطلاق القائل والضارب والجارح والبائع والمشترى
ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات يشهد بخلافه والوجه فى التفصيل بين ما يمكن حصوله فى الحال
وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة القائل باشتراط التلبس فى الحال الا ان ذلك انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط
التلبس فى الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلم ونحوهما فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس فى الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على
وجه لا يمكن ارادته فى الاستعمالات ولانه يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها وذلك وان لم يكن مستغربا الا انه لا اقل من كونه
مستبعدا جدا فالظن وهو كاف فى المقام لابناء ثبوت الاوضاع على الظن وتيقنه ما عرفت فى ردادلة القائلين باعتبار الحال وان المتبع
فى صدق وجود المبدء فى الحال على القول باشتراط كونه على النحو الصادق فى العرف دون الدقيقات العقلية الى اخر ما مر نحة التفصيل الذى
اختاره بعض المتاخرين انهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقارى
والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان الحال متصفا بالضد الوجودى كالنوم ونحوه قالوا والقول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعات للملكات
ضعيف الاضمحلال مما يابى عنه الطبع السليم واكثر الامثلة وغيرها موافق لمعنى صباديها على ما فى كتب اللغة وفيه اولا ان صدق المشتقات المذكورة
ليس مبنيا على اكثرية الاتصاف بالمبدء اذ لم يعرف هناك اغلبية فى الغالب غاية الامر حصول الاتصاف فى زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة
الى ان منه عدم الاتصاف بل قد يكون زمان عدم الاتصاف اضعاف زمان الاتصاف كما فى المعلم والمتعلم والقارى ونحوها فلا يطابق ما
حرروه بل الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن والمتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق شئ من تلك المشتقات مع زوال
المبدء مع عدم اعراض الذات عنها وعدم قصور من الاتصاف بها عما عرض فى المبادى المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثا ان ما ذكر على
فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة فى الصورة المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة فى غيرها فلا دلالة فى ذلك عليه مضافا الى ما يرى
من صدقها حقيقة بحسب العرف كالقائل والضارب والبائع والمشترى ونحوها الوجود امارات الحقيقة فى تلك الامثلة مع عدم اتصاف الذات
بمباديها الا فى زمان يسير ولو مع اعراضها عن ذلك فانك تقول فلان قائل عمرو وبعد اتصافه بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق
عليه انه جارحه اضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بائع الدار او مشتريها ولو ندم عن ذلك وعزم
على عدم اتمامه عليه فظهر ان المناط فى صدق المشتق وعدمه ما ذكرنا لا الوجه له اصلا واعتبار الاعراض عن المبدء وعدمه مما لا مدخل له فى
صدقها نعم انما يلاحظ ذلك فى الصنايع والملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها لقضاء الاعراض برفع المبدء عن الصفة فلا يبقى
المبدء معه والمبادى المأخوذة فى الامثلة المفروضة يطلق على الصفة والملكة قطعا بل لا يبعد كونها حقيقة فى ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة
الاستعمالات الدائرة خصوصا بالنسبة الى الخياط فان التابع اطلاقه على صاحب الصنعة المعروفة والوجه فى التفصيل اختلاف الحالة الثانية
بعدا لرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد فى الاستعمالات ولم يثبت هناك اصل كلى يعم جميعها ولا وضع نوعى يجرى عليه فيها فينبغى
الرجوع فى كل منها الى ما هو المتبادر منه فى العرف وحمل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا بعد البناء على اصالة الحمل على الحال فى الصفات المشبهة
وافعل التفضيل لغلبتها فى ذلك بل لا يعرف فيهما مثال ولا يبعد غير ذلك واصالة الحمل على الاعم فى اسم مفعول لغلبته فى ذلك مع احتمال
خروج الثلثة عن محل البحث حسبما نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان مجاراة الامر لخصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر
من كل لفظ من غير ان يكون هناك معنى ملحوظ فى وضع الجميع بينا فى كون الوضع نوعيا فى المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم
وملاحظة المشتقات الدائرة فى المحاورة الجارية وانا الى الان لم يحضرنى قائل بكون الوضع فى المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك فى نهاية البعد
وكان الوقت فى موضوعها الاولى والبناء على النقل فيما يتبادر منه خلافه وذلك اولا من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذى يقتضيه
فى بادى النظر ان يقال بالتفصيل بين المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى مأخوذة للاعم
من الماضى والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال فيكون هناك وضعان متعلقين بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر
فى احدهما حصول الاتصاف فى الجملة سواء كان حاصلا فى الحال اولا وفى الاخر تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال فى
المشتقات فان كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم فيصدق باسمها بحسب العرف مع حصول الاتصاف فى الحال وعدمه
كالقائل والضارب والبائع والمشترى والمضروب والمنصوب والمنفوش والمكتوب والمنفوش وغيرها من الامثلة مما اخذ مقيدا باسواء كان من اسماء
الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثانى فالمتبادر منه هو الاتصاف فى الحال كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقى والنائم
والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كان الصفات المشبهة واسماء التفضيل ما خوذة

على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكانت استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين ماخوذة على سبيل التعدية
والغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدء ايضا ولو كانت ماخوذة على وجه اللزوم لم يصدق ذلك كالمحموم والمغموم والموجود والمعدوم
ونحوها فان المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم من غير ملاحظة تعدية قلت الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك فهو في ضمنها
بواسطة الحرف كانت كالاول كالمرورية والمهدى اليه فتتبع صيغة المشتقات واستقراء اقسامها شاهد لما فصلناه ولو وجد هناك بعض
الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالعنبة اليه ولا ينافي ذلك ما قررناه اذ الاوضاع النوعية انما يستفاد من ملاحظة
غالب الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما يقتضيه النظر في المقام واما ما يقتضيه التحقيق بعد التنبه المرام ان يقال ان المشتقات موضوعة
بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسامي للمفهومات المبهمة والصفات المعلومة مبهمة
على الذوات المتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الصفات ومفاهيم صح التعبير عن تلك الذوات بها من حيثية اتحادها معها
واندراجها فيها وهو المراد باعتبار الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقصود بتلك اجراءها على الذوات والتعبير على تلك الذوات بها
وبالعكس نظرا الى اتحادها بها الا انه قد اعتبر هناك بصريح مفهوم الذات جزء من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له
الضرب ومفهوم العالم هو ذات ثبت له العلم هكذا وان امكن التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيقال ان العالم ذات ثبت
له العلم كما انه قد يقال ذلك في الجوامد ايضا فيقال ان الحيوان ذات ثبت له الحس والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزء من مفاهيمها كيف ولو
كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معا فيكون كل من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضا فيكون مفادها
مفاد المركب المنتزع والمتضمن وهو خلاف الوجدان ومن البين خلافها اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع الا معنى واحد ومفهوم واحد وبعنوان ذات متصفة بتلك
المبادي غاية الامر ان يقال بعد انها على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جارية على الذوات
بخلاف نفس المبادي حيث لم يؤخذ عنوانا للذات ولذا الجريت عليها وانما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها وايضا اخذ بعض القيود
المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد اجنبيا فان مفاد ضارب هو الذات المتصفة
بالمبدء ليكون كل من الامرين جزء مما وضع له فيخلص وضعه انك للذات ويكون معناه الحدث خارجا عن معناه قيدا فيه كما في العمى والبصر
ولا ينفي الريب في فساده وسيشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتاويل ومن المقرر ان الماخوذ في جانب الموضوع
الذات ومن جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذا الذات ضارب تكرار الذات
فكانك قلت فان ثبت لها الضرب وهو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد امعان النظر فان قلت اذا لم يكن الذات ماخوذة من
مفاهيم تلك الصفات لم يلائم ذلك جعلها موضوعة والحكم عليها لما تقرر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعات من
غير تكليف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذوات وعنوانات لها صح جعلها موضوعات بذلك الاعتبار فتقول العالم كذا قد
اخذت العالم عنوانا للذات المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الامثلة
اذا تقرر ما ذكرناه فنقول انا اذا اردنا التعبير عن الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها
واندراجها فيها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل الحقيقة اذ ذلك انما يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك الا بصدق تلك
المفاهيم عليها فاذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم او لا ففي قولك
كل عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها بها حال تكلم قولك هذا او قبله او بعده فالمقصد ثبوت
الكمال للذات المتصفة بالعلم لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور تام لا اشكال فيه ولا حرج فيه عرفا فمقتضى الوضع اصلا
اذا الحال فيه كالحال في سائر الالفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات باعتبار حال
التلبس وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اردنا التعبير عنها عن تلك الذات بملاحظة عدم اندراجها
في ذلك العنوان فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين عدم صحة الاطلاق المذكور على سبيل الحقيقة اذ
التعبير المذكور كما عرفت من قبيل اطلاق الكلي على فرده والمفروض ان ما اطلق عليه للفظ ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم
حاصلا في ضمنه حتى يصح الاطلاق من جهته فلا بد اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح
الاطلاق على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في المستقبل وقد يجعل
ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازا عقليا الا انه بعيد عن ظاهر الاستعمالات نعم لو قام قرينة على
ملاحظة ظاهرها منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف في الماضي فان كان المنظور صدق المشتق في الحال المتوسط
سبق الاتصاف بالمبدء اذ لا معنى لصحة اطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم
من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدء وزواله مدفوع بعد ذلك من ظهور تلك الالفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم
فيه بعد زوال المبدء ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقبل المحل بالحال فلا يتوهم انه ضارب الان على ان يكون الان ظرفا للنسبة ومع صحة
سلبه عنه كان كما مر من الاشارة اليه بما لا وجه لتركيبه فمن البين صحة السلب المذكور بالنظر الى العرف وهو اقوى شاهد على المجازية

وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الاعم من الماضي والحال فان قلت لا شبهة في صحة اطلاق القائل والساعي والناجر ونحوها حقيقة على من قام بذلك
المبادي ولو بعد زوالها كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الاطلاق كما مر فكيف الجمع بين الامرين قلت يمكن
تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به
وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت امرا واحدا في الحالين لا يعتبر فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف وعدم صحة الاشارة اليها بذلك
العنوان بملاحظة حالة اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة فيه حال الاطلاق فقد جعل ذلك الوصف من حيث صدقه على تلك الذات حال تلبسها
عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم
عنوانا لتلك الذات مطلقا ذلك المفهوم على تلك الذات انما هو باعتبار حال اتحادها معه الا انه لوحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور
بجعل ذلك عنوانا معرفا لها في نفسها فصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الانتصاف وبعدها فاطلاق القائل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه
بالفضل حين صدوره منه الان ذلك جعل عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الانتصاف وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد ايضا كما اذا قلت
اكرم زعيما فقد وارد بذلك العنوان بيان الذات لواقعة مصداقا له من غير ان يكون المقصود تعنون العنوان عليه حال الاطلاق بل المراد تعيين
تلك الذات بالوجه المذكور بملاحظة حال اتحادها به وصدقه عليها سواء بقي الصدق اولا ولذا يثبت الحكم مع بعد زوال الصدق ايضا ويصح الحكم
عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير ان يكون هناك تجوز في استعماله على الشخص المذكور نعم لا بد هناك من قيام قرينة
على كون المقصد ذلك حيث انه مخالف لظاهر مقام العرف والناس حال الاطلاق فان قلت ان اطلاق الكلي على الفرد يفيد لمنزلة حمل ذلك
الكلي على الفرد المفروض حملا شائعا ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلنا ○
الطلاقة على المفروض انما هو بملاحظة حال اتحاده معه الا انه جعل ذلك عنوانا لمعرفة تلك الذات والا لملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير
اعتبار للوصف المتعنون في الطلاقة وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل فانه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة الحمل فقد لا يعتبر في صحة عقد الوضع
بجعل العنوان آلة لملاحظة الذات الماخوذة في جانب الموضوع ولذا صح تقييد العام بالدوام من دون لزوم تجوز في اللفظ ومجرد اتحاد المفروض
كاف في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين
ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال حصوله في اطلاق اللفظ حيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتق
موضوعا للحكم انما يراد به الاشارة الى الذات التي وقعت مصداقا له كان المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآتا للملاحظة
فلا يكثر فيه الملاحظة المذكورة حتى انه قيل بانفهامها على كونه حقيقة في الاعم عند وقوعه موضوعا كما في الوجه في الحقيقة هو ما بيناه
لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعا دون سائر الاحوال وهو
وان جاز عقلا الا انه عديم النظير في الاوضاع اللغطية فان قلت على هذا لا فرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم
المذكور او قبلها اذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم
تجوز فيها اذ لحصول الانتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا
في الاول صح جعله عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني اذ مع عدم حصول الاندراج والانتصاف
بعد الاعتبار المذكور بحسب ملاحظة حال العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمال في العرفية الا انه لا تجوز فيها والعبرة بذلك وقام عليه القرينة
كما هو الحال في الخاصتين بجعل الوصف هناك عنوانا للذات مصححا للحكم عليه ولو مع زوال الانتصاف وعدم حصوله فان مضمون الادلة
سلب الحكم عن الموضوع حال عدم انتصافه بالوصف الملحوظ في العنوان وهو يعم الوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه له
بعد ما عرفت غاية الامر عدم انصراف اللفظ اليه فرقا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظ الملاحظات العرفية وهي لا يقضي بالمجازية بعد
ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حسبما قررناه وان كان اعتبارها كذلك خارجا عن الملحوظ في انظار العرف فان قلت على هذا ينبغي
صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى سائر المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فان ما كان مبادئها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب
والاكرام ونحوها نجد صحة استعمالها في الغالب مع زوال المبدء ايضا ولذا يقال زيد قاتل او ضارب او مكرم وان لم يكن في حال صدور
تلك الافعال منه وأما ما كان من قبيل الصفات كالصغر والشباب والكبر والاحمر والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ولذا لا يطلق
شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي كما في تلك الامثلة قلت لا يخفى ان مطلق الاطلاق اللفظي بملاحظة
معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل وانه اجمالا بحسب الحال الذي لوحظ الاطلاق
اللفظي بحسبه وان لم يكن حال النطق فاطلاقه عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظة تلك الذات المندرجة تحته
ولو بعد زوال الاتصاف خارج عن مقتضى ظ اللفظ الا انه لما قام الداعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على اجراء ان
الاطلاق فان عليها كما في الامثلة المتقدمة فانه لما كان اتصاف الذات بذلك المبدء في آن من الاوان وكانت الاغراض متعلقة بمجرد العناية
بتعريف تلك الذوات وبيانها وبالجهة المذكورة جرى في التعبير اعم الظ المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية
بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظ في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات وبيانها غالبا انما تكون بتلك الصفات

الأزمنة فان تعريف الذات وبيانها غالبا انما تكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما مع طريان الضد الوجودي فهنالك وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم يجر العادة فيه ولم يتعارف في المحاورات فلذا لا ينصرف اللفظ اليه على الاطلاق بل ولا مع القرينة في بعضها اذ علاقة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون اقرب منه في الملاحظات العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في المحاسبين للدلالة اللازمة ولم يلاحظ المقام على الاعتبار المذكور ويحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على من ذاقت عنه المبدء على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر في كثير من الامثلة لا بيان في بعضها الخصوص لحظ المذكور وتبين الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه الجماعة من المتاخرين فيما حكينا عنهم من التفصيل افهم في المقام فانه من مزال الاقدام تذنيب قد فرع على الخلاف في المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحائك كراهة النحلي تحت الاشجار المثمرة بعد وقوع الثمرة وكذا لو زوج ماله لمجاور المشاهد المشرفة او لساكني بلدة معينة او لخدمة الروضة المعظمة او وقف داره عليهم او وصى بمالهم او للمعلمين او المتعلمين او وقف شيئا عليهم واشترط خروج الحدود بن والقاش او شارب الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بعنوان الالفاظ سواء تعلقت بها في اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل في العقود والايقاعات او سائر الالتزامات الواقعة من الناس والذي يقتضيه النظر في المقام حسبما مر في الكلام مع القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها او ان قضية تعلق الحكم بتلك العناوين واعتبار اندراج الافراد تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه تختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلا بد اذا في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ آنا ما ملاحظة الذوات الصادق عليها على الوجه الذي فصلناه وح يكفي بتحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في الحدود والزناة والسارق والقاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدء بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان حسبما مر وح فلا بد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب الحالات وتخصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادي المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدء فيها وصفا او قولا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف الحال في صدق التلبس بحسب اختلافها فلا بد في الاول حصول التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان دينه ذلك فالمأخوذ مبدء في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف فيه ونحوه الكلام في الجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلا بد من صدقه من عدم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع الصنعة منه احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقات المأخوذة على تلك الوجه كالبقال والخياط والصانع والتاجر والحائك ونحوها وقد يكون المبدء مشتركا بين الوجوه الثلثة او وجهين منها كالكاتب والقاري ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام وتختلف الحال حدا من جهة ذلك ولا بد من ملاحظة ما هو لظ في خصوص كل من الالفاظ ومراعات الامارات القائمة في خصوص المقامات قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية اه لما كانت الحقايق المذكورة معروفة حكم بوجودها الاولين وذكر الخلاف الثالث من دون الاشارة الى تعريفها وما انتقد من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها فان الحقايق المذكورة اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له بحسب اللغة والموضوع له في الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضع الثاني مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي واستظهر بعض المحققين من كلام علمائنا الاصوليين والبيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا يتحقق مشترك لغوي لامع فرض تقارن الوضعين وهو كما ترى وهو ايضا يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازيا بالنسبة الى المعنى الطاري اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي ولا ينقض الحد بما باعتباره الثاني لاعتبار الجهة فيه والوضع في الثاني يعم الاوضاع التعيينية والتعينية المحفوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوي وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيها ايضا الاوضاع العرفية المهجورة وغيرها وربما يشير الى ذلك البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفية فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف وادراج ذلك في الحقيقة اللغوية اضعف وظاهر الحد المذكور اندراج الالفاظ المستعملة في العرفية وهو غير بعيد ولم ار من عد اللغوية وجعلها واسطة من البعد فالاولى ادراجها في العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الوضع اللغوي كما لا ملازمة في العكس وربما يظهر من بعضهم اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها وعليه ايضا لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال الا انح يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي وظاهر الحد المذكور وغيره ادراج الاعلام الشخصية المتعددة في الحقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهو غير مندرج في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني فظ حصرهم بكون الوضع فيهما من قوم او فريق والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد

المقصد ٢، المطلب ١: اصل واصل ٢

وآية استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه او لا بمنع الحصر وكما ان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فاي داع يبقى القول بالواسطة بين الاخيرتين دون الاوليين وثانيا بالتزام ادراج اعتبار العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فريق غير ثابت بل القطع خلافه كما هو قضية العرفية ووروده مثل ذلك في كلامهم يحمل على الغالب والقول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل القطع انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل من تابعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشان في جميع الحقايق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقايق العرفية نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة او اصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يختلف الحال فيها باختلاف الصناعات والاصطلاحات بل اللغات ايضا لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من الخاص وتبعية غيره فيه فتدبر نعم يلاحظ ظاهرا طلاقاتهم يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهرا فتكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا باثباتها ولم يجعلوها قسما برأسه وح ينبغي زيادة قيد اخر في حد العرفية هذا فيخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية مغايرا لاقسامها المعروفة ولا يخفى بعد وتدقيق بحوثها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والآمدي وهو ضعيف جدا لعدم انطباقه على شيء من حدود الحقيقة والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وقد يمكن ان يقال ما يعزى اليهما بما يوافق المسلك المشهور ان الحقيقة العرفية اما عامة او خاصة والمناط في عمومية ها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص او فرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معينة مثلا فخصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها الى عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونها في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى الخاص كما لو قلنا باستناد اكثر الالفاظ الشرعية الى عامة استعمال اهل الشريعة الكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية عامة فانظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العمومية والخصوصية بملاحظة من يستند اليه الوضع خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة في العرفية الخاصة الا انهم للاعتداد بشانها جعلوها قسما برأسه وح ينبغي زيادة قيد اخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح فبين الاقسام المذكورة تباين كلي كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع اهل اللغة او غيرهم كما بقي ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال او انه اصطلاح اخر وكان الاول هو الاظهر وبين العرفية بهذا المعنى واللغوية عموم من وجه كما هو الحال بينها وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظاهر ثم ان نفي الريب من وجود الحقيقتين وذكر الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاولين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما يعزى الى شذوذ من العامة واجانبه الخاصة المنع منها وهو بين الفساد وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك فيتجه بامتناع اجماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو ممنوع جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى احاد اهل اللسان من غير ملاحظة الحال لجميع الاحاد كما هو ظاهر المنتشئين في البراري والبلدان واما الواقعين في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة الحال لجميع الاحاد كما هو ظاهر فالدليل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا يخفى فيها الريب وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفية العامة والخاصة وما قدمناه فيما يتعلق بالعلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان القدر المعلوم هو وضع تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة واما كون ذلك عن واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر قديمة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كاف في ثبوت المطلوب المعروف من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال المدفوع بان عدة ثمرات الوضع تعين الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى الكل وحصول النقل في الجمع قبل استعمالها مما يقضي العادة بامتناعه ولو سلم حصول نقل كذلك فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى

القول في الحقيقة الشرعية

قوله واما الشرعية فقد اختلفوا الى اخر الكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها او نفيها والمصنف قد اعرض عن الاول اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث ان معظم من الحقايق الشرعية او جميعها على القول بها من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشمولها للمرتجل وغيره كما ينصل عليه وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد بالوضع الاول هو الوضع الذي لا تعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر والمقصد بذكره اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة وقد يورد عليه وضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقايق الشرعية ويمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك في تحقق النقل لا في اصل الوضع او بقي ان الملحوظ فيه انما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهذا كما ترى وقد

يقبل الدفع

يضر الوضع الاول بعد الاهجر بها الاستعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع اخر فلا يرد ما ذكرنا وانت خبير بان اطلاق
الوضع انما يضر فيما في وضع الخاص فلو سلم تحقق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى التقييد
المذكور ورد ما يورد على متنه بدخول الالفاظ التي وضعها الشارع مما لا ربط له بالشريعة كالاعلام الخ ثم نحوها مع انها غير
غير مندرجة في الحقيقة الشرعية وبعد ما وقفت على ما ذكرنا في الحد المذكور وكغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه
بتعيين الشارع فلا يشمل ما اذا كان الوضع حاصلا بالتعيين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال ونحو ما يرجح او رجح ما يكون التعيين
فيها حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه وبقي ما يكون التعيين فيه من كثرة استعمال المشرعة في زمانه او مجموع
الامرين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة الا ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعمالها
في المعاني المذكورة وكان استعمال المشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه ان نحو ذلك ان يكون
مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح اذا اريد من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحو
من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظاهر مذهبهم ولو قيل انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية
الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه اربعة وذلك
لانها اما ان يعرفها اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس وخصوص الثلثة الاخيرة
بالدينية فهو خارج عما من الشرعية بالمعنى الاول فهو بما يخص الشرعية بالاول وهو اطلاق اخر لها في مقابلة الدينية وانت خبير بانه لا وجود
لشيء من الاقسام الثلثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ اخترع لا يعرفه اهل اللغة فلا يكاد يتحقق كما اعترف به جماعة فلا يوجد
من اقسام الدينية الا الثاني اذ من الظاهر ان جعل المعاني الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فلا يكاد
يتحقق مصداق الحقيقة غير ما فرض حقيقة دينية فيتحد مصداق الحقيقتين في الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع للحقيقة الدينية مغايرا
للحقيقة الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند ثبوت الدينية الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد ظهر من ذلك
ان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرايع السابقة وهي معلومة عند العرب وربما يعبرون عن كثير
منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرايع كاختلاف مصاديق كثيرة منها
في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه تامل اذ فيه
بعد الغض عن صحة الوجه المذكور وانه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع
في المسئلة في الايجاد بالسبب الخلقي كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكروه من اندراج الدينية اذ في الشرعية فيقول بها من يقول بها
كليا ونفيها من نفيها كذلك الا ان تخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي عن
المعتزلة ايضا ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال
كالصلوة والزكوة والصلي والمزكي ونحوها والظاهر انهم اراد وا باسماء الذوات ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق
بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق باعمال الجوارح ونحوها وفيه ح مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى
الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرفه اهل اللغة لفظه او معناه بخلاف ما تعلق بالثاني
من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والذي يحصل من الكلام المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف
ما تعلق بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك اذ خصوص ما يتعلق باعمال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها مما لا
يعرفه اهل اللغة لفظها او معناها او كليهما فاسد كما عرفت وحينئذ ان الحقيقة الشرعية منوطة بالوضع الشارع كما هو قضية حدها المذكور
وغيره او ما هو اعم منه ومما عرف بالجزء ان نشير الى مضاه فنقول قد نص بعضهم بان الشارع هو النبي ﷺ بل عزي ذلك بعض الافاضل الى ظاهر
كلام الجمهور وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فان ثبت كون ذلك حقيقة عرفية كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى
وضعه اللغوي فصدقه عليه لا يخلو من اشكال اذ كما هو ظاهر معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع ووضعه كما هو المتبادر منه فيختص به تعالى وقد
قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا قال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعالى نعم ان فسر الشارع
بمن الشريعة صدق عليه وقد يستدل في مجيئه بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس
بان سن الامر يعم بينه لكن يشمل الائمة عليهم السلام وسائر العلماء المبينين للشريعة والظاهر الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا الى انه خلاف
المتبادر منه في العرف ويحتمل سن بمعنى بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيئه شرع لذلك قلت ويمكن تصحيح صدقه عليه ح على كل من الوجهين
المذكورين اما على الاول فظاهر ح هو الذي جعل الشرع في اللغة ووضعه بين الناس وان كان من تعليم الالهي وهذا القدر كاف في تصحيح
صدقه عليه واما على الثاني فوجه بانه لعل المراد مطلق المبين الشرع لبعده عن الاطلاقات جدا فعلى فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغي ان
يراد به المظهر له من اولي الامر والمبين له بعد عدم ظهوره راسا وكان مراده من تفسيره سن الامر بمعنى بينه هو ذلك وح لا يصدق على
الائمة عليهم السلام وكيف كان فالظاهر صدقه على الله تعالى ايضا على كل من الوجهين المذكورين وح فان قلنا بان الوضع منه تعالى او من النبي ﷺ

في تقسيم المعتزلة الموضوعات الشرعية

بيان المراد من الشارع

او منهما يصح النسبة المذكورة على كل حال ولما ان قلنا بالخصاص الشارع بمعناه اللغوي بدقة وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النوع الخاص
الى الصلوة بعين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع بين الشارع مجازا او بقي باستعمالة المتعين بناء على جواز استعماله كذلك وهو ايضا على فرض
جوازه بعيد جدا الا ان يقال ان الحقيقة الشرعية انما نسبت الى الشرع دون الشارع واعترض عليه بمنع كون وضعه من الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله سواء
خصصنا الشارع بالله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله او عممناه لهما ثم انه قد يصحح القول بالاطلاق الشارع على النبي صلى الله عليه وآله بالبناء على تفويض الاحكام اليه في الجملة
للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق اهل العصمة عليهم السلام الا انه يشكل بان عدة من تلك الاخبار دلت على التفويض الى الائمة عليهم السلام ايضا فيلزم
صدق الشارع عليهم ايضا والظاهر خلافه الاتفاق وايضا ان قلنا بالتفويض فليس كل الاحكام منه صلى الله عليه وآله بل جعلها من الله تعالى وقد ورد جملة منها
في الكتاب العزيز فاصح البناء على التفويض فليس كل الاحكام المنسوبة اليه الا احاد مخصوصة وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محل الاشكال
الا ان يقال بكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظاهر ولذا يعد اختراع بعض الاحكام تشريعا مضافا
الى ان القول بالتفويض مشكل جدا بانه كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد نص الائمة الشريفة عليهم السلام على انقطاعه كما تقدم في مسئلة القبلة
ولو كانا الامر مفوضا اليهم لما احتاج الى ذلك وايضا دلت الاخبار على انهم عليهم السلام كانوا يأتون بالاحكام من تلقاء نفسهم وانما كان ما يأتي به
امورا ماخوذة من الوحي وايضا قد دلت الاخبار الكثيرة على ان في القرآن تبيان كل شيء وانه قد اكمل الدين بحيث لم يبق شيء الا وبين الله تعالى
حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين الى غير ذلك مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك منافٍ للقول بالتفويض وقد يجمع بين ذلك وبين
الاخبار الدالة على التفويض بوجه على ان الايراد بالتفويض المذكور هو التفويض في تشريع الاحكام والتفصيل الكلام فيه مقام اخر وقول المصنف
لان النزاع في ان الالفاظ المتداولة الخ هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد تبين مما ذكرنا في بيان محل النزاع ان ظاهر القول بثبوت
الشرعية هو القول بثبوتها مطلقا كما هو ظاهر كلام المصنف وغيره ممن حرر النزاع في المسئلة فعلى ما ذكره من كون النزاع في الالفاظ المتداولة في
السنة المتشرعة الكاشفة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الالفاظ
وهو بين الفساد في الالفاظ المذكورة مما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات
الجديدة وقد يشك فيه وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها الى حد الحقيقة عند قدماء الاصحاب
من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بخلو جميع الالفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد والكلام
بقضيه النظر في المقام ان هنا امورا ان حصلت كانت عليه مدار البحث في المقام والقائل بالثبوت انما يثبتها مطلقا بالنسبة الى تلك الالفاظ
احدها ان تكون الالفاظ متداولة في السنة المتشرعة من قديم الايام اعني في مبدء وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية اذ من البين انتفاء
التفاوت في موضع البحث عن ذلك الزمان الى الآن ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك
الزمان ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريد بها افهامها وبالجملة اذا اراد الشارع
عن تلك المعاني عبر عنها بتلك الالفاظ وان عبر بغيرها فقط ايضا على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان مورد النزاع فالمثبت
لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معنى الثبوت عنده والمانع ينفيها كلا وان انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل
البحث في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج بعض الالفاظ من المثبتين لها ايضا كما هو الحال في عدة في العرف المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام
في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين لها ايضا كما هو الحال في عدة من الالفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المصنف
على ما بيناه كما لا يخفى على المتأمل لا يخفى عليك ان المعروف بين الاصوليين هو القول بالاثبات والنفي المطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث
ولذا اقتصل المصنف على ذكرهما وكذا غيره في سائر الكتب الاصولية من الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات اذا لم يثبت
الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب مخالف لذلك ولا نسب الى احد منهم ذلك بل ادعى جماعة منهم تقدمهم
الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم السيد الشيخ والحلي في ذلك بضميمة ما ذكرناه شهادة على اطباقهم على الثبوت
وكيف كان فقد ظهر بين المتاخرين من اصحابنا القول بالنفي ومن نفى البأس المفيد وما اليه جماعة من متاخري متاخريهم ثم انه قد احدث شيخنا
منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتيسر لهم اقامة الدليل على ثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل عديدة منها
التفصيل بين العبادات والمعاملات فتقبل بثبوتها الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة
والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالاول بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين عصر النبي
وبين عصر الصادقين عليهما السلام وما بعده فتقبل بنفيها الاول الى زمان الصادقين عليهما السلام وبثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا تفصيل في الحقيقة المتشرعة
لا في بيان مبدء ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ فتقبل بثبوتها الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي صلى الله عليه وآله وفيما عداها
في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسبما عرفت ومنها التفصيل ايضا بين الالفاظ
والاسماء فالاول ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ
والامة في اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامر بين فيها في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله اياه في المعنى الشرعي لا يعلم
صيرورته حقيقة الا في زمان الصادق عليه السلام والشرع ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بعدم النقل والاستعمال

في الفقه

في ازمنة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل بين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كما يقرب رجع الى التفصيل
الثاني هذا محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز هذا الكلام يعطي
اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ومنكر بها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة وفيه ان احدا من القائلين عن البال فلا نرى هو كما
للاستعمال في المعاني الشرعية رأسا وانما قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكانه لعدم ثبوت هذه
النسبة اولوهنه جدا ولوضوح فساده لم يلتفت اليه قوله ويظهر ثمرة الخلاف اه هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل بما ذكره
بانه ان قيل بكون الوضع هناك تعيينيا حاصلا من الغلبة والاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتاخرين على فرض ثبوت الحقيقة
الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينفي التوقف في الحمل والقول بان قضية الاصل تاخرهما
فيقال نان وهو كاف في المقصد ممنوع بان الغلبة ليست مما تحصل في ان واحد وانما هو من الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنة لصدور
الرواية مضافا الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظنا في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ فليس الامر في فهم معاني
الالفاظ مبنيا على التعبد مع ما في الاصل المذكور من الحكم على انغير جازم في اللفظ الوارد في الروايات المتعددة لمقارنة اذن بعضها فيشتبه الغائب
وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة ليست في ايام وفات النبي بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك فالاصل تاخر ورود الرواية وفيه ما
عرفت من الشاهد في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بموديتها كما في المقام مضافا الى ان هناك اخبارا اصدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها
بعده فيرجع الامر هناك الى التشهد ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الروايات هي المتاخرة الا ان يتم بكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم
غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين بحث وهو انه ليس الحاقه بالثاني اولى من الحاقه بالاول نعم لو ثبت كون الغلبة حاصلة في اوايل الاسلام
امكن الحكم بتاخر الغلبة نظرا الى ان الغالب تاخر الاخبار عن ذلك نظرا الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين ووفور الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره
من الثمرة مبنيا على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظاهر وربما يناقش بانه ليس تاريخ الوضع ايضا معلوما
الا انه ممنوع بان الظاهر حصوله من اول الامر اذا الداعي الى ذلك حاصل من الاول وهو قضية ما يقام عليه من الادلة كما سيجيء الاشارة اليها واتفاق
القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة الشرعية حيث مطابق على تقديم
عرف المتكلم على الخاطب وعلى القول بتقديم عرف الخاطب وغيره او التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون الخاطب من اهل العرف واللغة ويدفعه ان الحقيقة الشرعية
ليست بغير هما من العرفيات بل لابد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كلا الحالين وهو ثمرة وضعها لذلك ولذا لو سئل احد في ذلك مع حصول الثمرة
في تقديم احد العرفين على ان الخاطب ان كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام بيان الاحكام وان لم يتبعه في سائر الخطابات قوله وعلى
اللغوية بناء على الثاني اراد بها غير الشرعية فيعم العرفية ان ثبت هناك عرف وقد يناقش في الحمل المذكور ايضا بانه قد يتفق حصول الاشتهار في المجاز
المفروض ذلا ينافي القول بنفي الحقيقة الشرعية حتى يتبين المسئلة على تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح ولم فيه اقوال فكيف يحملها على المعاني اللغوية
على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة الشرعية ينكرون ذلك ايضا في جميع الالفاظ وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع اه
اراد به بعد زمان الشارع اذ من الظاهر ان الحال في وروده في زمانه كالحال في وروده في كلامه وقد يناقش في ذلك ايضا بان تلك الالفاظ
مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته وانما صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدا النقل
حتى فاطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء والمعروفين من ارباب الكتب
الفرعية ومن قاربهم في الزمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعية في تلك الازمنة ثم لا يذهب عليك ان النزاع في المسئلة ليس بتلك المثابة
في الفائدة اذا الثمرة المذكورة كما عرفت انما هو في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الالفاظ الموضوعة بالكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب
ان في الالفاظ الشرعية المستعملة للقرائن المتصلة او المنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي حتى خلوسابق الكلام ولا حصة عما يفيد ذلك وانتفاء سائر
الشواهد عليه كان نادر فيما وايضا معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هو عن الصادقين ومن بعدهما ولم يعهد عندنا من الروايات
المبوبة في الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما اختص غيرهم بنقله حديث معتبر يمكن التعويل في الاحكام الا قليل من الروايات المعضد
بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ فيها خاليا عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق بالاحكام من القرآن لو في تفسير معظم
تلك الايات في الروايات المأثورة عن الائمة الهداة ع اذ في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير ورود ما هو من الالفاظ المذكورة فيها من دون
ظهور المراد بوجه الا من جهة هذه المسئلة قليل ايضا وح فيما لاحظ ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع لا تكون الثمرة المتفرعة على هذا
المراد بتلك المثابة من الاهتمام وان اديد ترتب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة الوضوح انتفع ثبوت
الحقيقة في عصر النبي يثبت بالنسبة الى اعصارهم وامامع عدمه فربما يشك بالنسبة الى كلامهم ايضا فتفيد الخلاف المذكور وان لو تكن
مهمة بالنسبة الى ما ورد عن النبي لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة ع فيه ان تلك الفائدة وان لم تترتب على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
الا انها تترتب في الحقيقة على الكلام في مبدا الحقيقة الشرعية على القول بنفي الشرعية اذا يتبين حصولها في عصرهم كما هو الظاهر وكانه مما لا ينبغي التامل
فيه بل الظاهر كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع اطباقهم اذن على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة
الى الاحاديث المروية من جهتهم ع ان كان هناك لفظ خال عن القرينة هو ممنوع بان الظاهر من تقليهم لها مطمئن في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف

العرف في ارادة المعاني الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على الطلاقها مع الكون المعاني منها في زمانهم خلافا ارادة النبوية
على ان كون المنقول لفظ النبي هو الغالب غير معلوم بل لا بعد ان يكون اسنادها الى النبوية غالبا من جهة النقية كاذ روايات السكوني وغيره
نظرا الى كون جميع ما عندهم ملحونا منه وكما ان كونه من الاحكام فهو من الرسول هو من جبرئيل من الله تعالى وبالجملة ليس المقصد عدم ترتب فائدة
على المسئلة واعناء الفقيه عنها بالمرة انى لا شك ولزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض
المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المثابة من الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط الاحكام من جهتها كثيرا بل الاتوقف
الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد ما ستدركت لا الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للاركان اه ظ قوله اسم يعطى كونها حقيقة
في ذلك وح فذكره المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادرها منها الغير يتجه بل ينبغي جعل ذلك دليلا
على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة موقوفة لاصل الاحتجاج على الاولى وان عطفها عليها بعد جدا وان كان ذلك ظاهر الاكثر
انى الايراد سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى القطع بالثانية مع زيادة لفظة ايضا اذ لو كان القطع بالاولى حاصلا من الثانية لم يصح
التعبير بذلك فالاظهر ان يجعل قوله اسم على مجرد استعمال الهاء في المعاني المذكورة وكونها مفيدة لها في الجملة دفعا لاحتمال المنع الى الباقلاني من ذلك
استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية الجديدة ح فيكون المقدمة الثانية في محلها انعم قد يجعل المقدمة الثانية على دعوى القطع كبقية تلك
المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن جعل قوله اسم على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمالات الشرعية الا فرح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوص
دعواه عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع وتنقله لغوا لثبوت المدعى بالمقدمتين المذكورتين الا ان يقال بان تلك المقدمة ليست لاثبات
مجرد كونها حقيقة بل الخصوصية كونها على سبيل التعيين حيث ان الحقيقة الشرعية هو ذلك عندهم كما يقضي به تتبع احدهم المعروف وهو الذي اظهر القرينة
المفرغة على القولين او يراد بتصرف الشارع وتنقله مجرد استعمال الشارع وتنقله من المعاني اللغوية اليها او على سبيل المجاز ويكون الغرض
من بيانه ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني الجديدة ليتجه نسبتها اذن الى الشارع وان كان وضعها
الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخلو من تعسف فتدبر قوله ثم ان هذا لو حصل اه لا يخفى انه لو جعل المقدمتين
لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة
على المطلوب فليس ذلك الا عين المدعى فان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع وتعيينه او من
الاشتهار في السنة المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعى قوله انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة اذ ليس كلام المستدل استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقة
حتى يورد عليه بمنع ذلك وقد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع وتنقله فذكر ان القدر
المسلم من تصرف الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم كونها حقيقة شرعية واما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل
التعيين او التعين فغير معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله ان اريد بمجازيتها ان الشارع اه فيه مع عدم كون
شيء من الوجهين المذكورين تفسيرا للمجاز بل قد اخذ مع مجازيتها امر اخر مرددا بينهما ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون
الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اريد بالاشتهار والغلبة في زمانه وان اريد
الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المصنف قوله فهو خلاف الظاهر فيه ان تلك الخصوصية مما لا ربط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الوحد الحقيقة في
زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت الخصوصية المفروضة خلاف الظاهر وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من
مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني او لا قوله
فلان دعوى كونها اسماء اه فيه انه لم يستدل على كونها حقايق شرعية بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى
فيكون الثابت منها الوضع في زمان المتشرعة في غيرها دم الاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة فتدبر ما ذكره يتجه على الوجوه السابقة
في بيان الاستدلال وحمل الكلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه فيه ان دعوى تبادر تلك المعاني
منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من عهد الشارع فلا بعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه فضلا عن التجرد منه عن
التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحال لا يمكن دافعا للاستدلال بالنسبة اليهم مع بعدها بل هو الظاهر عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد
استعمالاتهم في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة وذلك اعصر غاية الامر ان لا يتم ذلك بالنسبة الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعد
القول بالفصل حسبما مر قوله لفهمها الخاطبين بها فيه ان ذلك انما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين واما لو قيل بحصوله على سبيل
التعين فلا يلزم ملاحظة القرائن كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال في سائر المنقولات الحاصلة بالغلبة
سيما اذا قلنا باستناد النقل الى استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور لاثبات هذه المقدمة
هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ وقد حصل ذلك بالبيانات المتوفرة
حيث ذكر في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية عن
القرينة المتصلة او المنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ

الخالية

الخالية عن القرينة كما هو شان الحقايق فلا بد اذن من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني وهو ما اردناه واجيب بانه فايدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال اذ لو نصب القرينة في تلك المعاني لعرى الوضع عن الفائدة ومن البين ان عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغنى عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا اخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ هذه المقدمة اعني انتفاء فايدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل مع طرح تينك المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعرى الوضع عن الفايدة والتالي بطل لما ذكر من انتفاء التواتر وبناء الاعتراض على الدليل المذكور في الاصل لا على هذا الدليل فنفي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل قلت مبنى هذا الجواب والجواب المتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما بدون احد المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية من القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي وهذا التجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به ضرورة ان هناك الفاظا خالية عن القرائن وانه اريد منها احد المعنيين الا انه قد استدل الاول على حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استدل الى ما هو المنشاء لذلك الاتفاق فانه لو التزم في افهام تلك المعاني بالاتيان بتلك القرائن ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنه هو المعنى اللغوي لعرى الوضع عن الفايدة لوضوح انه مع عدم الاعلام بالوضع يقف افهام الوضع له الى الاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل صبني حمل الالفاظ العارية عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما الاتفاق الفريقين عليه او لزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف الى اخر الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول لا يرد على ما ينبغي اذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين والاقلم يتعرض الثاني ما يرد على ذلك عند التحقيق وان كان ظن تقريره قد يوهم خلاف ذلك وقد ظهر مما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتجه وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فايدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فاتضح اما ان يلتزم في ادلة الموضوع له من مراعاة القرينة ما يراد من المطلقات هو المعنى السابق فضيه خلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف فابطال هذه الشوق يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين وبذلك يتم الدليل فقوله لشاركنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة في التكليف لا يقتضي نقل الوضع الينا ووجوب ذلك عليهم غير معلوم لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يفهم من استقراء كلام الشارع واستعمالاته ومع التسليم فلا عصمة فيهم يمنع من ترك الواجب والغفلة عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفهيمهم لما اطلقه الشارع واراد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد بها المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المفهمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم نبأ النقل لا يقال ان منع وضع الشارع لتلك الالفاظ لا بد من حمل المطلقات عليه اتفاقا فكيف يتم بحملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقصد مما ذكرنا عدم صحة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم نبأ النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه اولا النقض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشيء متواترا لا يقتضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون اخرين او عدم افادته القطع للبعض والكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا نتقل الكلام ادنى الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير مفيد وفيه ان الكلام في عدم صحة الاستناد في انتفاء التواتر ولزوم انتفاء الخلاف وهذا الكلام مع فرض صحته لا يصح الاستناد اليه فلا يرد بحاله قوله والثاني لا يفيد العلم اورد عليه بان تفهيم المعنى المراد كاف في المقام ولا يضر ذلك مسئلة اصولية ليعتبر فيها القطع بل هو بيان لما اريد بالفظ والمسئلة الاصولية هي معرفة وضع الشارع لها وهو غير لازم ويضعف ان هذا راجع الى منع احد المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين الينا وقد مر الكلام فيه ولا ربط له بمنع هذه المقدمة بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسئلة من مباحث الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول فيه اولا انه لم يقم عليه حجة اذ ليست المسائل الاصولية الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولا بد فيها من القطع او الظن المنتهي اليه وثانيا ان المراد بالاصول هنا اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فيها الالفاظ خارجة عنها والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية كما يحتمل في المقام غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل الظاهر الاتفاق عليه كذا قوله ثم ان عدم افادة الاحاد عليه للعلم لا يقتضي بعدم حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين بغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقتضي بانتفائه في الواقع كما هو المفروض فان قلت ان الواجب على الحاضرين ابلاغ طريق التواتر اذ لا نقل الا حاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد بغاية الامر وجوب النقل احادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع ولين المجموع عدد ولا لتلاثمهما وتوافي التكليف على انه قد يحصل مانع اخر من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو يجب لانها بالوضع فيها ان اراد بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان فسلم ولا يثبت به المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب بسيدهم ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل

بحدث لك اللسان كان فيه كما ان وضعه كذلك كان فيه الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذ في الكل وان اعتبر وقوع الوضع من واضع اهل اللغة فهم بل الظاهر العكس لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة منذ جنبة العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله ثم وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية صنفة قوله باعتبار التردد بالقرائن او رد عليه بان العلم بالتردد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف ولا نقلنا الكلام الى من يحصل له العلم فنقول ان علم اما بالتواتر او بالآحاد الخ ويدفعه ان التردد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى الحاضرين وهم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها فيقف من بعدهم على الحال فان لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والآحاد وعدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقتضي بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي ولا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون حينئذ مجازات في اللفظ الشرعي لا في اللفظ اللغوي ولو اريد بصيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له بالمقام مع انه اخرج تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله في اللفظ اللغوي بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع لها في اللغة والمراد ان تلك الالفاظ صارت حقايق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف الشرعي مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقايق شرعية وليست هذه بملاحظة مجازاتها الاصلية وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعية بل من جهة مناسبتها المعنى اللغوي كانت مجازات لغوية ولم تكن حقايق شرعية فان اراد المستشهد بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في آن واحد بالاعتبارين كما هو لازم من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعا اذ لا يمكن اجتماع الامرين كذلك كما هو ظاهر من حدهما بالاعتبار الحيثية في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بمناسبة المعاني اللغوية من غير ملاحظة لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقتضي بكونها عربية لو استعملت على تلك الجهة فمن اين ثبت كونها عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاول من جهة متبعية الواضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجب ذلك ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى ومن الغريب ما قيل في توجيهه من ان تلك الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقايق شرعية فيها مجازات لغوية عند صدورها استعمالها فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقايق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بالوصف العربية فبعد صيرورة القوة فعلا يكون عربية لا محالة قلت فهي اذن غير عربية لكنها قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو وابن ذلك من الحكم بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب الا ان يحمل ما ذكره على المجاز ويحمل ذلك على ارادة التجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملاءمته لسوق كلامه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع التنزل نمنع اه لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم يكن مواضعا للتحقيق فان كون القرآن كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى لو لا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال مع وجود غير العربي فيه لا يقتضي بعدم كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر كيف وقد ورد العرب والعربي والاعلام العجمية وغيرها في القرآن وليست بقرب الى العربية من الحقايق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال اه ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما مع الشك في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فانه وان فرض عدم افادتها للظن في مقابلة الاصل فغاية ما هناك حجة على الانتفاء لانه اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الادلة المفيدة للظن وكانه لظن من اخر كلامه حيث قال انه لا يبقى لنا وثوق بالافادة فقط فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد وانما هي من جهة افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ والحاصل انه لا شك في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وقد حصل الشك في ذلك الشارع في كون الحال فيه حال نقل المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل الحديث على احد المعنيين مع عدم افهام احدهما منه وحصول الشك في فهم اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف او الرجوع الى الاصول العقلية وقد مرنا الاشارة الى ذلك في المسائل المتقدمة فبناء على النقل والرجوع الى الاصول العقلية محتجا بما بينه لعين على ما ينبغي فعلى ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد اتجه ذلك لكنه ليس في الادلة ما يدل على ذلك بل الحجة في باب الالفاظ هو الظن حسبما قرره والمفروض انتفائه في المقام فظهر مما قررناه ان احتجاج النافين بمجرد الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكر تدل على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من اول الامر منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل وان كان مبنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا في اثبات اللغة وانا اذا راجعنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف فيه من العامة سوى القاضي وبعض اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسبما مرت الاشارة اليه وعدم ظهور قائل بالفصل مع

اعتقاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول المثبت على النافي
وبعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت ايضا ولان في المقام دليلا على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارض لاقوال المثبتين فمرجع هذا
الوجه عند الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع موارد
استعمالات كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها
في تلك المعاني على نحو استعمال الحقايق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاته بالبناء على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة الاستعمالات
الشرعية على نحو ما يفهم من اوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب واربابه الاصطلاح ويعبر عنه بالتردد بالقرائن وفي ذلك طريقة
جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في معرفة اللغات فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي يحصل الاستقراء في موارد استعمالاتها
دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع وح فلا بد في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسبما مر من الاشارة اليه وهناك طريق آخر
للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل تقريره ان المستفاد من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع مجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء
الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف والامر الباعث على النقل
فيما عرف نقلها بالاستقراء المذكور اولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير
بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط حجة النقل فيها من استقراء خصوصياتها وفيه ايضا طريق ثالث يستفاد منه ايضا عموم الوضع وهو انا
تتبعنا واستقرانا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا
الفاظا خاصة بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها ويتداولونها بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة من غير طائل ومن
البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم وملاحظته للحكم اكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى ادآء تلك
المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشانها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان
المستفاد من استقراء الحال في سائر ارباب الصناعات العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايضا فرجع الاستقراء ايضا
الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول عنها ما خوذا في الثاني ومنها ان ذلك هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقولهم الصلوة
ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منها كثير في الاخبار وقد ورد في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلنا
فان نظر المحدث قد يكون حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبير اهل الاثر وهم اعرف الناس من المقرن في مباحث الالفاظ
ان كل معنى تشتد اليه الحاجة يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة
فكيف يحمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما ترى من شدة اهتمامه بالشريعة ومعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين و
الدنيا بها ومنها ان جملة من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشريعة السابقة كالصلوة والصوم والزكوة وقد عبر بها
في القرآن حكاية عن الانبياء السابقين وهو معلوم ايضا من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما يورد عليه من نحو الفرق
هذا اللسان للغاتهم فغاية الامر ان يكون المعاني المستعملة عندهم الفاظا موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها
ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا وعلى فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في
شرايعهم لا يثبت كونها حقيقة فيما يثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد مدفوع اما الاول فبان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون
عنها بهذه المعاني ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثيرا من العرب مدينين ببعض تلك الاديان وكانت الالفاظ معروفة
عندهم وان كان معبرا عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مر من الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق كاختلاف
كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد تقدم ما قررناه
من الوجوه قوة القول بالثبوت مطلقا ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا يجدي الانكار بعد ضم بعضها الى البعض
لحصول الظنة بمؤداها وهي كافية في المقام قطعا بل لا يكتفى عما دون ذلك واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها
تعيينا لا تعينا فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على حسب
ما اعتقده في المبلوغ الى حد الحقيقة نعم لو فصل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات
باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شرائط صحتها من غير ان يتعبر في تلك في تسميتها
ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقف تفسيرها على توقيف الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المخترعة
عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون بها توقيفية موضوعاتها والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق
اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات ويدفعه ان المناط في المقام حسبما ذكره وتقدم تلويحا
اليه هو كون المعنى من الامور المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما ان عموم الشارع
في غيرها ايضا مهيات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والطلاق
واللعان ونحوها فلا اختصاص في المعاني المستحدثة بالعبادات ولا امتياز العبادة بذلك عن غيرها بل لا امتياز لها الا بالوقوف على القرينة

بخلاف غيرها وهذا مما ربط لنفي ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها ثم لو لم يكن الشارع سماها بمجموعة ومعنى جديد في غير العبادات صح ما ذكره
لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت وأنت خبير بأن مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل من محل النزاع في الحقيقة الشرعية إذ قد
ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وهو حق قائل بثبوتها في ذلك مطلقا الا انه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات
فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة بالنسبة اليها ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما نسبت اليه من الاحتجاج
فهو في الحقيقة مفصل في امر اخر غير هذه المسئلة ثم لا يخفى عليك ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات اذ ما
ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع
ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه لاستناده اليه الا ان يضم اليه غيره مما مر في الاحتجاج وكان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق
بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة يوضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم يحتج لثبوتها فيها بما
يحتج به المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما زعموه بل
الظاهر القول بكونها تعيينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسبما عرفت وقد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبوي وصعد على المنبر ابلاغه
لما يترتب عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب المذاهب ولا من
غيرهم ولا حكموا ابقاءها بما بقي من تلك الاوضاع ويدفعه ان وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك اذ هو تعيين قولي لا يفتقر الى عقد ولا ايقاع
وانما مر ذلك الخاطبين لا يتوقف على صعوده على المنبر ولا تصريح بالحال بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات
وهو ظاهر ولنتبع الكلام في المرام بمسئلة اخرى تداول ذكرها بين الاعلام يناسب ايرادها في المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم
والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها او يعمها والفاسدة فقد اختلفوا في ذلك على قولين او اقوال ولنوضح
الكلام في المسئلة ونسم مقاماتها المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات مما
استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات
مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في المعاني اللغوية
فتكون مستعملة في الاعم من الصحيح والفاسدة ثم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف في
ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيح او هي اعم منها ومن الفاسدة فيقع النزاع فيها من القائلين
بثبوت الحقيقة الشرعية ونفائها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة
او لا فان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح
استعمالها في كل من الصحيح والفاسدة كصلوة الحايض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين
او وقوعه ولو على القول المذكور لغير ما يقبل التشكيك ليكون محلا للكلام وانما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية
هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين او التعين ومع البناء على نفيها فلا يجري للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين
بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد ما استعمل
اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المستحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ
المخصوصة هل هي خصوص الصحيح او الاعم منها ومن الفاسدة ولا يناني ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق واضح بين
الامرين وان كان استعمالها مجازا على الوجهين فان الاول هو الشايع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المشرعة بخلاف الثاني لبقائه
على المجازية الى الستة المشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا كانت القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا يبقى واثرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيح كما مر
الاشارة اليه فان ابيت عن ذلك نقول الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة
اذ لا جاج للاريب المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا
ريب في ان المهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه
الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد
ان المهية المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول
بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيح مع الاشارة الى دليله وان اراد ان المهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على
القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر انشاء منه فهو كما ترى ومع ذلك فالعبارة لا تفي ببر بشم
ان اعتبار الجهة في الامر في قوله للامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية غير مفهوم المجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع وقرره
عن تلك الطبايع المجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص الصحيح او الاعم منها والفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع
هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام فكيف ينفي عنه الريب في بيان محل الكلام المقام الثاني

الكلام في الصحيح والاعم في تحرير محل النزاع

في بيان الاقوال في المسئلة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيح الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وسايرشروط الصحة والمشهور ذهب جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة السيد والشيخ في ظ الحكي من كلامهما والعلامة في ظ موضع من نهيه والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد في القواعد ذلك واستثنى الاول منه الحج لوجوب المضي فيه ومن فضلاء العصر الشريف الاستاد وعزاه الى اكثر المحققين والفقيه الاستاد في مقامه وغيرها ومن العامة ابو الحسين البصري وعبد الجبار بن احمد وحكى القول به عن الامدي والحاجبي وغيرهما وحكاه الاستاد عن الاكثرين وحكى في المحصول عن الاكثرين القول بحمل النفي الوارد على اسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لاخبار صاحب الشريعة بعدم وضعها للصحيح ومنها القول بوضعها للمجتمع لجميع الاجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار الشرايط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل به مراعاة دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفاء شئ منها وان الشرايط خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيها ولا لكانت اجزاء وهف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاة لجميع الاجزاء والشرايط بل انما يعتبر ما يحصل معه التسمية عرفا والمشهور ذهب من الخاصة العلامة في غير موضع من نهيه وولده في الايضاح والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وصدر وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة الفاضلان ابو بكر وابو عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقريب القول المذكور على وجوه احدها ان يقال بوضعها للخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود سايرالاجزاء معها ولا عدمها في التسمية فيقال الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وسايرالاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان انتفى التسمية مجازا في غيرها ويكفي في صحة المجاز بان سايرالاجزاء مما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرايط فلا يضر عدمها اجزاء كيف ومن الواضح انتفاء الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه ويمكن الجواب بان المقدار الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء لمطلق الصلوة فنقول انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة فان كون الشئ جزء للاخص لا يستلزم ان يكون جزء للاعم ضرورة كون الناطق جزء للانسان دون الحيوان وفيه انه مع عدم اعتبار تلك الاجزاء في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المجتمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له اذا المفروض خروج الباقي عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه ذلك انواعا واصنافا لذلك الكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما يشاهد ذلك في اطلاق الانسان واطلاق الانسان على الزنجي والرومي ويدفعه ان اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة اذا اريد به معناه المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه ومع التنزل نقول بانه اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك الخصوصية واما استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكلي فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز والتزام التجوز في المقام مما لا وجه له كيف وبصح القول بكون القراءة جزء من الصلوة كما هو ظ من ملاحظة الشرع بل لفظ اقضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يقال ان الناطق خرج من الحيوان والحساس جزء من الجسم النامي والجسم المطلق وهكذا وهو ظ وايضا فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع او النوع على الصنف او الفرد وثانيها ان يقال بكون جميع الاجزاء المفروضة للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل منها اذ الاجزاء على قسمين منها ما يكون بقاء الكل وتحاميه مرتبطة بها كالاعضاء الرئيسة ونحوها للانسان ولا ريب بانتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفاءها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبلها فان قلت بعد فرض بقاء جزء لشئ كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من البطرين الحكم بانتفاء الكل بانتفاء الجزء قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك جزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا ويتصور ذلك بان يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرة منها كان ذلك كلا ايضا ولا ينافي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير ماخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة مخصوصة معروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والسقوف والابواب والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وبعض الجزء على اختلاف في وجوده الآن وجود الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهوم تلك الهيئة بها لا يحصل لها بدونها واما البواقي فغير ماخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا توجب اختلاف المسمى فان خصوصية شئ منها غير ماخوذة في الوضع وانما اعتبرت على وجه يعم الجميع ونحوها الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الماخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدا عن زمان الولادة الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن وجود سايرالطواري عليه والتنفيه على ما فيه من غير اختلاف وليس ذلك الا من جهة ان يكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع في المقام كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شئ منها انتفى ذلك المفهوم بانتفاء قوامه واجزاء ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا تنعدم الكل بانعدامها فالصلوة

مثلا قد اخذت الاركان المعرفة في تحقق مفهومها على كل حال واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحققت هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى حصل التأصد في معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر هي بخصوصها في تحقق مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الاجزاء الخاصة فما يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يتوخ بكونها اسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف مما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يتفق في بعض العبادات او لا كما هو الحال في الصلوة وهذا ثالث الوجوه في المقام وكذلك ذلك ايضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا مفتاح لتعيين المعنى المراد الرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار واما قبله فلا يكاد يتعين الموضوع له والمستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينهما بحيث يشمل الصحيح والفاسد عندنا ايضا وسيجيء تتمة الكلام في هذا المرام بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المعنى فعرفت ضعف ما قرره بعض الافاضل حيث انه زاد في القول بوضع الالفاظ المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقه حال انتفاء الجزء او الشرط مسكلا على نفي النزاع عادة في الاعم بحيث الشرائط دون الاجزاء فجعل مدلولا للفظ على القول المذكور هو المشترك لجميع الاجزاء واجتماع الشرائط فهو على هذا معترف في الصورة خاصة وحيث الفاسد بالوضع للصحيح والوضع للاعم متوافقان في اعتبار الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخر هم النزاع في الكل وقد عرفت الاشكال المذكور مبني على كلام القوم في العرف وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي الكل كالاصبع والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائها فالصلوة وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فما الكلام المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة في حكم العقل بانتفاء ذلك الا انه لا ينافي ذلك بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط على خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط وردها بما يظهر من بعضهم التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين في ح فلا وجه لتقرير النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قولا للقائل بالاعم بما ذكره نفي كلامه اضطر الا يخفى على الناظر فيه ثم ان فرض الشيء جزء ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء اي جزء منها لقيام الضرورة على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل مع انتفاء بعض فرض الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية فلا يناط به الاحكام الشرعية نعم قد يفرض كون جزء من المسمى لاما خوذا في التسمية فليس المسمى حينئذ خصوص ذلك المفروض كما قررناه آنفا فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام آخر ويرجع كلامه الى ما ذكرناه بما ذكرناه كما لا يخفى المقام الثالث في بيان رجحان الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيرجح له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرف الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح او صمت الجمعة او توضأت او اغتسلت لم ينبذ الا الى الصحيح ولا يحمل على الفاسد الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات المذكورة وذلك من اقوى الامارات على كونها حقيقة في الاول مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور الراجحة والعبادات المطلوبة للشارع ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية وقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب فيها المعصية بل لا يمكن عدها من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر حينئذ بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق ببعض انواعها خاصة وكان هذا بين الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعد نحو الصلوة والزكوة ونحوها الا من الطاعات والعبادات واورد عليه ان تبادر الصحيح من تلك الالفاظ انما هو لانه ليس كل تبادر دالا على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند الى مجرد اطلاقه من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجية معه دل على خصوص الوضع له واما اذا انضم اليه شيء اخر واحتمل انضمامه احتمالا ليس بمستبعد عادة لم يكن دليلا على الحقيقة اذ لا ملازمة بين الفهم المذكور والوضع كما مر بيانه الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمسافاة وغيرها اذا اطلقت ليس الا الصحيح مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد والباعث عليه في العقود هو الباعث عليه في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاها بخلاف ما نحن فيه مما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد تحقق المعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء اخر الى اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من حيث افادة الظن دون التعبد مع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو مع ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظايره من المعاملات كما عرفت ويشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشيا من الوضع لكان منشأ الى الذهن في سائر المقامات ولليس كذلك الا ترى انك اذا قلت وليت خلفا ناصلا او صلى اوجاء يصلون لم يتبادر ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كذلك لصح الاخبار بانه يصلي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة اذا كانت اعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر انه يحكم بكذب القائل اذا اطلق في الاخبار بخلاف ما اذا قيدها بالصحيح فاذا كانت تلك الالفاظ مساقة الى خصوص الصحيح لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايضا لو كان الامر الاول كما ادعى لما صح الاخبار عن احد بانه صلى او صلى اولى شيء من العبادات لا مع العلم بوقوعه وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة

مع صحة الاخبار بها بحسب العرف من غير اشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من جميع ما ذكر ان التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما
هو من جهة قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد الاحتمال لكون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير
قادح للاستدلال اذ لو كان انتفاء ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاخذ بالظن في مباحث الالفاظ لانسد اكثر ابواب الاوضاع بالتبادر او غيره
في سائر المقامات وظاهر هذا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة اذ الفاسدة اكثر منها او كثير ولا من جهة شيوع استعمالها
فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهر الاطلاقها كثيرا على الفاسدة ايضا ولا
من جهة انصراف المطلق الى الفرد الكامل والا لانصرف الى الفرد الكامل الجامع لمظنة الاداب والمندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض
الافاضل انصراف الاطلاق اليها غريب فقد وان الانصراف مدار الصحة شاهد على استناده الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاض ذلك بسائر العقود
والايقاعات لانصرافها ايضا الى الصحيحة على انها موضوعة للاعم فهو على اطلاقه ممنوع والقول بوضعها للاعم مطلقا غير مسلم ايضا ان لم تكن من موضوعات الخصوص
الشرعي كما سنبين الحال فيها انشاء الله تعالى وان ما ذكر من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلو عن القرينة هو بل الظاهر
خلافه وتوضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما وضعت للافعال المعهودة المذكورة في الليلة والمطابقة لامره ثم لكن حصل هناك اختلاف في تعيين
مصداقها فهو كل من المذاهب الاراء شيء غير ما يقوله الاخر بل القائلون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة بالاحكام وتادية القراءة
والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوات العوام وكل يعتقد ان ما يؤديه مصداق لتلك الماهية المطلوبة به تعرف ما بينها
من الاختلاف لفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل ايضا كما مر الاشارة
اليه فان المفهوم الاجمالي المفروض في وضع الصلوة صادق عليها ايضا حال صحتها غير ان الفتح الطاري عليها اخرجها من ذلك المفهوم من غير جهة طرو
الفساد عليها او ارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت عنده لاعتقاد مطابقة تلك الطبيعة
واطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعية له كانه يصح التبعية في الوضع من غير لزوم ويجوز ان يصح بملاحظة
ذلك اطلاق الصلوة على الصحيحة عندنا وعلى الصحيحة عند سائر الفرق الخ الفين كالنواصب والخوارج بل اليهود والنصارى الا ان صدقها
على الواقعة من الفرقة المحقة المطابقة لامره تعالى واقعي وعلى غيرها من جهة التبعية المعتقدة وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة الى ما يعتقده ذلك فان
اطلاقا للفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعية له من غير لزوم يجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله فيما وضع له اعني
تلك العبادة الصحيحة واطلاقه على المصداق المعين من جهة حصولها فيه واقعا او في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده وهذه التبعية وان كانت خلاف
الظاهر الا ان في الامثلة المذكورة قرينة عليه فان نسبة الصلوة فيها الى اشخاص معينة يفيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه لما اختلف الاداء
في تعيين تلك الطبيعة واختلف الاشخاص في اداتها بحيث انه تنسب الى شخص فانما ينصرف الى تلك العبادة المأتي بها على حسب معتقد الفاعل
سواء كان من اهل الحق او من سائر الفرق حتى اليهود والنصارى والحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقا
للصلوة المطلوبة ولذا يصح انه يقتدي ما صلى اذا صلى صلوة فاسدة باعتقاده كان صلى مع الحدث عالما عامدا وكذا ما اتى المسلم بصلوة اليهود
والنصارى بخلاف ما اذا اتوا بها وليس ذلك لان من جهة كون النسبة قرينة على اطلاقها على الصحيحة في نظر الآتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها
مع اداته لها كذلك وكذا الحال في سائر العبادات واما ما ذكر من عدم صحة الاخبار باداته لتلك الافعال كما اذا لم يعلم صحتها بالخصوص فاعلم
ان ضبط الاخبار المذكورة شرعا وعرفا على ظاهر الحال وسيجيء انشاء الله ما يزيد المقام توضيحا فنقول الثاني صحة السلب فانه يصح سلب كل من العبادات
من الفاسدة فيصح ان يقال لمن صلى مع الحدث متعمدا بدون القراءة كان انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها من الوضوء
والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المسامحة والاصحية السلب عنها عند التأمل في العرف ظاهر وذلك
دليل على عدم كون الفاسدة من الافراد الحقيقية لها فلا يكون اسامي لما يعمها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى و
يمكن ان يقرر ذلك بوجه اخر بان يستدل على عدم صحة السلب بناء على ما تقرر فيما مر من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا للنقل الموضوع له
ابتداء دون مصداقيته للحقيقة وذلك باخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا واخذ معنى اللفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم
يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلب الانسان عنه بحسب العرف دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم
مغاير له على الوجه المذكور وان احتمل الصدق وبهذا الوجه يصح سلب الخاص عن العام وبالعكس فقولنا الحيوان ليس بانسان والانسان ليس
بحيوان وان لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فمقولنا المقام انه اذا اخذت الماهية مستجمعة لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب
الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من اجاد النظر وملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها والجواب عن ذلك منع
الدعويين المذكورتين فالقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول وصحته في الثاني كما نرى اذ من امعن النظر في العرف يجد الامر على ما ذكرناه والثالث
ظواهر الايات والاخبار كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله ع الصلوة
عماد الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار والصوم لي وغير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا الواردة في الابواب المتفرقة فان حمل
تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام ظاهر جدا في ان الطبيعة المقررة من الشارع المحققة منه هي المتصفة بذلك لا ان نوعا منها كذلك
والنوع الاخر محرمة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات

والروايات كما لا يخفى الرابع ما ذكر من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرايط كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله في بيان حد الركوع والسجود ومن لم يسجد فلا صلوة له ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب اللفظ هو نفي الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال او الصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن ظاهر العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرايط الا انه يتم الكلام في المقام بعد القول بالفصل اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا تلك الاجزاء والشرايط وما عداها مضافا الى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة مستند القائلين بوضعها للاعم بين تلك الاجزاء والشرايط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وانما مفادها نفي وجود بعض من صفاتها الظاهر ذلك في بقاء الحقيقة ثم تضيقها وتخصيصها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كقولك لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قراءة الا بصحيف ولا علم الا ما نفع ولا عمل الا بنية ولا كلام الا ما افاد الى غير ذلك فغاية ما تكون تلك الاخبار دالة على العمل بوضعها اللاعم على عكس ما اراد المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في نفي الكمال او الصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة بملاحظة تلك الشهرة تكون من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة للظن بارادة الموضوع له فيحصل الاجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف ايضا هو نفي الحقيقة ودعوى نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجردة دعوى خالية عن الحجة بل ملاحظة فهم العرف استعمالها مجردا عن القرينة شاهدة بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاقبال ولا قبول للطاعة الا بالولاية الى غير ذلك من الامثلة المنكرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقتضي بعد انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة كيف وليس باشيع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد فيهما بالنقل نعم ربما قيل بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود عند المعظم فدعوى مرجوحية الحمل على المعنى المذكور او مساواته للاخر عجيب بل اعجب منه دعوى الحقيقة العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان العبارة في نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولو بمعونه هناك احد ممنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بعدوله الى نفي الصفة وحينئذ بناء على اجمال العبارة من حيث تعدد الصلوة كالكمال والصحيحة ولم يقع منهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات من العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص بها في كلام الاجلة ولو لا تحاشي الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم الظاهر انها في معظم الموارد التي لم يريدوا بها نفي الحقيقة على الحقيقة وانما يريدون بها ذلك ايضا على سبيل المبالغة فان المقصر بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المجموع ادعاء بجعل الما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات وبحر بشيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها النفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة او الحمل فيها على ابتناء المعنى المذكور عليه وعدم استفادة ما هو المقصد الاصلي من سوق الكلام او ادعى النقل او الشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة الا بطهور حيث ان له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور وهي نحو لا صلوة له ولا صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار المذكورة وغيرها فلا وجه لهذه الدعوى بالنسبة اليها اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثانيها ان ظاهر تلك العبارات وان كان نفي الكمال الا ان ظاهر المقام بصرفها عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والمهية وعدم حصول مسمى الموضوع اللغطية فينصرف الى نفي الكمال والصحة كما قيل نحو فيما اثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والاتيان فيه افضل اجازات حيث حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة ظهر بيان ذلك الا من شاء ان لا فرق بينه وبين المثالين المذكورين مما لا يخفى بما بينا من ظاهر العبارة لزوم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت مستحبة وكذا نافلة او العذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعذر خروج عن ظاهر اللفظ فليس بارجح من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص اذ لا بعد في كون الصلوة الناسي للفاتحة او عجل لفاقد وعليها دون الصلوة الآتي بها في الكمال بل الظاهر ذلك وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز غير جار في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في الخبر المذكور من الخروج عن الظاهر لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا ولا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال

وهو كاف في هدم الاستدلال وبهذه مع اختصاص المناقشات ببعض الروايات المذكورة مما فيه في غيره من تلك الجهة انه لابد من التقييد المذكور وقطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للفاذ والغير العاقل الا بالفاتحة ودعوى معارضة تلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجة اذن الى التقييد فيتساوى الاحتمالان غير صحيحة ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من اللفظ ويشهد له فهم كافة الاصحاب وغيرهم حيث تفحصوا على انه لا نهاية على وجوب الفاتحة في الصلوة ولو حمل على المذكور لم يكن دالا على وجوب الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الافادة فعلى فرض الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص عن حملها على نفي الصحة فلا بد من الالتزام بالتقييد وح فيلزم الخروج عن الظاهر من وجهين بخلاف ما اذا حمل على ما قدمناه فيقدم عليه وما ذكر من لزوم التخصيص الاكثر فيما لا يعرف الوجه فيه فان نسبيان الفاتحة في كمال القدرة وكذا عدم القدرة عليه كما يشاهد ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خاصتها انها معارضة بقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان ظاهر العطف قاض بالمغايرة وتحقق مفهوم كل منهما بدون الاخر وقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ولحوذلك مما ورد فان ظاهر العباد تحقق الماهية بذلك وهو يعم الصحيح والفاسد وفيه ان الروايات الاولى لا تزيد فيها على ذلك بوجوه لظهور مغايرة الشرط للمشروط وليس الفاعل بوضع الصلوة للصحيحة فائدة باندراج الشرايط في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل ان على وجوب ما اشترط في مسماه فائدة فيذكره قلت اولا ان ذلك مبني على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه كما هو مذهب المعترض وان اخذ في الشبهة وثانيا ان في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود اذ قد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الادلة لان اللفظية مضافا الى ما فيه من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب هو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها اندراج الطهور في الصلوة فلا بد من تنزيلها على بعض الوجوه الباقية الصحيحة ومثل ذلك لا ينهض حجة في مقام الاستدلال لما قلنا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول القائل به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما مر القول فيه فهي بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه رابعا سلمنا عن عدم القول بالفصل فغايته الاشعار ان تدل الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرايط ماخوذة في التسمية وان دلالة من القول بوضعها للصحيحة وايضا غايته ما يدل عليها كون ما وردت في تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك ثبوته في سائر الفاظ العبادات وفيما لم نجد الى الان مفصلا في شئ من المقامين ولا يحمله احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقق الماهية يكتفى به في اعتبار سائر الشرايط والاجزاء وفي ثبوته في سائر الالفاظ وان لم يتحقق هنا اجماع او المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيكتفى فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها للاعم هو العرف ومن الواضح عدم الفرق بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم بانهدام اساس القول المذكور الخامس ان الامر المهتم به في الشريعة الذي استند اليه الحاجة وبه نيط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة وكثير العبر عنه في المخاطبات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة انما هي الصحيحة اذ بها نيط الثواب الاخروية وعليها بنيت اساس التعبير الشرعية فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف هي الا ما خرج بدليل عبادة والعقود من الفروع الشرعية واما الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندوحة في انواع المبدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب لو احتيج اليه فانما هو ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فالامر واضح اذ فضيته الحكمة بوضع اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة وبعد ثبوته يسهل بعد ثبات عرف خاص لاجل بيانه ورد ط ويرشد اليه التعبير عن تلك الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسدة مندوجة في العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من انا نعلم ان العبادات الاجزاء معتبر فيها وبالفقهاء مهيتها كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك اذ صحة اطلاقها مع فقد كل واحد منها يستلزم ارتفاع جزئيتها او تحقق الكل بدون الجزء هذا واورد عليه بمنع فان الفاعل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة في الماهية ولا يقول بحصول الماهية مع عدمها سواء اعتبرت على نحو الاجمال او التعيين فانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من تلك القبيل بل هنا اجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح كالتشهد والقراءة ونحوهما ويقول بصدق الصلوة على ما فاسد من جهة انتفاء الشرايط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك لان حكمهم بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على سبيل الاطلاق من غير حاجة الى التقييد وبالجملة انه بعد ثبوت الجزئية في الجملة بحكمهم بكونه جزء مطلق الصلوة فالمنع المذكور مدفوع بعد الرجوع الى العرف المتشرعة والتفصيل بين الاجزاء والشرايط ليس مذهبا معروفا فلا معول عليه بعد ابطال كونها للاعم مط بما افاده المحقق المذكور ايضا وهو ان كلا واحد من العبادات متعلق لطلب الشارع وامره ولا شئ من ذلك العبادة بفاسدة وممكن تقريرها الاشكال الاول بان يقال في الكبرى ولا شئ من متعلق طلب الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه انه ان اريد ان كلا من العبادات ما مورا بها في الجملة ثم

ولا يجدي نفعًا وان بداهة مامور به على كل حال فهو كم ولو استند فيه الى اطلاقات الامر وفيه مع منع ورودها في جميع الموارد انها لا تصادم ما دل على الوضع للاعم الفاضي بتقييدها بما اذا كانت جامعة لجميع الاجزاء والشرائط مما ثبت اعتبارها في المخترع وبدفعه انه لا ريب في تعلق الاوامر او ظهورها في تعلقها بجميع العبادات اذ قولهم الصلوة يا لعبادات يا الامر وميز البين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فتضيد ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقا بها على اطلاقها بنت صحتها كل فكون الصلوة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومته لما دل على الوضع للاعم تسليم لدلالة ذلك على المدعى فتثبت في دفعه الى كون ما دل على الوضع للاعم اقوى وسنعرف ان شاء الله تعالى ان ما احتج به لذلك عبرة اهض عليه في نفسه فكيف بمقاومته لذلك الدليل ومن ما افاده المحقق المذكور ايضا من انها لو كانت موضوعة للاعم لم يكن توقيفية بل كان الرجوع فيها الى العرف اذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة من صاحب الشريعة ولا يصح الرجوع فيها الى عرف ولا غاره واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع فيها ايضا في ابانه الى العرف ولذا استدلوا عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى العرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف وكما انه يرجع في الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا يناني كون ذلك توقيفيا بل يحققه فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فارق بين التوقيفيتين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل العقل في الحكم به وهو ظاهر قلت لا يخفى ان هنا توقيفيا آخر معرفة المعنى في الجملة ككونه العنوان المعروف المشير المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك ومن الفاسد وتوقيفيا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائط المعتبرة فيه فيمتاز به خصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وعزه واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ريب ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من غير ان يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر وراء الامر في صدقه مدار صحته وكونه مقربا سواء ادى اجزائه او نقصت حتى انه يقع بصدق الصلوة متلا على الصلوة المقررة في الشرايع المتقدمة بملاحظة زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كلا من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظاهر اذ معرفة المصداق حينئذ ليس من شان العرف الاترى ان الفقهاء السوقية ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو فيه يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام انه معنى شامل كذا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل ايضا من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى يتميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه وعلى سبيل الاجمال حسبما ذكرنا وهو كاف في فهمه وح فلا وجه لما ذكرنا من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف نعم ليس ذلك من شانهم وانما شان اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل الخبرة كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى العرف الرجوع الى الاخبار وعزها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل والمستفاد من تلك الالفاظ ليس الا الامور المجملة وهو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فقد ذهب الى تعيين المعنى بحسب العرف المتشرعة على التفصيل ولذا ذهب الى جريان الاصل في كل مشكوك في جزئيته او شرطيته بعد الفراغ عما يصدق معه الاسم في العرف فتحصل الاشكال لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هذا هو المعنى وهو الفارق بين الالفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف كيف ولو كان الامر منوطا الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احدهما محالة الى العرف العام والاخرى الى العرف المتشرعة الذي هو بمنزلة عرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصح فارقا في المقام وسيأتي كلام فهم يأتي عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتامل فيما مر ذكرناه حجة القائل بكونها للاعم وجوه احدها ما فصلوا اما اولا فبالحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المتبادر في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر عن امور الخارجية ما يعم الصحيحة والاعلالة فيها على خصوصية احد الوجهين تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة مع انه ليس

ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولو لا تبادر الاعم لكان ذلك كذبا ومنها
عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان يتوضأ او يغسله او عبادا انه فاسدة انه لا يتوضوء ولا يغسل
من الجنابة ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كذلك عمن دون بمام قرينة على ارادة خلاف الظاهر كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيحة
عدم
والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد في العرف كما هو معلوم من ملاحظة دليل على عدم صحة السلب المطلق عن
الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظ في كونها حقيقة في المقسم ومنها انها تقيد
بالصحة تارة والفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء
الفاسدة منها اذا دخل عليها اداة العموم كما في قولك كل صلوة يوجب القرب الى الله تعالى الفاسدة وكل صلوة صلها فلان
كذا تجزيه الا الصلوة الكذائية وهي دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه اذ الاصل فيه الاتصال ومنها حسن
الاستفهام بما لو اخبر احد بوقوع شئ من تلك العبادات او حكم عليها بشئ انها هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون
المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين الامرين او معنويا وحينئذ الاول ممنوع في المقام بالاجماع فتعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيحة
تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون كذلك حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك والمجاز
والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر بل الامر فيه بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه اعترف به القائل بوضعها للاعم
الا انه ادعى كونها اطلاقيا وما ذكر من المثال فيحمل على الوجه المتقدم من جهة استنادها الى معين لما عرفت من كون تلك قرينة
على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل لما في تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف بحسب الاذواق والاراء وكل عامل
فانما يأتي بها على حسب ما يعتقد فيها او جرى عمله عليها فاذا اسند تلك الالفاظ فقد اراد بها على حسب ما عنده والمتبادر منها
ح هو الصحيحة بزعم العامل كما هو مظنون من ملاحظة العرف ولولا ما قلنا من كون المتبادر هو الصحيح وكون الانصراف من جهة
المذكورة لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعم الفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه ايضا من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق
وهو شاهد على ما ذكرناه ويؤيد ما قلناه انه بقال ان المخالفين يأتون بالعبادات وهو اظنون على السنن مع انا العبادة الواجبة والسنة
لكنا لا نسميها صحيحة فقد اطلق المذكور ان على خصوص ما يعتقدونه كذلك فالفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له
اعني العبادة المخصوصة الصحيحة وانما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقادهم لها كونه مصداقا لها وذلك
لا يقضي بجوازه في المقام كما لا يجوز فيما استعمل اللفظ في غير الموضوع له عندهم تبعا للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر ان
هذا مخالفة للنظم وتكفي النسبة المذكورة شاهدا عليه حسبما عرفت ومما يشهد على ما ذكرنا انه يصح سلب صلوة الحنفية
عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقال انها ليست بصلوة اي بها الشرع وليست من المهية المجعولة في الشريعة ومن البين ان
القائل بالوضع للاعم لا يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشرع ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلوة الموضوع
الموضوع بازائه لفظها هو تلك لنصه على كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدرا جامعا
بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام ما وجدته في كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفى الريب
عن كون المهية المحدثة امورا محدثة من الشرع قال ولا شك ان مما احدثه الشارع متصفة بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى
بها على ما اخترعه يكون موجبا لامتثال الامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية ونص ايضا على انه اذا وضع الشارع لمسمى هذه
المركبات او استعمله فيما لمناسبة فهو يريد تلك المهية على وجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم
فتكون الموضوع له والمستعمل فيه هو الاعم وهل هذا الا تدافع يثبت تناقضه وقد ظهر مما ذكرنا في الجواب عما ذكر في الوجه الثاني
ووجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد بالصحيحة ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة
في الجملة ظ في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى بل بعد التأمل في العرف واما الثالث فبمنع ان التقسيم المذكور انما يفيد كون
المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة للاستعمال في خصوص الصحيحة قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا
في كون المقسم حقيقة في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين وكذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة
الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها موضوعة للصحيحة المسلم دلالته على استعمال المستثنى
منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من جهة اطلاقها على كل
من القسمين وحسن الاستفهام انما يتبع حصول الاحتمال المختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة فيه على كون
المستفهم عنه مشتركا لفظيا او معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمناه في بيان ما اوافي الحقيقة على انه لو سلم
تلك دلالة تلك الامارات على كون الحقيقة بنفسها ظهورا مما في ذلك ولا بعد في ذلك بما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة
فانها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة للاعم من الفاسد بسبب ما وضعها بازاء الاعم من الصحيحة وبعد
التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشائعة منها انه قد شاع في الاخبار وبلغ حد التواتر بمراد الامر بإعادة الصلوة وغيرها

من العبادات اذ لعل اعادة الجزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم باعادته في السنة العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفة وشاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بل ذلك هو معناه المصطلح ايضا وان اخذ فيه بعض الخصوصيات وقضية ذلك كون الفعل الواقع اولا مندرجا في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتيانا لذلك الفعل ثانيا بل كان اتيانا اوليا به لذلك يخرج عن كونه اعادة وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بإزاء الصحيحة لم يكن تحقق الاعادة الا مع الملاحظة [illegible] لا يجري ذلك الا في نادر من المقامات مما ورد فيه اعادته مع صحة الاول كاعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر نقله من اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما هو من فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات الكثيرة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع اللغوية ومنها انها قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها من العبادات ولو كانت موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادات الصحيحة والحكم بفسادها والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جدا ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت اسامي للصحيحة لتعلق النهي بها ولزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكي القول به عن ابي حنيفة وتلميذه لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما خاصة بمقتضى الهيئة والا لزم التناقض بين الهيئة والمادة والقول بان ذلك انما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظاهر من عدم جواز النهي عن غير المقدور كما لا يصح تعلق الامر بما لا يقدر عليه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق النهي بها دليل على امكان وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظاهر لبعد التاويل في جميع تلك الاستعمالات بل ربما يقطع بفسادها مع قيام دليل على الوضع للصحيحة علي ذلك على فرض تمامه ولا ريب في كون الجري على الظ في تلك الاستعمالات الشايعة اظهر فهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول ان ما ورد من اعادة العبادة في الاخبار وساير الاستعمالات ليس مختصا بما اذا وقع الفعل كاملا بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيرا ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة وانما يعد بعضا منه كما اذا صلى ركعة من الظهر او العصر او بعضا منها او شك بين الركعة والركعتين او طرء عليه غير ذلك من المفسدات فانه يقال انه يعيد صلوته مع انه ما اتى به لم يكن مصداقا محققا عن مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوز في المقام دون غيره بعيد جدا اذ الظ كون الاطلاقات في الجميع على نهج واحد والذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولا بل اذا تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه واستانفه يقال انه عاد الى ذلك الفعل او اعاده وليس القدر المتكرر منه الا البعض فذلك كاف عرفا في نسبة الاعادة الى مطلق ذلك والظاهر انه كذلك لغة ايضا ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ تقول ضربت زيدا ومسحت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منهما فنقصان بعض الاجزاء والشرايط وان [illegible] الا انه يصدق معه الاتيان بغير ذلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة بحسب العرف كما عرفت فان قلت انه على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلوة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك فكما انه على فرض اكماله فاسد لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضا من الصلوة ايضا فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلوة اسما للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ولذا يقال بعد طروه انه افسد عمله بكذا ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححا للحكم بالاتيان ببعض الصلوة الصحيحة وان طرء البطلان بعد ذلك وبالجملة الصحة والفساد انما يطرءان حقيقة على تمام العمل ويتصف بها ابعاضها تبعا للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة كونه بعضا من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحا بالوجه المذكور وما طرء من الفساد بعد ذلك ولذا يصدق دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح [illegible] في الاماكن المكروهة بل بحكم التشهد [illegible] مع نذره وتعلق يمينه [illegible] وان [illegible] في نذرهم انا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح في الاماكن المكروهة بل بحكم الشهيد بالحنث مع نذره عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحا والوجه فيه انه يصدق حينئذ مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان والمفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد افساده في الاثناء لا يقضي بعدم صحة الاطلاق حين يصلي هنا لاجل سبيل الحقيقة قبل فان الافعال التدريجية يصح استنادها الى الفعل حال التلبس بها حقيقة على النحو المذكور

قطعا ومن هنا ظهر وجه اخر لصدق الاعادة في المقام لو التزم انه لا يشترط في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فصحة استناد الفعل الى قاصده بصدق الاعادة على استيفائه كذلك فان قلت ان ما ذكرته انما يصح صدق الاعادة اذا كان الماتى به صحيحا عند الشروع ويطرأ الفساد بعد ذلك اما اذا كان فاسدا من اول الامر كما اذا انكشف بقاءها من غير طهارة فلا يتم ذلك قلت قد يجمع ذلك بان وقوع تلك الافعال على وجه الفساد لا يقتضي بعدم صدق الاتيان ببعض ذلك العمل اذ لا يعتبر في صدق ذلك اتصافه بالصحة لما عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل والمدار في صدق الماتى به بعضا من العمل انه لو انضم اليه سائر الاجزاء والشرايط كان عملا تاما وهو كذلك في المقام فقد يكتفي بالاتيان بذلك في صدق الاعادة بحسب العرف ومن ذلك يظهر وجه اخر في الجواب عن الامر الاول المتقدم لكنه لا يخفى ضعف ومع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما سنذكره في الوجه الثاني ومع الغض عنه ايضا فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر وليس ذلك الا كتجوزهم في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانيا فان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك او يعيد صلوته ونحوهما اما مطلق الصلوة من غير ان يكون اطلاقها عليها اوقعه من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق للامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة على فعله ثانيا من جهة اتيانه اولا بالفرد المفروض على انه اداء للصحيح وبملاحظة كونه اتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه اولا من افراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة او بحسب الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقول في الصورة المفروضة اعد ما كلفت به اوما امرك الله به اداء او ما افترض الله عليك مع ان شيئا من ذلك لا يشتمل انفاسد قطعا الا انه لما كان اتيانا بالفعل الاول من جهة كونه اداء للمكلف به واتيانا بالواجب صح التعبير المذكور وظاهر العرف لا يابى عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد به الفعل الصادر منه على انه مصداق للصلوة والاتيان به اتيان لتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار وسيجيء تفصيل القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيح باعتقاد الاتي بها فيكون الامر باعادتها دليلا على عدم صحة الاول واشتماله على الخلل ويكون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول بالنظر الى اعتقاد العامل حسبما عرفت وقد يجعل اطلاق الصلوة فيما لو قيل صل وصلى بغير طهارة او صلى بغير سورة او صلى مع الحدث ناسيا او جاهلا بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير ذلك فيصح الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيح بملاحظة المذكورة وما يشهد بما قلنا انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة بازاء الصحيح صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ولا يابى عنه العرف على الفرض المذكور ايضا ولذا استعملها القائل المذكور بوضعها للصحيح او الاعم على نحو واحد فتدبر واما ثالثا فالتزام التجوز في جميع الاستعمالات اما في لفظ الاعادة او في اسامي تلك العبادات حيث يراد بها المعنى الاعم ليتحقق بذلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك ازلا لمطلق الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا الاحالة في لزوم التجوز في لفظ اخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص ودون غيره على عدم وضعه له ووضعها للاخر نظرا الى مخالفة المجاز للاصل لما عرفت في مباحث الدور وان من عدم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة الاستناد في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الاستعمالات لاثبات كون تلك الالفاظ عبادة موضوعة للاعم من الصحيحة وقد عرفت ان مجرد لزوم التجوز على اي التقديرين لا يصلح دليلا على وضعها له ذلك وليس الاصل المذكور بنفسه اصلا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان من جهة بعد التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة فيه انه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة وقيام الشواهد من الخارج على المجازية فتدبر وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيح اذ المراد بالصلوة ح هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرايط وقد اطلقت على ما كان مستقلا باداء نظر الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه وهو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة واتيانا بذلك الواجب فالمقصد ان فاقد ذلك المصداق بتلك الطبيعة في الخارج قد خرج من كونه مصداقا لها مصححا لوجودها فالبطلان انما يتصف به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليها هو بالاعتبار الاخر عن من جهة اعتبار هذا المكلف اداء مستجمعة للاجزاء والشرايط يتحقق الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها واطلاق الصلوة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسبما قررناه وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزام ما ذكر لمحذور الدلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزام الاتيان به ذلك فمن اين يجيء الدلالة على صحة المنهي عنه والقول بان استحالة الاتيان به صحيحا مرفوع بالصحيح قاضية بقبح تعلق النهي به حسبما مر مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يقبح تعلق النهي به انما هو الثاني خاصة لما فيه من الهدرية واما الاول فلا مانع منه لا فادة النهي اذن استحالة حصوله فان قلت ان استحالة صدور ذلك من المكلف من الامور

الواقعية بالنظر الى ملاحظة قولهم الشيء في نفسه وليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة عليها من الشارع فلو تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت المهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالفاضي هنا فسادها عند التصحيح في ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي المتعلق بذلك للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهي عنه الشارع او لا فيكون الحكم بحرمته هذا فلا فايدة اذن في النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي به فلا يكون النهي الا ارشاديا هذا ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظة ايقاعه ووقوعه بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبار من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع فان ذلك ان صادف الاتيان به في ضمن ما هو من افراده بحسب الواقع كان هناك حصول تلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان نظر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن ما لا يعد مصداقها وحمله على ذلك مجازا يضا بعيد عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت المقصد ان سائر العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فالظاهر تعلق النهي بتلك الافعال غاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فمفاد تلك النواهي حرمة اداء ما يسقط قبل النهي بعد تعلقه بها فمادة النهي اذن مستعملة فيما وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع المبدء له والمتحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ به اداء تلك العبادات الشرعية فكما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ به اداء العبادة الملحوظة كذلك هو المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزم الفساد في الثاني والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع هو امر اخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فانا لا نسلم التجوز في النواهي الواردة بحملها على ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيح فلا يتعلق الحكم بتحريمها فالمقصد من تلك النواهي الدلالة على فساد تلك الاعمال اللازمة من دلالتها على عدم مطلوبيتها ولذا نكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الاجزاء والشرايط بالاوامر والظاهر ان ذلك طريقة جارية في مخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبايع المقررة في ضمن ما تعلق النهي به فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها من ذلك فيجيء محرم الاتيان بما تعلق النهي من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة لما كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل مع ما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداول بينهم اثبات شيء من الاوضاع بذلك في سائر المقامات مضافا الى لزوم الخروج عما يستظهر من المادة بناء على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظ الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد اذن في الخروج عن ظ وضع الصيغة سيما مع دورانه في الاستعمالات في امثال تلك المقامات فقد هذا وقد يلتزم بالتجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب استعمال الشرعة واستبعاد التجوز في تلك الاستعمالات غير متجه سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لوروودها في موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يات به الفاعل بملاحظة كون العبادة المطلوبة وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه وهذا مما يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى فيه على التفصيل ومع مخالفته للاصل خلافا للمشاق من العبادة كما عرفت فتفي ذلك تاييد لما قوريناه من الوجهين المتقدمين ثانيها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحد من الصور ويكون غيرها من سايرصورها غير مندرجة في الصلوة الا انها تشوب منابها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت مهيات متعددة متباينة للصلوة فوق حد الاحصاء والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشيء عبارة عما يكون به الشيء هو فلا بد ان يكون امرا محفظا في نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر بحيث يزيد باجزاءه وينقص بمجرد الاعتبار واذا وضع اللفظ بازاءها فلا بد ان يلاحظ الواضع تلك المهية على نحو تتعين وتتميز عما سواها وح اذا اشتبه شيء من اجزائها او شرايطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك المهية وخروجها من الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما لمهية معينة محدودة مكيفة بشرايط عديدة فيلزم من ذلك انتفاءها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فنقول اما لاشك ان الصلوة يختلف اجزاءها بحسب احوال المصلين ظها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز الى اخر ما مر في العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهي على اختلاف انحاء السهو الواقع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها الى اخر ما مر في القدرة والعجز والسهو والنسيان فقد تحصل اذن مهيات كثيرة غير محصورة مختلفة في المقومات والاجزاء والشرايط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع بجميع تلك الاجزاء والشرايط لا غير لزم خروج الباقي من الصلوة حقيقة فيكون اجزاؤها عن الصلوة نيابتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقايق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني واما بطلان اللازم الثاني فبقسميه فاما الاول فظ لاتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ التسمية للمهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها

وغيرها

وتميزها حين الوضع من اول الامر بن غير متوقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية في الاوضاع والمفروض خلافه في المقام
اذ ليس الوضع للطبيعة التامة والناقصة على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على طرو الطواري على اختلاف
وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب في ذلك شيئا
اخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها
لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي فلا بد ان ينوي المكلف والا صلوة التي هي تكليفه في نفس الامر لما عرف من اختلاف الصلوة و
تعدد المهيات وح فلا بد ان ينوي والا من ينوي التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة وهو ضروري الفساد او قبل ان ينوي
الصلوة التامة او ح كيف يجزي عنه غيرها نواه وكيف يجزي قصدها هيه من غيرها مع وقوع الثانية من دون نية وقصد الناقصة في الاثنا
كيف يقضي الاجزاء مع دخوله فيها بغير قصدها ولو قبل بترك ذلك اذن من الماهيتين حيث انه من التامة الى حد التمام فيجزي فيه نيتها ومن الناقصة
بعد طرو النقص فلا بد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركيب المهية من مهيتين مختلفتين متباينتين والحاصل انه لا يصح من الشارع ايقاع
مثل تلك التسمية ولا للمصلي القصد الى ذلك المسمى وبنينه هكذا ذكره بعض الافاضل وبراي انه شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم
اذ هو ح اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات انما هي
من طواري المهيات وعوارضها ولا اختلاف في المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية فلا اشكال في تصحيح النية قلت ان القائل بوضعها للصحيحة
يقول ايضا بنحو ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة من حد الاحصاء
بل انما ينهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافا في الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس المهية امرا قابلا لتلك
الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زايدة على ما يقول به القائل بالاعم فهو كون تلك المهية حسنة
معتبرة الى الله تعالى فان تلك الاختلافات قد يكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا يكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك
المهية مقيدة بذلك ليخرج الاول من المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين المسمى فلا يزيد ابهاما حتى انه يكون قبل التقييد به مهية
محدودة متعينة الحدود والاجزاء وبعد التقييد به مهية مبهمة غير متعينة ليتوقف بعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل قد يقال بان الامر فيما
ذكرنا بالعكس فانه يصح للقائل بوضعها للصحيحة ملاحظة معيار للتسمية اعني ما يحصل به القربة ويكون معروضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل
بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة اليه اذ لا معيار ح سوى التسمية والمفروض ان التسمية فرع تعيين المسمى حسبما ذكره والقول بتعين اجزاء
مخصوصة متعلق به التسمية موجب لخروج الباقي عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة وهو بط بالاتفاق الكل كما مر والاشارة
اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في ذلك لصدق الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منهما من غير فرق صلا كما مر وكيف يعقل تصوير امر متميز
معلوم بين جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بحيث يشمل الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة
وصلوة التكبير التي تجزي فيها تكبيرات اربع وما بين هذين من المراتب التي لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما اورده على القول المذكور
فهو اشد ورودا على القول المذكور القائل بكونها للاعم ثم تقول ايضا من البين ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة
التامة لا يسمى صلوة عند المشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا في غيرها من بعض الوجوه التي قد يقع الصلوة عليه فما اورده من
لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة واورد عليه ايضا بان غاية الامر ان لا يختلف الحال في التسمية بالنسبة
الى بعض الوجوه ولا بد في بعض اخر من القول باعتبار خصوصيات الاحوال في التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة فكذا
يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد اتضح لك بملاحظة ما قررناه في المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع
الايرادين المذكورين اما الاول فلان ما ذكر من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال ليس من جهة ورود الاوضاع مترتبة على
اللفظ بحسبها حتى تكون خارجا عن القانون المتعارف بل لاختلافها في الصحة الماخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم كلي اجمالي شامل للجميع
مر الاشارة اليه وانما يختلف الحال في مصاديقها بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة في النوع
بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الامر في النية وانما هو اختلاف في الامور العارضة يختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها و
ذلك مما لا يقضي باشكال في النية وهو ظاهر ايضا انها لو كانت موضوعة للخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له
على اساميها والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا لا نعني بالالفاظ المذكورة ح دالة بنفسها 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 فايدة جديدة ويكون بمنزلة ان تقول اريد
منك العمل الذي هو مرادي وفيه اولا ان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المقررة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات على وقوع الطلب
فان غاية ما يستفاد من المفردات احضار معانيها المفيدة بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا ظهور لكون ذلك
معنى خبريا لا تدل المفردة عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعروف المطلوب لله تعالى فغاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور
ببال السامع واما ان ذلك المعنى هل متحقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة للفرد عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى
الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل الظاهر بحسب متفاهم

العرف دلالة عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك كون تلك
الالفاظ مستعملة في تلك العبادات فلولا دلالة على مطلوبية المعلم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان مدلولها من الامور الراجحة
فغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيها فهرى واستعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك من
عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى وهذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المذكورة الواردة بعد
معرفة كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهي ايضا مما لا مانع في وجودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيما يراد اتحاد الفعل هي موافقة
الامر فغاية الامر ان تكون مؤكدة وهي انما سيقت لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا
ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب وقد بينا في
بان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق الامر الايجابي او الندبي مفيدا واما انها كانا للفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجوب بان يدل على مطلق
الرجحانية فلا يراد على الداذا المفروض كون الالفاظ المفروضة مفيدة لذلك بديهة وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خاصة فانها لو كانت
موضوعة للخصوص الصحيح لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها وهو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج وبديهة انه ليس المقصود اخذ
مفهوم الصحة في مدلول تلك الالفاظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى كون الموضوع له هو الاتصال الجامع للاجزاء والشرائط وهي من شانها الاتصاف
بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في الموضوع له فقط فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في الاحتجاج
والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنوانا للتلك الماهية المجتمعة للاجزاء والشرائط بما سادهما
انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها
وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كسابقه في غاية الوهن للفرق البين بين اخذ الشيء جزءا من المفهوم وقيدا فيه على ان
يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وان اشتركا في لزوم الانتقال
اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن حصول المطلوب في الخارج
الا بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك اذ قد يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له
اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها صحيحة مبرئة للذمة وبخو ذلك فغاية الامر
ان لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها ثم انه قد يدفع بعض الافاضل هذا
القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او منهوا ومن البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا
عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا حقيقة لا صورة الركوع لوضوح عدم بطلان الصلوة باتيان الصورة
كمن انحنى بمقدار الركوع للهوى الى السجود او لاخذ شيء من الارض وغيره خروج عن الركوع والسجود عن محل البحث لكونه من الالفاظ المتفق
وليس معانيها من المسميات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسئلة ولو سلم كونها من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ المذكورة
من اسامي العبادات وانما هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد واعتبار الامر
المتعلق بالكل في اجزائه مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتباره في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في
الصحيح من بناء الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع
وتركوا هذا يعني الولاية فلو حكمه عليه باخذهم بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لا يتم الا مع جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت
من الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل من مصاديقها فساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية او غيره من ترك بعض الاجزاء
والشرائط لا يقتضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم
وان اخطأوا في كيفية ادائها ولا دلالة في حكمه عليه باخذهم بها على ما يزيد على ذلك بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة
لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصح القول
بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي اذن لنا يبد القول بوضعها للصحيحة اولى مما لا يخفى ومنها
انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزم على ذلك المحال لانه
يلزم من ثبوت اليمين حنثها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد كونها فاسدة يستلزم
عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة فيلزم ان لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد
الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على ان ورد الصلوة استعمال في المقام
فالاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور حيث يرد عليه ولا الفرض بما اذا حلف انه لا يصلي واجبة او مندوبة في الحمام
مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل فيما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة صلوته فيه
بعد ذلك وعدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك
وان قيل بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف

في المقام ليس هو الاعم من الفاسد بل الصحيح خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك وفرق بين بين الفساد الحاصل قبل النذر والحاصل به فلفظة
الصلوة في المثال المفروض قد استعمل في الصحيح الجامعة لجميع الاجزاء والشرايط الا انها التزمها الناذر بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك انه
لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم او حلف على ترك المباحات فيه فانه يجب قطعا بالاتيان بشئ مكروه او مباح قبل النذر واليمين مع ان
المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا يجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام ومن الثم في ذلك يتضح
الحال في العبادات المتعلقة للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا نذر ان
يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب نفس الامر حتى يحكم ببرائة ذمته عن النذر والاخذ باصالة الحمل على السلم على الصحة غير متجه في المقام اذا قضى ما يقتضيه
هو حمله على الصحيح عنده وهو ما يختلف باختلاف الاذهان فيقضي الاصل المذكور عدم تعلق الاتيان بالفاسد بل عدم ايقاعه لما يعتقده فساده ولو على
سبيل السهو واما اتيانه بما يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا راى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات لكن لا يدري انه هل صلى
بغسل الجنابة من غير وضوء لفتواه وفتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذا راى الناذر بطلان الصلوة
الواقعة كذلك وهكذا الحال في ساير الاختلافات الواقعة في الاجزاء والشرايط واما بطلان اللازم فلا انه لم يقف الى الان على من التزم بهذه التخصيصات
والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة حينئذ على فعله
قطعا مع علمه بفساده المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار
والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الايتمام به ويكتفون بثبوت عدالته فيحكمون بصحة ما يأتي
كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح القدوة لعلم المقتدي بطلان صلوته بجوز
الاقتداء لاجل انه ممن يحكم بصحة صلوته شرعا والفرد الثابت من المنع هو ما علم بطلانها وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حجة الاكتفاء
بمسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة
وفيه المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو
المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة بتضرر عدم اتصاف الفاسد بشئ منهما مع انا لم نقف على من تدفع
ذلك ايضا ولا من يفصل بين هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من حجة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المفيد
والقول بان مقتضى ما يقتضيه الاصل المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية
كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبايح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكى ويحللون
ذبايح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ منهم شيئا من
اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن عصر الائمة بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه
العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل المذكور مجرد افادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا
ولم يمكن الحكم بصحة شئ من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شئ من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو ينقض
الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك اذ قد يذهب عنه بعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم
الاخر صحته كاف في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من لا يذهب اليه ولا يجري
ذلك في ساير المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال من جهة حاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر ضد الاكتفاء بالصحيح
عند العامل محل منع نعم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه صح الحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين
وان بذلوا جهدهم في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق اذ غاية الامر معذوريتهم في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية
وذلك لا يقتضي تعلق التكليف الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى ساير الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في
الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه ضعف اذن في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته
شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة المقدمتين المشهورتين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيئ الاشارة اليه انشاء الله تعالى
ومع الغض عن ذلك ايضا فلو بنينا على ما ذكر اشكال الحال في ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض
هي الصحيحة ولذا حكم بخروج معلوم الفساد ولو بالنظر الى معتقد الناذر اذا عرف منه المخالفة كما مر وح فنقول انه اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته
لمعتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون ما يأتي به موافقا لما يعتقده ولا اصالة صحة فعل المسلم قاضية بصحته كذلك لم يمكن حكمه اذن بصحة ما يأتي
به ويكون وائر اعنده بين الوجهين وح كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشك في كونه متعلقا للنذر وكون الدفع
اليه اداء للمنذور ومجرد صدق اسم الصلوة على ما اتى به لا يقتضي بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر والقول بان القدر المعلوم خروجه عن المسمى
هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غير مندرجا تحت الاطلاق بين الفساد يتضح ان الباعث على خروج ذلك انما هو فساده عنده من غير مدخلية
لنقص العلم في ذلك وانما العلم به طريق اليه فاذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحة فظهر بذلك ما في قوله
ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه من متعلق النذر وجعله لما ذكره مبنى حكمهم بجواز القدوة مع علمه بمخالفة مذهب الامام لمذهبه

وكيف يمكن القول بصحة القدرة بمجرد صدق اسم الصلوة عليه والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور فيكون احتمال فساده
في ظاهر الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في ظاهر الشرع في صحة الايتمام فالظاهر الوجه في البناء
المذكور ايضا احد الوجهين المتقدمين هذا والوجه في القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط اما في اعتبار الاجزاء فيما مر لا شارة اليه من ظهور
عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فانا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجود
لزم الشك في صدق الكل واما في عدم اعتبار الشرايط فبظهور خروج الشرط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيه لما تحقق
فرق بين الجزء والشرط فانا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار الشرايط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج
عن الشرط لا يقتضي اخذه في مفهومه اذ غاية ما يقتضي به ذلك امتناع وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ وفيه
ما عرفت مما فصلناه اما ما ذكره من عدم تعلق الحكم بصدق الكل بدون الجزء او الشك فيه فيما مر توضيح القول في توجيه كلام القائل بوضعها
للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكره من ان عدم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه فيدفعه ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءا
او اعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله فيه والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به واما نفس الشرط فخارجة عنه
ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيح بمعنا اعتبار كل من الشرايط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان يوضع بوضعها لتلك
الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما وح فيتوقف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرايط من غير ان يكون معتبرة بخصوصها في
الموضوع له المقام الثاني في بيان ثمرة النزاع في المسئلة فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرايطها
فانها انما يثبت على القول بوضعها للاعم دون القول بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط يفصل بينهما وتوضيح المقام
ان الشك المتعلق بالاجزاء او الشرايط امكان فيما يشك مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح الاعتبار القائل
بها اجزاء وشرايط في الجملة لتحقق التسمية فلا يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه
من دون ذلك من جهة الشك المفروض واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق
الصحة فالقائل بالاعم ينفيه بالاصل نظرا الى اطلاق المكلف به من غير ثبوت للتكليف بخلاف القائل بوضعها للصحيح لاجمال المكلف به عنده
وعدم حصول العلم بحصول المسمى فمذهبه الا مع العلم باستجماعه بجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة
يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط في التسمية كما في الوجه الاول فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقيني بالفراغ
ولا يحصل الامع الاتيان بما يشك في جزئيته او شرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمامور به
في الشريعة انما هو خصوص الصحيح الوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة له تقبل موضوعة له لكونها بدعة محرمة فاي فارق اذن بين القولين مع حصول
الشك في ايجاد الصحيح من جهة الشك فيما يعتبر فيها من الاجزاء والشرايط قلت لا ريب في ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة
فيما وجد متعلقا للامر دون بالنظر الى اطلاقه من غير ان يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا تيقن عند امتثال
الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية على
بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى حصول المامور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري
ذلك على القول بوضعها للصحيح لاجمال المامور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيح لا يقتضي باجمال العبادة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق
الامر بها صحتها في ظاهر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيح يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل
الشك ايضا في حصول المكلف به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسبها قلت قبل ظهور ما يقتضي بفساد
بعض الافراد من ضرورة او اجماع او رواية ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الافراد ليلتزم بالتقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد
ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم في الباقي بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة
المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمة تقيد بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعا ومع ذلك
الاجمال في ذلك من تلك الجهة لقضاءه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شيء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه
من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالي على فساد بعض الافراد ودار بين امرين
او امور لم يمكن معه الاخذ بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يتوقف بجريان الاصل في اجزاء العبادات وشرايطها بناء
على القول بوضعها للصحيح ايضا لدعوى الاطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة والحكم ببراءة الذمة الى ان يعلم الشغل الشمولها اذا علم الاشتغال
في الجملة او لم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الظاهر الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البراءة بالنسبة اليه انما هو الصورة
الثانية وما يرجع اليها من الصورة الاولى بالاخرة وسيأتي تفصيل القول فيه انشاء الله عند الكلام في اصالة البراءة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو
لم يكن هناك توقف في صحة الاتيان ببعض اجزاء العبادة على بعض اخر كما في الزكوة صح اجراء الاصل فيه حسبما يأتي تفصيل القول فيه في محله
انشاء هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيح اذا فرض عدم
قيام الدليل على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم

اجراء الاصل

اجزاء الاصل في تعيين موضوعات الالفاظ لكونها من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة اليه والظاهر عما لا اشكال فيه ولا كلام واما بالنسبة الى ملاحظة تقريع الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال جميعا اشرنا اليه ويأتي تفصيل القول فيه في محله وتما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم باجزاء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرايط على القولين واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين وتحصل كلامنا اذا تتبعنا الاخبار والادلة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة للعبادة وشرايط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة الا تلك الاجزاء والشرايط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية شيء وشرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا يطمئن النفس اليه دفعناه بالاصل ولو قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة بجميع الاجزاء وشرايط الصحة وذكرنا ان الوجه فيه انه لو ثبت هنا اجزء او شرط اخر عثرنا عليه ويحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة الى الكل وهو فارق بين اجزائها وشرايطها في توفر الحاجة الى الكل منها فكما حصل النقل فيما وصل ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم وصوله الينا مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قايلون بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة كما هو ظاهر من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا يرون الاصل في العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرايط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه والظاهر ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه مرخ واجاب بان حصول الشك انما هو فيما لو اراد العبادات وشرايطها (ح) بمجرد الالتفات الى الاصل فلا وانت خبير بما فيه اولا فلانه لو تم لقضى بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرايطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجدوى بعدم خفاء شيء منها على العلماء المتفحصين الباذلين وسعهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا الطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات واما ثانيا فلان دعوى عموم البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرايطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما في مرات التيمم بعد العجز من تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر بالمعتاد وحكم القبلة عند الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرايط المعتبرة في الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت الحكم عندنا غاية الامر وجوده في الاخبار ورودها الينا بتوسط الرواة وبمجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وتعارضا كما هو الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التناجر فيها من الاوائل والاواخر فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه كيف والضرورة الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من المسائل ولا مفزع لنا الا الى الرجوع الى الاصل والحائطة بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة واما رابعا فلان ذلك عين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استدلوا به على حجية الامر المذكور ومن البين ان ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم اندراجه في شيء من الظنون الخاصة التي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفترة الواقعة ونفاده بعظم الروايات الواردة عن اهل البيت العصمة عرخ غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو انما يتم عند فقدان الدليل بالمرة ولما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم الموارد المفروضة كان ذلك وجها وهو كلام اخر لم يستند اليه القائل المذكور والظاهر انه لا يرتضيه ايضا ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستدراك عليه ثم مع محمد والة الايجاد كلا في المقام بالنسبة الى خصوص ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرايط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب رسالة فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كذلك اذ من المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا لتعرضوا له واشاروا اليه ولو اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وغرضه من ذلك حصر الاحتياط في اعتبار الاجزاء والشرايط المشكوك فيها بما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يعتبر الامر مع الغض عنه في مراعاة الاحتياط ويؤل الاتيان بعبادة خارجة عن الطريق المألوف فربما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا معول على تلك الاحتمالات الواهية ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك الجهة وهذا كلام اخر غير بعيد عن طريق الفقاهة ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الصحة الماخوذة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة للاوامر الواقعية والصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي والظاهري فيندرج فيه الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه العمل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع بصحته وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وان لم يجز كل من تلك الافعال عند غير الفاعل بعد نظره الى ان كلا من تلك الافعال محكوم بالصحة شرعا فقد دل الدليل القاطع على تعلقه بذلك المجتهد ومقلده فيندرج كل فيما يشمله اسامي تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الاولي الثابت بحسب الواقع وجهلنا او جهلهما الاخير ولذا يحكم كل مجتهد

باداء المجهد الاخر ومقلده العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو وقعت منه ومن مقلده حسبما بانى تفصيل القول فى محله فيما تقدم هذا بالنسبة الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف فى الاستنباط واما تعلق التكليف الثانوى بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما اذا علم بتحقق هناك تكليف ثانوى به وان قلنا بمعذورية الفاعل على فرض بذل وسعه او غفلته لانتفاء الامر بالفعل الفاقد لصحته ولو فى الظن كما يجئ بيانه انشاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدارها دل عليه الطرق الشرعية فى اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال فى القبلة فى بعض الوجوه والظن المتعلق باداء الواجبات غير الاركان فى الصلوة فالظن الحكم بالصحة واندراج العمل فى تلك العبادة وان خالف الحكم الاولى واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع واناط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذى جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن العهدة مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلل احد الفعلين او الاخلال المحصور عن الامر المعتبر فى الصحة وعدمه مع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة وانصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل فى العبادة المطلوبة وان كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولى بخلاف صورة الانكشاف او دوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كالوالدات الجنابة بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما فى ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به وتفصيل الكلام فى ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه فى مبحث دلالة الامر على الاجزاء انشاء الله تعالى ثانيها انه يمكن اجراء البحث المذكور فى غير العبادات مما ثبت فيه للشارع موضوع جديد كاللعان والايلاء والخلع والمباراة ونحوها بناء على استعمال الشارع تلك الالفاظ فى غير المعانى اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامى لخصوص الصحيح منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيح ويجرى بالنسبة اليها اكثر من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الامع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط فلا يصح نفى جزء وشرط عنها بمجرد الاصل حسبما بانى بيانه انشاء الله تعالى ثالثها انه نص الشهيد الثانى فى المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح مجازا فى الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به على انه لو اراد عدم ارادة الفاسدة لم يسمع لجعلها ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول فى القواعد المهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضى فيه وظاهره ايضا كون العقود حقيقة فى خصوص الصحيحة وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها فى الغرض استعمالها اذن فى غير معناها اللغوى فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بين الفساد لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهر بين الخاصة والعامة تقضية ذلك هو حملها على الاعم من الصحيح الشرعى وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة فى الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه فى نصرافها الى الصحيح من جهة قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان الظاهر ان انفهام ذلك من نفس اللفظ فى الاطلاقات ولحمال استناده الى غير اللفظ فى غاية البعد ولذا يصح ذلك سلبها عن الفاسدة عند الشارع فى الاطلاقات بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها فى غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامى على ذلك كغيره من غير فرق فالاظهر ان يقال بوضعها لخصوص الصحيح اى المعاملة الباعثة على النقل والانتقال ونحو ذلك مما قرر له تلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الاثار المطلوبة منها واطلاقها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز بكن لا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة فى خصوص الصحيح الشرعى حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيح منها بل المراد منها اذا وردت فى كلام الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة فى المتعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها او صحتها او وجوب الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها فى حكم الشرع ايضا فيطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة فى حكم الشرع وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وح فعدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع والمتشرعة لا ينافى صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص عند الشارع اذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع وانما الاختلاف هناك فى المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لامن قبل الشارع لم يحكموا فرضا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة فى حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا مناقشة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع فى تلك الالفاظ هو المعانى العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتأمل جدا قوله وقد احال الشرعية اراد بالاستحالة مخالفة الحكمة فلا يصدر من الحكيم كما يدل عليه ما احتج به من انه لو ذكر مع القرينة كان نقضا بالجمل الطائل والا كان مخلا بالمقام ومفاد الوجه المذكور كما صل الدعوى مما لا يكاد يخفى لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد فى استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بمطلق الفهم مع تحريره عن القرائن على انه قد يكون الاجمال مطلوبا فى بعض المقام مضافا الى انه مبنى على كون الواضع هو الله سبحانه او من يستحيل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه ذلك على انه قد يقع

* الكلام فى الحقيقة

المقصد ٢، المطلب ١ ص ٣٦

فتدبر فى جميع

ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاق احدهم على وضع الاخر ثم ان في القائلين بامكانه من يمنع من وقوعه فهؤلاء ما يرى من المشتركات الى الحقيقة
والمجاز وغيره وهو تعسف ظاهر وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستدلا بما وهنه ابين بما مر فتم فتدبر ثم بوجوبه يعني كونه
مقتضى الحكمة لقضائها بوجود المحتملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال والمائز من فوائد الخواص اللفظية والمعنوية قوله اذا
كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا قيل اراد بان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة بحسب استعمالات العرف فالمراد بغير الممكن ما لم
يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين ولا يريد به ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا
استحالة فيما ذكر وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع منه مع وجود المصحح
ومن البين ان كثيرا من المجازات مما لم يكن جاريا في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتاخرون بحيث لا تهم كيف ولو
بني على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم نجد شيئا من
ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو وجد من ذلك شيء محقق في كلامهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم لم يستند اليه احد منهم في
اثبات الجواز فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه
من محل الخلاف ومع الغض عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقايق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة اما مطلقا
او في بعض الصور من الاقوال المعروفة في المسئلة فلا وجه اذن لاعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما
معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد
نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال
كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا المحال استعمال
اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هذه القرء اذا اردت به الطهر والحيض معا فان عدم جواز الاستعمال حينئذ من جهة
لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ فلا مانع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك يجري
في استعمال سائر الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البين ان احدا لا يقول به اذ لا مدخلية لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في
صحة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما اذا اراد به صحة
اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو مقتضى ما ذكرناه اولا فلا وجه ان تم ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين حينئذ للاجتماع
ليس لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في انفسهما ولو اديا باللفظين فليس المنع حينئذ من جهة اللغة ولا مدخلية لاجتماعهما
في الارادة من اللفظ الواحد فلا يكون للتقييد بها كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسير ذلك بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام
اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الاخر فعلا
او حرفا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين مرفوعا وبالنظر الى الاخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب فيه قوله ثم ان القائلين بالوقوع اه
اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما هو محل الاقوال من النقض والابرام لا بد من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصد بالبحث في هذا المقام فنقول
المشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كل من معنييه او معانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشايع في
استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه او معانيه كالامر المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب
ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كاطلاق زيد على المسمى بهذا ذكره في مشتق الاعلام ولا تامل في كون ذلك مغايرا للمعنى
الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة
الاستعمال على النحو المذكور مطلقا كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين ونعني بالاحد لا كما ان المشترك
كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهوم منتسب الى المعنيين
لانه المتبادر الى الفهم والمتبادر الى الفهم من لا تامل الحقيقة اقول اطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في مفهوم احدهما
او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ماخوذ قيدا فيما استعمل فيه اعني مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل
فيه والتقييد داخل فيه على نحو العموم فان العدم الخاص المضاف الى البصر فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان
يراد به المفهوم الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل البيان بان يجعل اللام لملاحظة احد ذينك المعنيين على سبيل التردد
والاجمال فيه ويبنيهما والفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل المطلوب بالامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين
المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما ان يكون المستعمل فيه احد المعنيين المفروضين على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون
متعينا عند المتكلم ولا المخاطب او يكون متعينا بحسب الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام
القرينة على التعيين والاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم
استعماله واقعا في خصوص شيء من المعنيين ولا امكان لاستعمال فيه معينا بحسب الواقع ولا في مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض
فلا يتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول

الشايع في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة عين الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ فيه خصوص كل من المعنيين
بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين اطلاقا اخر وكذا لم يذكره
بعضهم في عدد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه الثلثة المذكورة
وظاهر التفتازاني في المطول حملها على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة على احد المعنيين
بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كذلك وح فافتقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير فكانه حصل من هذين الوضعين
وضع اخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين
لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثاني من اطلاقاته كما اشرنا اليه ولعله لذا اسقطه في شرح التلخيص
وجعل استعمالات المشترك اربعة وربما يظهر من الفاضل الباغنوي في ذلك ايضا الا ان الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
وكيف كان فالظاهر بعد حمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه
لكل منهما او الوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا يتبادر من المشترك ذلك اصلا وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين
المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة في علم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد وايين
ذلك من استعماله في المفهوم الجامع بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين المعنيين ولخرج المشترك عن الاجمال واندرج
في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين وفساد ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع امكان حمله على المعنى الصحيح
سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور يتجاوز عن معنييه
وحكم باستعماله في ثالث والاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه فانه من جهة
الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود ولا يفضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل القول
في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى واحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر
من لوازم الوضع ولذا لخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمشترك فان كلا من المعاني التي وضع المشترك بازائه مفهوم حال
اطلاقه حاضر ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته ثم ان هذا المدلول
هو المراد مع عدم قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد في الوضع ومع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون
من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه فيكون المشترك ح مجملا في افادة المراد غير دال على خصوص نفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز
الا ان الفرق بينهما ان المجاز محتاج غالبا الى القرينة في المقام الاول ايضا فان لحضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة في الغالب
او بتوسط المعنى الحقيقي فيهما مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره ببالة في الغالب
وذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق اخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة كما يتفق في بعض المجازات
فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه بخلاف المشترك نعم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة في
كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا استقلال المشترك في الدلالة على
ما وضع بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعها لها وقصوره في افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلالة على
خصوصه ولا ينتقض به حد الوضع نظرا الى اخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى اذ الماخوذ هناك الاستقلال في الدلالة على
الوجه الاول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى امر وراء
الحكم بكون الموضوع له مرادا للمتكلم وانما هو من فوايده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر في اللغات من اصالة الحمل على الحقيقة
وغيرها وهذا الاستقلال في الدلالة حاصل في المشترك بالقياس الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد
وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قررنا فان الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب او بتوسط
المعنى الحقيقي خاصة في بعض المجازات وكما في عدم الاستقلال في افادة خصوص المراد فيهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليها الا بتوسط
القرينة فيهما كما ذكرنا فتحصل مما ذكرنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها
بل خصوص واحد منها فصح القول بان مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي ذلك تعين ذلك المعنى في الواقع وعند المتكلم وبهذا
دلالة المشترك ايضا في وجه فان المقصد عدم دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة وقد احسن التادية
عنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق على كل منهما او الدائر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما صدر
عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا في المعنيين معا الا انه يكون الحكم والاسناد واقعا على احدهما حيث قال الظاهر منه انه
يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير فالفرق بينه وبين المتنازع فيه انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه
انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين لصراحته في خلاف ما ذكره على ان عبارته المتقدمة غير ظاهرة ايضا فيما ذكره
بل ظاهرة في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الارادة وحملها

على المجموع

على الاجتماع في الحكم بعد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره ان ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين معا او من دون دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله الا بالدلالة على المعنيين معا او من دون دلالته على كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث فحكمه بدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك انما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانت خبير بما فيه بملاحظة ما قدمناه لك من امتناع ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزء ما تعلق الحكم به كقولك زيد يرفع هذا الحجر اذا اردت ان الزيدين معا يرفعانه لان كلا منهما يرفعه ونقل عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا قلت نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقا كما هو ظاهر اطلاقه محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز فابحث لا يستمر استعماله لذلك فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاموس وكفة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين ومجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مطلقا وكانه مبني على وجود علاقة الكل والجزء حتى فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل الوهن وانكر بعض من الافاضل جواز استعماله في ذلك مطلقا نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعويان الاوليان محل منع بل وكذا الثالث لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء الكل منهما اما ان يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ كل واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين والا لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاستناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة خصوص كل فرد فرد فيكون لفظة كل سورا لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كذلك سورا بل الموضوع حينئذ هو مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذي هو محل النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد والحكم اذ المراد بكل الرجال في العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراق هو كل واحد منها وهو معنى اخر ومفهوم مغاير لذلك المفهوم ضرورة كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين المعنيين بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في المقام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند استعماله في جميع معانيه معنى اخر مغاير لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محرري محل النزاع فلا يكون استعمالا في شيء من معانيه بل هو استعمال له في غير ما وضع له قطعا نظير استعماله في جميع معانيه ويتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة فلا يكون من محل النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال المتقدمة في المستعمل فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا وانما البحث في استعماله في كل من معنييه او معانيه على نحو اخر وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيندرج فيه كل منهما على نحو اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط الحكم بكل من احاد العشرة اذا اسند حكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا في التثنية فان مدلولها المفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل منهما والمفهوم المراد منهما واحد في الصورتين الا ان هناك اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما على نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل لهما وهو كل من المعنيين مفهوما مستقلا ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد به هذا المعنى بخصوصه مرة والاخر اخرى فقد استعمل ح في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الاخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو يشبه ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشان في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص

كل من

كل من المعنيين مستقلا من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين ولا لاستعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما ثم يتبعه صدق هذا المفهوم
فالامر هنا على عكس العام وهذه الصورة هي محل البحث في المقام وهو المراد من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين بمنزلة
ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل من امتهما باحد المعنيين فاللفظ حينئذ مستعمل في معنيين مطابقين كما ان دلالته على كل منهما على سبيل المطابقة
واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له كل من الوضعين الا جزء من المراد ومن
البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا سواء اخذ كل من المعنيين
مناطا للحكم اولا واكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق بينهما ان كلا من المعنيين في الاول مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل و
في الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله فيهما وجود العلاقة المصححة حسبما
عرفت ومما لاحظة كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال المشترك فيهما على نحو لا لنه عليهما فكما انه يدل على كل من المعنيين
مستقلا من غير ملاحظة لغيره اصلا كذا يراد استعماله فيه على ذلك النحو ولا يتصور ذلك الا على ما بيناه فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من
المعنيين اذ لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماما بين الارادتين فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع
من الصورة الثانية بين الفساد وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوما
القرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين ما لفظة المعتبرة في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في
هذا الارادة بدلا على المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فهو مما هو عين
النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومن البين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد واذ قد عرفت ان المناط في محل النزاع كون كل من المعنيين
مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فهو حيث يعم ما اذا كان كل من المعنيين مناطا للحكم و
متعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة
مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلا في الارادة مستقلا في
تعلق الحكم وقد لا يكون مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في
شيء منهما ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والصورتان الاوليان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرتين فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا
في الارادة من اللفظ فكيف يتصور كون الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة
بين ارادة كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني
بالنسبة الى تعلق الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين استقلالا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا طلبت
قتل زيد وعمرو وبكر افقد اردت من كل من اللفظين معناه بارادة منفردة لكنك اسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذا المفروض وقوع الاسناد
الواحد مقام استعمالين حسبما ذكرناه فظهر بما فصلناه ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المراد بما يرفع عشاوة الابهام عما هو
محل البحث والكلام وانما اعتبرنا في المقام من كون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي ليخرج نحو قولك بعت بالمعنيين معا في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو ظاهره عن ايراد كما لا يخفى عن
الناظر فيها بعد التروي فيما قررناه وظهر ايضا مما قررناه ان استعمال المشترك يرتقي الى ثمانية عشر كما لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع
انما يتأتى بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا قرر النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين او المعاني القريبة بهما من مفردها ليكون
المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررناه والظاهر انهم لم يجعلوا ذلك محل النزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين
فيكون تعدد المعنيين بانضمامهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها او يكون المراد بها الفردين ولو كان من معنيين مطابقين والثاني انما
يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقين كما هو المفروض في المفرد لاعتبار الاثنينية في اصل وضع التثنية و
المفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فرجع النزاع فيها الى انه هل يجوز بناء التثنية
من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على النحو المذكور وقد
يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة
الى الاول وهو المتصف بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد ماخوذا
فيها بملاحظة وضع واحد تم الاشكال الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين
ملحوظ في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك
العلامة قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة
الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر المنجو
له وان لوحظ كل من المعنيين على سبيل الاستقلال ايضا حسبما اعتبرناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل
التضمن والمفروض ايضا ملاحظة كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله

فلا يجوز

فلا يجري الكلام فيها اذا اريد بها ما يزيد على المعنيين مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظاهر تقييد النزاع فيها
بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررنا ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد فرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد
الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى اذ يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري الاشكال المذكور ايضا في الجمع مكسرا ومصححا غير انه لا يجري فيه
الاشكال المذكور اخيرا والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ واعتبار الاتفاق في المعنى ايضا فتدبر في المقام جدا
قوله لنا على الجواز انتفاء المانع اه قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقتضى من غير اثبات المقتضى فمرجع الدليل الى اثبات وجود
المقتضى ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء خصوص ما توهمه المانعون غير معتبر اذ انتفاء الخاص
لا يدل على انتفاء المطلق ولعل هناك مانعا اخر ومجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد يجاب عن الاول بان المهم في المقام هو اثبات ارتفاع المانع
لوضوح وجود المقتضى من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا المانع او من جهة اصالة الجواز فتركه ذكر وجود
المقتضى من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد رفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال في المعنيين في محل المنع
فضلا عن كمال ظهوره اذ غاية ما يلزم منه كونه مصححا لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين
معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز ممنوعة ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف
الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص او عام به فمقتضى الاصل اذن قبل ثبوته هو المنع وستعرف ذلك ثم ان وجود المقتضى في
المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة اللغوية مبنية على الظن فاذا انتفى المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل الوسع
في ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع مطلقا ولو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله فمجرد احتمال مانع لم يهتد اليه احد فضلا
الظن به مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله تبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحدة
ولا الوحدة الملازمة للشيء المسافة لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة عدم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي يدعى في المقام هي
المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المصنف للوحدة في الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا ينافي في وضع اسماء الاجناس
للطبايع المطلقة العراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك وجودا
وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فيراد في الاول وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة
والكثرة وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون الموضوع له مفردا في الارادة بان لا يضم اليه
معنى اخر في الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون
وحدة المعنى في ارادته من اللفظ جزء من المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا
من الامرين المذكورين اعني نفس المعنى وصفتها المفروضة وهذا هو الذي اختاره المصنف ثانيها ان يكون وضع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال
الوحدة المذكورة فلا تكون الوحدة جزء من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع
له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع قد اعتبر اللفظ في وضعه للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون
الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال
الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع لروح فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجا عما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول فيضعفه
بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزء مما وضع اللفظ له انفراد المعنى في حال الارادة فمن طوارئ الاستعمال والصفات
الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فليس يعقل كونه جزء مما وضع اللفظ له والتبادر الذي ادعي في المقام
لا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى وحدته في الارادة بحيث ينتقل من اللفظ الحاضرين معا حتى يكون كل منهما
جزء مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف ولو كان ذلك جزء من الموضوع
له لزم فهم حال الاطلاق واسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره
فان الوحدة حينئذ قيد للمعنى فيجب ان يوجد له وذلك لا يستلزم لحضار الوحدة بالبال اذ اسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال الاسباق
كاف في حصول القيد بذلك بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزم فهمهما اذا حسبما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ
للمعنى في حال الانفراد المأخوذ في الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع لرحمه فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به حال الانفراد لا يجوز التعدي عنه اختصاص لكون
الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد
الوجهين المذكورين مزهرة كون ذات المعنى متعلقا للوضع وهو حاصل في الحالين مجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقتضي اختصاص
وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيدا في المقام وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه
مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع
على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع

لسائر الاحوال في حال الوضع وهو لا يتوهم احد في المقام ولو فرض فهو الواضع عن تعميم بلحاظه لان المعنى لا يشترط شيء كان في التعميم المذكور
فعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام بحال الجماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والمال فيهما واحد سيجيء القول
فيهما وفيما هو التحقيق في المقام انش قوله بان يراد في اطلاق واحد قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد الارادة
بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما مستقلا
في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقتضي ان يكون
المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد
الاعتبار كما مر ثم ان اعتبار استقلال كل في تعلق الحكم كما اعتبره قد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا ما هو المناط
في محل النزاع اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو
غير مشترط بما اشترط في عكسه قد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلايق المعروفة المذكورة في كلمات المتاخرين بل انما
يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها وذلك هو المناط في صحة التجوز
وهو غير حاصل في المقام لظهور مرتكزية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات المجازية في كل منهما على فرض
كون المراد من اللفظ مغايرا للوضع لكيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد في انواع العلاقات بحيث
يصح الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستناد الى مجرد وجود نوع
العلاقة مع الاعراض عنه في الاستعمالات قوله انها في قوة تكرير المفرد اه ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مطلقا ثم اذا غاية ما يسلم من ذلك كونهما
في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة وان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر الاتفاق
في اللفظ اه ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة لا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى
ضم المقدمة الاولى ولا الثالثة اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد في اللفظ
غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع منه والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفرد او الافراد من جنس واحد بحيث لا يكاد يشك في ذلك
من تامل في الاطلاقات وكيف كان فقد اشرنا سابقا الى ان الظاهر ان العلامة التثنية والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخوليهما كما هو الحال في وضع
التنوين فهي حروف غير مستقلة لفظا ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معنى زايد حاصلة في مدخوليهما كما هو الحال في وضع سائر الحروف
فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها على هذا بنعم يتوقف ان يكون التعدد المستفاد منها غير منافي للوحدة الملحوظة في مفرد ها على
ما ادعاه فاذا جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فرد بن او افراد كما هو الظاهر فلا منافاة بينهما
اصلا ولا اشارة فيهما اذن الى تعدد نفس المعنى واما على ما ذكروه من افادة التعدد مطلقا فالمنافاة ظاهرة فيما لو كان التعدد بالاختلاف في نفس
المعنى وايضا لو اريد المعنيان او المعاني المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة
اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حالات لاحقة لمدخولها او متعلقها مما لا يستفاد
ذلك الا بواسطتها كما في سرت من البصرة الى الكوفة للدلالة من و الى على الابتداء والانتهاء وهما حالان لمدخوليهما او لمتعلقهما وربما يتكلف
لتصحيح ذلك بما مر الاشارة اليه الا انه لا يلائم ظاهر كلام المتن كما عرفت وسنشير اليه انش ثم قوله وتاويل بعضهم له بالمسمى يتسف بعيد
ما اختاره المتن في ذلك ظ في اكتفاءه في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد نفس مدلول اللفظ من غير دلالته على تعدد المصداق وهو
في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مر الا ان يقال بثبوت وضع خاص لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة له من غير ان يكون
هناك وضع حرفي لخصوص العلامة اللاحقة كما هو الشان في الجموع المكسرة وهو بعيد غاية ما يمكن ان يتكلف في المقام ان يقال ان العلامة المذكورة
انما تفيد تعدد المفرد سواء كان ذلك المفرد المتعدد من جنس واحد او ازيد وهذا كما ترى غير جار في تثنية الاعلام وجمعها فلا امناص فيهما من التوجيه
فلا يتجه الاحتجاج بهما في المقام وايضا لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسبما اتفقت عليه النحاة ويدل عليه دخول لام التعريف عليهما
وخروجهما من منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بهما مفهوم المسمى بذلك وهو معنى شايع
في الاعلام كما مر فهما كسائر باحمد كم وباحد اخر فيرادان من علامتي التثنية والجمع ما يراد من غيرهما فالخروج عن ظ الوضع انما هو في مدخول العلامة لا فيهما
فما ذكره من ان التاويل المذكور تعسف بعيد لعين في محله بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة من اساطين النحاة بل لا يبعد
كون المناط فيما في العرف عند التحقيق ان تحوي تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله كما انه يجوز اه قد عرفت ان هذه المقدمة لا حاجة اليها
بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكانها منضمة الى المقدمة الاولى ومتفرعة عليهما فانه لما ادعى كونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف نبه
عليه انه كما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة وكذا ما بمنزلتها فهما ان المقدمتان يفيدان الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ
في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه اخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب وبانت خبر بان المدعو المذكور
في محل المنع وحمل المتعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في اللغة وهو بخصوصه فاسد سيما
بعد عدم مساعدة العرف عليه وظهور خلافه منه وايضا ليست التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين فجواز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير

المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة عليه وليس المقصد في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين بذلك
حسبما وضع لفظ له فكما ان كلا منهما مدلول اللفظ اح على سبيل الانفراد كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشتركات بعد العلم
باوضاعها فاى مانع من ان يراد منهما على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى من اللفظ سوى كون دلالتها مقصودة للمستعمل فاذا كانت
الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعا من غير مزية احد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم لتينك الدلالتين استعمالا للفظ في المعنيين وما
يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل انما يدل على احد المعانى فقد ظهر فساده مما مر فلا مانع اذن من صحة الاستعمال المفروض من جهة
وضع اللفظ بخصوص كل من المعنيين اصلا واثنيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادة ذلك المعنى منه وان الاولى انما تحصل
بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقايق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية حاصلة من وضع
اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل ذلك فليس بذلك الوضع وح نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع مقصورة
على القدر الثابت من توقيفه وكف يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على القدر
الثابت من تجويز صاحب اهل اللغة تجويزه لها واذنه في استعمال اللفظ كما لم يجز ذلك قطعا لوضوح كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة
على نحو ما قرره الجاعل بمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقتضى بجواز قصده وارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقايق فانه لا يصح ارادة
افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة سائر المجازات
ولو بعد افهام المعانى من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة
استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من الواضع اللغة ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعى في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ
ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور وح نقول ان القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع
ارادة معنى واحد من اللفظ اعنى تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة باكثر من واحد لجواز تعلق ارادتين متعددتين بالفاظ متعددة مع عدم الخروج في ذلك ايضا عن مقدار
ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعلقتين متعددتين باللفظ الواحد فيتعلق المتكلم قصدان بافهام معنيين فغير ثابت من اللغة
بل الظاهر ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين
حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد لا علما لمراد واحد ومضمنا لارادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا اقل
من ثبوت تجويزه لذلك وهو ايضا كاف في المقام حسبما عرفت فان قلت اذا نازعنا في الواضع لفظا للمعنى فالفايدة فيه افهام المتكلم لذلك المعنى بواسطة
وضعه له فاى حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرنا ايضا من التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر
ان يثبت به تجويزه لارادته منه انفرادا على حسبما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من
ذلك اصلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشايعة والمحاورات
الدايرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة
معنيين من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من معنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى اخر فيراد بهما مرة هذا ومرة تارة بين
مستقلتين في استعمال واحد على نحو المفرد حسبما بينا ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولذا لم يقع الخلاف فيها في استعمالها
في المعنيين على النحو المذكور حسبما اشرنا اليه وبينا ان الخلاف فيها على نحو اخر غير ما هو في المفرد فان قلت ان المانع هناك تعدد الوضع في التثنية
فان لمفردها وضعا ولعلامتها وضعا اخر وحيث انه قد ضم فيها احد الموضوعين الى الاخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة
الفردين لا غير لا يصح ذلك قلت لا اشك ان وضع العلامة على نحو وضع ساير الحروف فهى انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها
فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع
فيها لم يجز فيها ارادة افهام التعدد مرتين قلت اولا ان ذلك جار في المفرد ايضا فان التنوين واللام ونحوها اللاحقة للاسماء ايضا وضاع
فتحو فيه على النحو المذكور وهم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مسماها تبعا لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في
المتعدد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات غير امنها هذا مرة وهذا مرة لتعلق الوضع بكل منهما وان كان الوضع فيها واحدا ولذا
نقول ايضا في ايضاح ما ذكرنا انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد ايضا
لتعلق الوضع بكل منهما على المعروف بين المتاخرين فيراد منها افادتها وكون الواضع فيها واحدا او في المشترك متعددا غير قاض بالفرق بعد تعدد الموضوع
له وتكرر المعنى في الجملة فهناك ايضا معان متعددة قد وضع اللفظ بازائها فلا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بل يلزم جواز تلك الارادة
من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر وهو صادق على كل من الاحاد فاى مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة اخر وهكذا بارادات
متعددة نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له والحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشترك
وقد يكون من جهة تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضمايروا سماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتاخرين وقد يكون من جهة ملاحظة
الابهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات فهناك وان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع
الموضوع له فانك تطلق النكرة على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في سايرالمطلقات

من الالفاظ الموضوعة للمعانى الكلية والطبايع المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها واطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان
كان كون المعنى موضوعا له فى الجملة كافيا فى صحة الاطلاق على المتعدد لزم الاكتفاء به فى جميع ذلك والا فليمنع من الكلية ان يقوم دليل على الجواز ولا
وجه للتفصيل من غير بيان دليل ومما يشهر الى ما ذكرناه ايضا ان اتحاد اللفظين قد يكون باتحاد هما فى اصل الوضع كما هو الحال فى المشترك على ظاهر حده
وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطوارى كما اذا اتحد المفرد والتثنية فى اللفظ من جهة اضافة الى المعرف باللام وقد يكون اتحادهما فى الصورة
مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والاخر متعددا بملاحظة اوضاع شتى لابعاضه كما فى سلعا وسلع وعن عبد الله بملاحظة وضعه
العلمى ومعناه الاضافى وقابلية شرا بالنسبة الى معناه التركيبى والعلمى فلو قيل بجواز ارادة معانى عديدة من اللفظ الموضوع بازائها فلا بد من
القول بجوازه فى جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارية كما اشرنا اليه فى اول البحث والتزام ذلك وان فى غاية البعد بل قد يقطع
بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد المناط مما لا وجه له ايضا فتدبر فى المقام جيدا ثانيها ان الحروف الا
للاسماء والاضافة انما تفيد معانى نسبية متعلقة بتلك الاسماء او الاضافة فهى ليست قاضية بخروجها عن معانيها او اوضاعها الحاصلة لها
قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ولا اقل من قضاء الاصل بذلك حتى يثبت الخروج فالنفى الوارد على اللفظ انما ينفى المعنى الثابت
له قبل طروه فلا وجه اذن للتفصيل بين النفى والاثبات لكون النفى مفيدا للعموم فيتعدد مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيد
بالنسبة الى معناه قبل طرو النفى والمفروض انه لا تعدد فيه فكيف يعقل تعدده بعد ورود النفى عليه فغاية ما يفيد اذن هو العموم بالنسبة الى
المعنى الواحد ولا كلام فيه نعم اذا قلنا بان مدلول المشترك عند الاطلاق هو احد المعانى الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزى الى صاحب
المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه قد يقال بان سلب احد المعانى انما يكون بسلب الجميع لصدق النقيض بحصول احدها منه بخلاف الاثبات لصدقه
بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة للكلام صاحب المفتاح عليه وعلى فرض دلالته فلا حجة فيه بعد مخالفته صريح
فهم العرف وكلام المعظم ومع ذلك فليس من الاستعمال فى المعنيين كما هو مورد البحث ثم انه لو تم الوجه المذكور يجرى فيما اذا كان الاثبات موجبا
لادوات العموم اذ لا يحقق العموم بالنفى فلا يتجه التفصيل المذكور وكذا الحال فى حالتى التثنية والجمع اللاحقين للمفرد فانهما تفيدان تعدد
معناه الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له تفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك الطوارى له موضوع
للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من حالتى التثنية والجمع سوى
افادة حال ملحوقها بحصوله فى ضمن فردين او اكثر وح فمن اين يجئ اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت ان ما ذكرت لو تم فانما يجرى فى التثنية والجمع الصحيح
واما المكسر فليست افادته للتعدد الا بواسطة وضعه لذلك استقلالا من غير بقاء الوضعه الافرادى فى ضمنه لخروج الفرد عن وضعه بالتكسير وح كما
مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ فى المقام قلت ان المعنى المتبادر من الجمع فى الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر
من ملاحظة العرف فاذا ثبت علامية المصحح ثبت المكسر بضمه مضافا الى عدم القايل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفى لعلامتى
التثنية والجمع ليتم ما ذكرنا من البناء لا بد من القول بثبوت وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم بناء جواز التثنية
والجمع الا مع اتفاق المعنى ولا يعاد له قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتى مع الغض عن ملاحظة كلامهم فالرجوع
الى التبادر كان اثباته اذ لا يستفاد من التثنية والجمع عرفا الا تعدد المعنى المعرض للافراد وليشهد له ملاحظة الاستعمالات نعم لا يجرى ذلك
فى تثنية الاعلام وجمعها وقد عرفت قضاء الدليل فيهما بالتصرف فى معرضيهما واما تثنية الضمائر والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونها
موضوعات ابدائية لكفرادها هذا ان قلنا بكون الوضع فيهما عاما والموضوع له خاصا والا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى
المستفاد منهما امرا واحدا وان كان اللفظ بازاء مخصوصيات فالتعدد الملحوظ فى تثنيتهما وجمعهما انما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة
فى مفرديتهما فاتضح اذا تقرر ما ذكرناه فبناء التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنية والجمع فينقدح جوازه على وجود
العلاقة المعتبرة فى العرف بان لا يكون خارجا عن مجارى الاستعمالات وهو غير بعيد بل لا يخلو افه كما يظهر بالتتبع فى موارد الاطلاقات على ان التصرف فى
الاوضاع الحرفية مقصور على السماع فى الغالب ولذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد فيها
وقد مرت الاشارة اليه قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة اورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء فى المقام بمجرد الاستعمال سواء
كان بطريق الحقيقة او المجاز اذ المفسدة المدعاة انما يتبع وقوع الاستعمال فيكفى ان يقال انه مستعمل ح فى هذا وحده وفى هذا وحده وهو
التناقض حاصل بذلك واجيب عنه بان المقدمة المذكورة لا بد منها فى المقام اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا فى هذا
وحده وفى هذا وحده لامكان سقوط الوحدة ح فيكون مستعملا فى نفس المعنى بدون القيد غاية الامر ان يكون مجازا وفيه ان المفروض
فى محل البحث استعمال اللفظ فى معنييه الموضوع لهما وذلك انما يصدق باستعماله فى هذا وحده وفى هذا وحده فاعتبار ذلك فى محل
النزاع مغن عن المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكر فى الايراد والجواب مبنى على كون المفسدة المترتبة على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين
فى الارادة حتى يراد المعنى وحده ولا يراد الوحدة بعد البناء على اعتبار الوحدة فى الموضوع لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصودا للمستدل فى المقام
لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة وبرده المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلثة ثم التمسك فى بيان الاستحالة بالمنافاة
بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك الى المنافاة الظاهرة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبا

قيد الوحدة في كل منهما فارادة كل منهما مع الاخر بنا في الوحدة الملحوظة من جهتين والذي يظهر من التزي في كلامه انه لم ياخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة
في وضع اللفظ لكل من المعنيين سواء كانت جزء من الموضوع او شرطا فيه او في الوضع كيف ولو اخذ ذلك لم يصح ما ادعاه من كون معاني اللفظ ثلثة
لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كل منهما منفردا حقيقة ايضا ضرورة اسقاط الوحدة المعتبرة حينئذ فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له
قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما ادعاه بل الظاهر ان مقصوده ان لم يكن المعنيين معا ايضا معنى حقيقيا اللفظ نظرا الى وضعه لكل منهما
واستعماله في كل فيهما فيكون ذلك اذن بناء على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكل منهما ويكون اللفظ مشتركا بين تلك
الثلثة ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة ويترتب على ذلك لزوم التناقض
ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما
في الامتثال والاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما قاضية بحصول الامتثال بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان وثانيهما ان يقرر ذلك
بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادة كل منهما منفردا انما يكون بعدم ارادة الامرين معا وكان الاظهر حمل
كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاة على المنافاة الحاصلة بين ارادة كل منهما منفردا وارادة المعنى الثالث الذي اثبته في المقام
اعني المعنيين بثبوت المنافاة ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل منهما وكان هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم بعد
بلغوا معه اعتبار تلك المقدمات لامكان التمسك به من اول الامر الا ان يقال ان ذلك لا يقضي بالغاء المقدمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية
الامر ان لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات بل يرد عليه ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضم المقدمات
المذكورة وهو لا يعد ايرادا على الحجة وكيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقدير المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى قوله ح ثلثة
معان اه لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا سلمنا قيد الانفراد
وانه قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا مسلم قيد الانفراد وان قيل بكونه
موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس المعنيين المفروضين نعم يكون
الاستعمال المشترك ح على وجوه ثلثة لان يثبت له هناك معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر وكان مقصوده باستعماله في المعنيين ان يستعمل
في مجموع ما يومي اليه قوله معا والتعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع وح فكون المعاني ثلثة مما لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا الا ان الكلام
كون استعماله في المعنيين كذلك حقيقة بين الفساد ثم انه لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تقف معانيها على حد قوله
وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ما اخوذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء استعمل في الجميع
او لا نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه مجملة عليه عند التجرد عن القرائن وذلك مما لا يطلب محل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل واحد
منهما ظاهر ذلك يعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال الظهور لفظ الاكتفاء في ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد
فان الظاهر كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة لا يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه وح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك
تكاليف ثلثة احدها الاتيان بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظاهر كلامه والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا
تناقض نعم لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا ومع الغض عن
ذلك فالمفروض خروج محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما فرض على فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا بالغ
من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته ايضا نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد ح هو كل منهما منفردا
وبه يحصل ما هو المقصد على انا نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدما في القياس الاول فما ذكره تاليا في القياس الثاني من لزوم
كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له كذا فاسد ذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه
بل في معنى واحد ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب يطبق على النقد بن المقدم وقد عرفت بعده من
كلام المستدل كيف وكثير من مقدمات المذكورة ح مستدركة ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فان افاد المفرد التعدد افاده
الظاهر انه اراد بما ذكره او لا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على التعدد المفرد وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فهما مستقلان
في الدلالة على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين المفرد وكما دلالتهما على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المفرد اياه قوله
فان المعهود من الناس اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع المعاني كما هو شان الدلالة على العموم عند اسناد العام الى الكل من المذكورات وليس
مفاد ذلك الا اتيانهن ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في المقام بانه لو اريد بذلك لم يتجه تخصيصه
بكثير من الناس ان اريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم ايضا ويدفعه ان المراد به مطلق الخضوع
الاعم من الوجهين الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى ذوي العقول انصرف الى الثاني لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما
صدر منهم على سبيل الاختيار او يقال ان الكفار من ذوي العقول لما تعارض فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم في مقام التكليف
تعادلا فكانه لا خضوع فيهم او يقال ان الغاية في تخصيصهم بالذكر شرفهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم بخلاف غيرهم ويريد ذلك اندراج
الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض فيكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل

ذكر الخاص

ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل في المقام منزلة ارباب العقول هذا وانجر بنا الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظاهر ان البحث في المقام انما هو في المشترك ولما عداه من الالفاظ المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال او غيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام او غيره فالظاهر وجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجوه المذكورة لجواز استعمال المشترك في معانيه جار فيه وانما الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يخ جريانه فيه لمن تامل

وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما يزيد على الواحد في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابى عنه كما لا يابى الاباء والظاهر انه لا حجة للمانع في المنع منه وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مر ثانيها ان ارادة الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك في اكثر من معنى لما هو ظاهر من عدم كون البطون مما وضع اللفظ بازائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن فذلك اشبه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان كان الظاهر معنى حقيقيا وفي مجازيته ان كان مجازيا الا ان الظاهر انه ليس من ذلك القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظاهري مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظاهر ان ارادة البطون مبنية على مراتب اخر غير الاوضاع اللغوية شخصية كانت او نوعية بمعناها الاخص او الاعم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة في ارادة امور عديدة من الايات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى اللغة قد يكون بالخروج عن اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارية كالاعراب والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منهما بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة مما لا يتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كمقصودية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها اللاحقة وانما يخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الافراد لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما قررت للتفهيم والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجاز ات من دون نصب قرينة اليها بخروجه بذلك مما اعتبره الواضع عن نظم القرينة اليها في الاستعمال والظاهر انه مما تخرجه هذا القيد فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها المعروف من عدم مخالفته لوضع الكل لكل من المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة حسبما مر بيانه نعم ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلاءه عن ارادة المعنى خروج عن القانون المقرر في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علما للمعنى الواحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة على نحو ما مر تبيانه فلا يحمل عليه الكلام الوارد في المحاورات ثم ربما يخرج المتكلم عن القاعدة المقررة في غير ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطابقة والتملح وهو اذن من تضمين المتكلم كما قد يقع منه في غير ذلك ايضا من التصرفات فالغير السائغة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك لجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محط الكلام فذ قوله كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه اراد محل الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة بعينها من غير تفاوت والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل في استعمال اللفظ كل في مجازيه وان لم يعنونوا البحث وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم ائمة على انه مجاز اذ قد يقال انا ان اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع له واستعماله في غيره المأخوذان في حدي الحقيقة والمجاز لا بشرط الا يكون مع ذلك استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة اذ المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز له لكن فالوجه اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا او اعتبار احد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المساق من ظاهر الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا بالاعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكون المعنيان مقصودين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انك قد عرفت خروج ذلك عن محل النزاع فكان الاحتياط المذكور مبنيا على خلط في المقام فذ قوله فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة اراد قد يقال ان اعتبار القرينة المعاندة لارادة الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان واذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد نبوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز واذا لم يعتبر وجود القرينة في حد المجاز فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقة وانما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيمة له عند البيانيين فظهر بذلك ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني لا مطلقا والقايل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبة اليه بل الطلق جواز استعمالهما في الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وايضا فالظاهر من اطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز اجتماع الارادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان في الكناية بل اعتبر السكاكي فيها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول بعض اهل التحقيق جعل النزاع في المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد منع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما اراد جواز الاجتماع في المجاز الاصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى والقايل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز الاصولي والقايل بالجواز

لا يجوز في المجاز البيان المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضروري غير قابل للانكار قلت لفظ ان محل النزاع في المقام هو جواز استعمال
اللفظ فيما وضع له وغيره او وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا وكون اللفظ حقيقة او مجازا حيث جعلوا
ذلك نزاعا ثانيا والقايل بالمنع يمنع من ذلك مطلقا والمجوز يجوزه سواء كان مجازا اولا وما استند اليه المانع من ان المجاز يلزم قرينة معاندة
للحقيقة معروف بين ارباب الاصول ايضا لما يجوز به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس في ذلك علماء البيان خاصة وان اشتهرت
تلك العبارة بينهم ثم اشتهاره في المقام لكلام البيانيين ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين واخصية الشاهد عن المدعى لا يقضي
بتخصيص الدعوى مع انه من الواضح دوران الامر في المقام مدار استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين فتخصيص
فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح عند ارباب البيان غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم في غيره لاشاروا اليه وبينوا انه لا منع من
جهة الاستعمال في المعنيين المفروضين وانما المنع في خصوص منع فرض مخصوص اقتضاه الاصطلاح وهو ما اذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور
في الاستدلال ولا كلام اذن في المنع وايضا لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الامرين في الكناية لكان استدلالهم في الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها
عند ارباب الاصول والبيان اولى وكان ذلك قاطعا على جواز الاستعمال في المعنيين وان لم يسم اللفظ ح مجازا في اصطلاح البيانيين مع اندراج
الكناية حسبما ذكرنا في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف فيه مضافا الى انه لا وجه لما اوقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا
او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية في المجاز في الجملة بحسب اصطلاح ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست
من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها في المجاز او جعلناها قسما ثالثا فليس في صحة استعمال الكناية ولا لزوم بطلان القول
بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه مما قدمناه في الفايدة الثالثة واتضح الكلام فيه المقام فنقول ان استعمال اللفظ
في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع له استقلالا من غير ان يراد معه شيء اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه
الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء كما في رايت اسدا يرمي فان المراد اولا من لفظ الاسد هو الحيوان المفترس
غاية الامر ان يكون معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا وثانيهما ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقي لا ان يقف عليه
السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو المقصد في المقام فليس شان ارادة المعنى الحقيقي
الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غير ذلك ويجعله وصلة الى فهمه من غير ان يكون ذلك المعنى مقصودا بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه
الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازي اذ هو ملحوظ المستعمل
والمقصد بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما في الوجه الاول او اريد لاجل الانتقال الى الغير
كما في الوجه الثاني وقد مر بيان ذلك واشرنا هناك الى ان جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الاخير من جهتها الكناية في احد
وجهيها ولذا صح قولك كثير الرماد او طويل النجاد او مهزول الفصيل مع المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصد بالحقيقة من
تلك الالفاظ الا معانيها المجازية وليس المقصد من ارادة معانيها الحقيقية الا حصان تلك المعاني ببال السامع ليتحمل واسطة في الانتقال الى غيرها
فتعلق الاسناد بتلك المعاني المنتقلة اليها فلا كذب ح في تلك الاخبار اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية مطلقا فتحقق بما ذكرنا كون
اللازم مرادا في الكناية مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة
توسط المعنى في الانتقال اليه ثانيها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك ايضا سواء كان
ذلك لازما لنفس الحكم او ما تعلق به اعني النسبة التامة المتعلقة للحكم او لخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصود
المسوق له الكلام او بالعكس ويكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول لاستعمال
اللفظ فيما وضع له ولغير المعنى الاخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي واردته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه
الثاني من الوجهين الاخيرين ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازي ولذا لم يتعلق به الحكم اصلا فليس ما ذاء اللفظ
الا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه الاخر فان المعنى الحقيقي هناك مقصد بالافادة غاية الامر انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم به ايضا وذلك
لا يقضي باستعمال اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع
بخلاف الصورة المتقدمة والظاهر ان بعض الكنايات من هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك
ايضا بيان لازمه اعني طول قامته ايضا كما نص عليه علماء البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته
وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظاهر في عدم لزوم ارادتها ايضا وفي موضع
ان المراد في الكناية هو المعنى ولا زم بعيد ان يمكن ان يكون بالاول هو ارادة المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمهما والتبعي فارادة المعنيين منها
في الجملة حاصلة على التقديرين لا انه قد يكون المعنى الحقيقي مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين
واياما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال اللفظ في كل من حقيقته ومجازه محل سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ
على الاول مستعملا في معناه الحقيقي وليس في الثاني مستعملا في معناه المجازي فضلا عن استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاول
بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معناه الحقيقي والكنائي مقصدا بالافادة استقلالا من اللفظ مستعملا في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال

الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يجد ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء
ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه او ارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا فيه ولما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد
من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضا وكان بناؤه على بيانه كبيان الملزوم
فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بارادته من اللفظ ابتداء نظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام
مما لا يستعمل اللفظ فيها اذا كان المفهم من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضا اذ ليس اللفظ هناك مستعملا الا في افادة نفس الحكم
وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعد الحكم المفهم منه افادة لازم الحكم من المجاز والكناية يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان
يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير ان دلالته عليه قد يكون بتوسط الوضع وقد يكون
بواسطة القرينة فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع والقرينة هما الباعثان على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدال هو
اللفظ المقرن بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضا فان
الدال عليها اولا وانما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد حيث انه يدل على ما يدل عليها اولا وانما هو ذلك المعنى المراد فتبين بما قررنا
وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانها اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسبما مر الاشارة
اليه الا ان الدال في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي المدالیل الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما يدل
عليها بتوسط دلالته على المعنى الدال عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة معها دون ما من المعاني المجازية مما لا يحتاج
انفهامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك الملزوم لا يفيد كونه مدلولا له في الدلالة الحاصلة في المجاز
غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على النحو الثاني وهو غير قاض بكونها مدلولة للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما ذكرنا
صح ادراج دلالة المجازات في المطابقة نظرا الى تعلق الوضع الترخيصي بها حسبما مر الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فظاهر الوجه في كون اللفظ مستعملا
في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت
اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مرادا في الكناية على نحو ما يراد في المجاز ارادة معنا
الموضوع له ايضا فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوزون قلت الاحتمال المذكور مدفوع بما قررناه في وجه
المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علما على كل من المعنيين المفروضين والمفهم ما بيناه دفع ما يتوجه من دلالة ما ذكره علما
البيان في بيان الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قررناه وقد عرفت ان الظاهر بعد التنزل عن
الاستعمالات تعين ما ذكرنا في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني اه محل نظر اذ قد يتبين ان القدر الثابت من
اعتبار القرينة المعاندة هو عاندها الارادة الحقيقة بتلك الارادة لا بارادة اخرى مضمنة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول
بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايضا كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتاخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اتمامه عدم
الاجماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجماع بالنسبة الى المجاز البياني فان قلت ان الظاهر مما ذكره
علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقا ليمكن جعله فارقا بين المجاز والكناية لما هو ظاهر من كون كل من الحقيقي والكنائي مرادا
هناك بارادة مستقلة اذ ليس المفهم هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيناه قلنا ان المفهم مما ذكرنا امكان
وقوع الخلاف في المقام نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما توهم اولئك الاعلام لا يصحح حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف
عن جواز الاستعمال بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجماع بالكناية لما عرفت مما
اومأنا فظهر ايضا بما قررنا اندفاع ما اورده الجماعة على الدليل المذكور قوله انه ليس بين ارادة الحقيقة هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوما
للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا ليست القرينة شرطا في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى
المجازي من دون ذكر قرينة اصلا لم يكن ذلك غلطا في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل حتى انه اذا لم يكن اغراء بالجهل
لم يكن هناك مانع اصلا كما اذا استعمل المجازات في الاعاجم من دون ذكر القرينة لوضوح المقصد عنده ثم وكذا لو جاز الكذب لاجل التقرير
فورى المستعمل في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعا ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مما
للمجاز لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو معروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتاخرة شرطا في صحة الاستعمال الحاصل في زمان
اسبق قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوما بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة
الحقيقة مطلقا فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضا او لا ويدفعه ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما
للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا ليس مبنيا على كون القرينة شرطا في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام حيث انه بعد الوقوف
انفهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقا لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي
على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسبما مر القول فيه بل لا حاجة في المقام
الى ما قررناه في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى من اللفظ موقوفة على تخصص الواضع قطعا والقدر الثابت من تخصصه من التتبع في الاستعمالات

المجازية

هو ارادة المعنى المجازى منفردا واما تجويزه لارادة المعنى المجازى مع ارادة المعنى الحقيقى ايضا حسبما فرض محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات
لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف فى عدم جواز الاستعمال فانا لم نجد الاجماع بينهما فى الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة
المعنى المجازى معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون
ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما فى الاستعمال واما المعنى الكنائى فقد عرفت ان ارادته لا تنافى ارادة المعنى الحقيقى حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ
افهام معناه الحقيقى ويراد من ذلك افهام لازمه ايضا فيكون المراد افهام اللازم لا بنفسه فى ارادة افهام الملزوم ايضا فان اريد الامر بكان اللفظ مستعملا
فى الموضوع له اعنى الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة
كما اذا اقيم هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا بالاصطلاح الاصولى فيصح ما جعلوه فارقا بين الكناية والمجاز من كون الاول ملزوما
للقرينة المعاندة بخلاف الثانى حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان اتفق اقترانه بها قوله وهو الان داخل بعض فى المستعمل فيه وظاهر العبارة
ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولى وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع لكون الكل والمعنى العام الشامل الامرين
مغايرا للموضوع له قطعا وليس فى ذلك من الاستعمال فى الموضوع له وغيره ما لا ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما هو المفروض فى محل البحث فى شئ
فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شئ من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعى والعام الاصولى بخلاف الوجه الاخير
المفروض فى محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وح نقول ان كان المراد مما ذكروه
فى حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك فى حد المجاز ايضا لكون الحدين على
نهج واحد وح فيكون اللفظ المستعمل فى كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان كان المقصد
استعماله فى الموضوع له فى الجملة اعنى لا بشرط ان لا يكون مستعملا فى غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور فى كل من الحدين فيكون حقيقة ومجازا
بالاعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج فى المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبرنا الوحدة فى حد الحقيقة دون المجاز تم ما ادعاه من الاندراج
فى المجاز خاصة الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به تحوله فى معنى مجازى للمعنى الحقيقى كان ظاهر العبارة بملاحظة ما ذكره من
المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطى كون اندراج الموضوع له المستعمل فيه من اندراج الجزء تحت الكل فيكون اللفظ مستعملا فى المعنى الكلى
المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذى يتراءى من نظر كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت
الكل او الخاص تحت العام الاصولى على ان يكون المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسبما مر بيانه فى بحث المشترك وقد قرر موضع النزاع هيهنا
على كل من الوجهين المذكورين كما مر فى الاشارة اليه والى ههنا ولما جعل المقام من استعمال اللفظ فى مفهوم كلى مشترك بين المعنيين صادق
صادق عليهما فمع وضوح فساده فى نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المتن على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شموله
للمعنى الحقيقى هو المشمول على احد الوجهين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما
هو لبيان عموم المجاز فى الجملة وان لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل فى المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصد المستدل ان الحاصل فى المقام استعمال
واحد والمفروض ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقى والمجازى فيكون المعنى المجازى مندرجا فى المستعمل فيه والمفروض خروجه من
الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره فيندرج فى المجاز وح فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز فى شئ والجواب
عنه ما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له فى المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشئ من المعنيين الا بالنظر
الى اندراجه فى المستعمل فيه فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شمولا له من قبيل شمول الكل لجزئه او العام الاصولى للخاص المندرج
فيه والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بالكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معنا
الحقيقى بارادة منفردة وخصوص معناه المجازى بارادة اخرى وح فلا شك فى كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ ح
فى كل من حدى الحقيقة والمجاز بالاعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة استعماله فى كل منهما مندرجا فى خصوص شئ من الحدين ولا يمنع
ذلك من اندراجه فى الحقيقة بملاحظة استعماله فى معناه الحقيقى وفى المجاز بملاحظة استعماله فى الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة فى كل من الحدين
لم يندرج ذلك فى شئ منهما فلا يكون مجازا ايضا وهو مع منافاته لما ادعاه بط بالاتفاق فلا يتم كلامه الا على ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة
فى حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت وهن قوله اتجه القول بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقتضى جواز الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد
اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا لعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك فلا
وجه لاطلاق الحكم بالجواز وتقييد بان مراد المصنف فى المقام هو بيان الحال فى المفرد بجريان التردد المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية
والجمع فلا مع لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرر المفرد بالنظر الى معناه الحقيقى فلو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازى او
الحقيقى والمجازى كان مجازا قطعا وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم فى الجمع المكسر واما
فى التثنية والجموع المصحح فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمى متعلق بالمفرد ووضع حرفى متعلق بالحرف الذى
يلحقها ليفيد تعدد ملحوقه حسبما مر القول فيه وح فعلى القول بجواز ما ذكر مع اختلاف المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المصنف على ما ذكره فى بحث
المشترك يكون معناه الموضوع له فى الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرف فيه فلا يتجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معنا

المجاز نحو ليفه بناء على تسليم اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان المصنف يقول بخلوه وضع بجموع لمعنى التثنية والجمع نظرا الى اعتبار الوحدة
في وضع المفرد خاصة وتوجيه ذلك على مذهب يجعل المفرد مع عدم لحوق علامة التثنية والجمع موضوعا بوضع وشرط لحوق لاحدا لعلامتين
موضوعا بوضع اخر بعيد فتوله فالقرينة اللازمة للمجاز لا يعاند لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما فهمه المستدل وقرره المصنف هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو مفاد اطلاق عبارة القابل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادة معراة عن الوحدة فيكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة لارادة الحقيقة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين الامرين وغاية ما يوجه في المقام ان ما ليس له المصنف من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك ابطال لما ذكره المستدل وما ذكره علماء البيان وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريح كيف وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله واعلم المانع في الموضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك وقد عرفت في مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه وان تخيله المصنف هنا وكذا الظاهر عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك ايضا كيف ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل اذ المناقضة بين الوحدة المأخوذة في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهرة فكان عليه اثبات اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة لعدم اثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على ما ذكره وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقام كالصريح في عدم بنائه على ذلك

المقصد ٢ المطلب ٢
اصل ١

قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس قائلا باعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه وسيأتي كل ذلك ايضا في غير الجمع المكسر مما عرفت في المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايضا وليسا جاريين على القانون اذ ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكي في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا للامر بل جمعه امور سواء كان بمعنى القول المخصوص او الفعل اذا وامر جمع امرة وقال ان هذا شيء يذكره الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور بعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم يذكر جمعه على اوامر ظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين على الاظهر من الاصوليين وغيرهما كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التعريفات الطارئة بعيد جدا وقد يحمل ان في الاصل جمع الامرة وناهية بناء وبل كلمة امرة وناهية على سبيل المجاز من قبيل اسناد الشيء الى الآلة فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون الطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة الا انه اشتهر ذلك الى ان بلغ حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا للامور حكاه في الاحكام فيكون جمع الجمع وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم وتضعفه مع ما فيه من المخالفة انه غير جار مجرى الامور في الاستعمالات لاختصاصه بالاقوال واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا لكان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال في المقامين ولا يخفى بعد وانه لو كان جمع جمع لما كان صادقا على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديد معناها المقصود في المقام ثالثها في انها هل يفيد الوجوب عند الاطلاق او لا رابعها في بيان مفاد الصيغة وانهم اقتصروا على الرابع انما هو لعدم البحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام فلا بأس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق على معان عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل جسما يأتي بيانه في المقام الثاني ومنها كما في قوله تعالى ومنها الفعل العجيب كما في قولك رأيت اليوم امرا عجيبا ومنها الشان نقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة نقول على ما في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم ممن ذكر والآمدي والحاجبي والعضدي والظاهر مما عدا الآمدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص بل نص عليه العضدي في آخر كلامه وكذا فيما ذكر نقل الحاجبي والعضدي والقول بوضعه للقدر المشترك لاحتمال ان يكون القول المذكور خرقا لما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الآمدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له او مصداقا حقيقيا والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور والسيد الحميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكي الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوثه القول به في مقام ابطاله فيؤدي الى انعقاد الاجماع على خلافه كما نص عليه العضدي وهذا القول هو مختار الآمدي في الاحكام فقد نص في اخر المسئلة على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكي القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والرد ونقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على سبيل الايراد فهو مجرد ابداء احتمال واستند في ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة اخر كلامه وانما لاحظ ما ذكره في مقام الايراد وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان احتجاجه كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشان والغرض وادرج الفعل في الشان ولم يجعله معنى مستقلا امرا بخصوصه وحكي عنه في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين

وبين الشيء والصفة والشان والطريق واختاره القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاعه الطريق الى الشان والصفة والغرض الى الشيء فيكون
عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم المعاني المذكورة ولا يبعد ان لا يجعل الشيء هو المعنى الشامل لها
ماعدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهوما من ذلك الخصوص ايضا مفهوما من الخارج ويكون اللفظ مشتركا بين المعنيين المذكورين لتنافي
الامرين بين المعنيين حالا الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض
ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتنى عليه الاستعمال الشايع بل الظن من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة بينه وبين القول كما هو
ظاهر المتامل فيها وادعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية خلاف الظاهر الى ان جملة ما يصدر من الانسان لما اندرج فيها القول فالدلالة على
تعديد اغراض الانسان كما تراه واحتمال كونه حقيقة في القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهة الاتفاق على خلافه فيما ذكروه ومخالفته
لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بين الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازاءه واخذ مفهوم احد المعنيين مقابلا بهما في المقام متعلقا
بما ذكر الخصم بعيد غاية البعد بل قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع وتظهر
من الاحكام جعل القدر المشترك بين المعنيين والشان والصفة حيث قالوا ان مسمى الامر انما هو الشان والصفة وكلما صدق عليه ذلك سمي
كان او غيره ليس امرا حقيقة قال وعلى هذا اندفع ما ذكروه من خروج الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشان والصفة مدلولا لا سم الامر من جملة
ما قيل وهو بين بين لو هن كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى الشيء على نحو واحد ومن الواضح بعد ملاحظة العرف
خلافه ومن البين ايضا ان فهم القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة من مصاديق الشان وكان ما ادعاه في المقام مصادم للضرورة والظ
ان ما ذكره من قول بعضهم بكون الشان والصفة مدلولا لا سم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره وهو انما
يقول باشتراكه لفظا بين معان عديدة حسبما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ويمكن
الاحتجاج على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين فلو كان متواطيا كما ادعاه لم يتجه ذلك اذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب
المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في ساير الالفاظ وقد مر الاشارة اليه في محله بل لاظ اختلاف الجمعين يومي الى الاشتراك حسبما مر بيانه
والقول بكون اوامر جمعا للامور كما حكاه عن البعض مع غاية البعد كما عرفت مجة القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى
الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه وقد بينا غير مرة
من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايضا مجة القول بكونه للقدر المشترك قضاء الاصل بحيث استعمل في كل من المعنيين وقضية دفع
الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك الجامع بينهما وقد عرفت وهنه بما قررناه سيما بملاحظة ما مر من
وهن الاصل المذكور على الاطلاق مجة ابي الحسين ومن وافقه تردد الذهن بين المعاني المذكورة عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو
دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه انا لقدر المسلم منه انما يدل على الاعم مما ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام
الثاني فقولهم انهم ذكروا لكل واحد من تلك المعاني كلها امثلة مدخولة منها ما حكي عن الملخص واكثر المعتزلة من انه قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو
منقوض بما اذا اراد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسلية والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة بعنوان الهزل وما اذا كان القائل
نائما فلا الامر عن غيره لمن دونه فان قوله ذلك ليس امرا مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستحفظا نفسه بجعله مساويا للمقول له او فوقه
مع انه مندرج اذن في الالتماس او الدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا وكان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع انه مندرج في المحدود وما اذا
استعمل الجزء بمعنى الامر لا اندراج في الحد مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة القادرة لا التلفظ بها فانه اسم للكلام
دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني وابي الغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول المقتضي
المامور بفعل المامور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المامور او المامور به وهما مشتقان من الامر فيدور الحد واخذ فيه لفظ الطاعة
ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الامر به فيدور وايضا انه يقتضي بيان الثواب والعقاب على امتثال الامر ومخالفة اقدام المامور على فعل
المامور به فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظن من الحد المذكور ونظرا الى ظهور لفظ المامور والمامور به في حصول الفعل وان المذكور بين بعبير
ذلك القول وانه يندرج فيه قول القائل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذب
عن الدور بان المراد بالمامور والمامور به من تعلق القول به وما تعلق به ذلك وهذا القدر كاف في تصوير هذا المقام وان المراد بالطاعة
مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة بموافقة الامر والمنهي ويتصور بغير ذلك على وجه لا يوخذ فيه ملاحظة الامر الا انه
يندرج فيه صيغ الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به ويمكن ايضا دفع عدة من الايرادات المذكورة
بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الالتماس بل الدعاء
اذا لم يلاحظ فيه التذلل وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به وانه
يندرج فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة ما يقارنه عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه انت وشانك ونحوه
مع اندراجه في الامر ومنها ما حكي عن المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال
فيخرج بالاولى اللفظ الصادر عن القائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها ساير معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا

ذكر اللفظ هاهنا لا وبالتوهم اذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه ان لا نسلم الدور لاحتمال الامر وحده الامر وثانيا ان الامر
ان كان بمعنى الصيغة فكيف يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسرها وقد يذب عنهما بان الامر المأخوذ في الحد غير ما هو المقصد
من الحد ودفان المراد بذكره في الحد هو مدلول الصيغة وفي الحد دفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه
احاله على المجهول اذ هو في المحاله كفس الحد وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه حصول
الامتثال ولم يؤخذ في الحد قصد الامتثال خصوصا في المقابل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة للطلب في العربية
غيرها وقد يذب بان صيغة افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كان على وزن افعل او غيره وقد عرفت
ما فيه مضافا الى عدم شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكي عن بعضهم من انه صيغة
افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان اخذ
الامر في حدها يوجب الدور وانه يندرج فيه ايضا الصيغة الصادرة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان
اعتقد المأمور ذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة والقول بالصادر وان امكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي ايضا وهناك حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة
منها ما حكي عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه انها مطلق ارادة الفعل لا يعلم اذ هي اعم من الطلب حسبما سنشير اليه وانه قيد بريد
الفعل ولا يبرئه بصيغة الامر بل بالاشارة ونحوها وان ارادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليست بامر وانه يخرج عنه الترك ونحوه وقد
يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب فعل على وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور
ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد
يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما حكي عن جماعة من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح
من الفساد ومنها ما حكي عن امام الحرمين في بعض تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عن دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب
الحاصل بغير الصورة المخصوصة كالخبر المستعمل في معنى الامر وانه يندرج فيه الطلب المتخفض ان كان عاليا مع انه راجح في الدعاء وانه يخرج عنه طلب
المستعلي اذا لم يكن عاليا فانه يخرج عنه الترك ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على جهة الاستعلاء اختاره
الامدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه طلب العالي فقط فان الظن من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي ومع الغض عنه على الا
منه لظهور ان المراد في المقام فالعالي قد لا يلحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه انفا وانه يخرج عنه طلب الترك
مع اندراجه في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى السادي فيشمل الترك والكف المدلولين للمادة ونحوها وانه
يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى الامر وقد يذب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل
بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة في النهاية والتهذيب
من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج فيه ما اذا
كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمأمور به عنده والقول بخروج ذلك بمجرد لحظة الاستعلاء اذ لا استعلاء في الطلب غير متجه
لما سنشير اليه انفا ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد عليه جميع ما ورد على السابق عليه سوى انفا
بالامر الندبي فان المندوب مأمور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج كف نفسك عنك فانه اقتضاء كف
وقد يجاب عن الاول بما سيجيء الاشارة اليه انفا وعن الثاني تارة بان المراد بالكف عما هو مأخوذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل
فيه الكف عن الكف وأخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظ لا يكون دالا على الكف بصيغة فيندرج فيه كف الدلالة عليه بالجوهر وهو
كف راجع الى الاول وثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ
في النهي فانه انما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصد بغير الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا
بان الكف قد يكون مقصودا بالذات وقد يكون مقصودا للترك به فالغرض الاصلي اذن عدم الفعل لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه
غير مقدور جعل تعلقه بالكف وسيلة اليه فليس الكف مقصودا بالذات بل لكونه موصلا الى غيره والمقصد في المقام هو الثاني وانت خبير
بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان مما اخذ الاشتقاق منه الادليل على الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان اريد بالفعل المتعلق للطلب
فعل ما اخذ الاشتقاق كان قوله غير كف لغوا وان اريد به نفس ما اخذ الاشتقاق كفى ومنه يظهر الحال في الثاني ثم ان الظاهر من استثناء الكف
كونه ملحوظا بالذات اذ لو كان ملحوظا لغيره كان متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن ذلك
فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد هذا وظاهر هذا الحد والمأخوذ فيه الطلب ما بمعناه جنسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى
دون اللفظ وهو بناء على ما نصوا عليه من الاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد ذكرنا الكرة في هذا الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي
ان الواجب عليه ان يقيد الاقتضاء بما قضاء القول لان حقيقة الامر لا بد فيها من القول اتفاقا وبهذا يظهر ضعف ما قيل من ان الامر
بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب لتسمية الصيغة بالامر مجازا وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة

من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي وحيث ان الامر نوع منه فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك ايضا ينافي ما ادعوه من الاتفاق
في المقام اذ لا معنى لوضعه بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ايضا هو النفسي فيه ما لا يخفى ثم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلذا
يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول امرا لفظيا والثاني نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على ما
من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبنى تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بدل المدلول و
لا يبعد ان يقال بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح هو القول المخصوص اذ ظهر ارادته في القول الخاص وقد
يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من اكثر
تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد به التلفظ بالصيغة وادائها في الخارج كما هو احد اطلاقاتي القول يكون مصدرا
ايضا كما هو الظاهر من استعمالات العرفية وقضية اشتقاق سائر المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول من الحدود المذكورة كما مر الاشارة اليه
وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والقرائن على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور اذا اريد بها ذلك سواء كانت من العربية
او في غيرها وفي شمولها له الاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الصيغة المخصوصة او غيرها كقوله امرك بكذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك نعم
على الاول هو القول الذي اريد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب وعلوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يرد عليهما ما ترك ونحوه اذ ليس طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه
اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي المدلول عليه بالمادة فيعم ما لو كان تركا ونحوه حينما مر واخرى
بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصد به الايجاد المتعلق بالمادة كما ان المراد بالترك المتعلق الماخوذ في حد النهي هو الترك المتعلق بمادته
وح فلا نقض اذ مفاد اترك هو طلب ايجاد الترك فقد بقي الكلام في المقام في بيان امور يتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو والاستعلاء
وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة
والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين البصري والرازي والحاجبي والقشاني وغيرهم وعزي الى اكثر
الاصوليين بل حكي الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصوليين حقيقة في الصيغة الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان
ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى الشهيد وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتاخرين
في ظ كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شئ منهما وعزاه في النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظاهر البيضاوي
والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو والاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساويا
للمامور او ادنى منه ويدل على ذلك ملاحظة العرف لما صدقته مع الاستعلاء وان خلا من العلو فظهور صدق الامر بحسب العرف على طلب
الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقبح له ليس من شانك ان تامر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة وامّا
الاكتفاء بالعلو الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلان من لاحظ في العرف اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامر الى الرعية والسيد بالنسبة
الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما يتفق كثيرا وما يشير الى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلم في
الامر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الاخير فيتعين اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي
امرا اذا لم يستحفظ نفسه وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلو لظهور صدقه مع العلم بغفلته او الشك فيها او الشك في اعتباره
بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن دونه وكان باثيا على ذلك في طلبه جرى
ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عدم مجرد ذلك استعلاء محل منع ومع الغض
عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا راى السيد احدا وشك في كونه عبده او رجلا حرا مساويا له او اعلى فطلب منه
شيئا بصيغة الامر فان الظاهر عدم امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف عاصيا لامر
سيده وذمه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن على اعتبار الاستعلاء واما عدم صدقه مع استشعاف فضل العالي نفسه بجعلها مساوية مع
المخاطب او ادنى فظهور عدم اذن ملتمسا او داعيا في العرف كما انه يعد المساوي او الداني مع استعلائه امرا فصار الحاصل ان الطلب الحاصل
بالامر او الالتماس والدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة علو الطالب او مساواته او دونه بحسب الواقع او في ملاحظة على سبيل منع الخلو
والعرف شاهد عليه والظاهر ان الطلب لا يكون الا على احد الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار
الاستعلاء او العلو على النحو المذكور في مفهوم الامر كان دا على ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب او نفس الصيغة واما
مصداقا او الطلب فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيما عرفت من صدقه على الصيغة او الطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما
اذا كان المتكلم عاليا بحسب الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو على احد الوجهين بحيث لو التفت باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره
افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس
والدعاء بانه ان كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من استناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه
وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع بل يظهر من بعضهم في الحكاية الفرق بين الامور

المذكورة كون الفارق عندهم على الرتبة وسوائها وانحفاضها كما هو الظاهر مما سيجئ في دليل القائلين بكون الامر للندب والحاصل انه ليس هناك نقل
مضبوط في المقام يصح التعويل عليه والحق ان الفارق بينها هو ما بيناه كما هو الظاهر من العرف وحمل ما نقل منهم على ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق
في المقام بين الوصفين وملاحظة العرف انما تتوى شاهد على فساد حجة القائل باعتبار العلو انه لا يستقيم ان يتوقف امر الامير لا يستقيم ان يتوقف امر
ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر والتمني وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول
ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد
على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعا بل هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز الاستعمال
فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا يخفى فيما صلا نعم لو كان الاستعلاء منفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكرا لانه لا يفيد المدعى
بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد لمنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح من جهة استعلائه
على الامير المخالف للتأدب معه الا ترى انه لو طلب شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يقال له على جهة الانكار انا مر الامير من غير استقباح حجة
القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر في علو الامر انه هو المفهوم في العرف من قولك امر فلان بكذا فاذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق
الامر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا والحاصل انه يدعى فهم العرف منه حصول العلو
الاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة الطلاق الامر على علو الامر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهادة العرف
به فالتبادر المدعى ان سلم الاطلاق كما لا يخفى وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ الامر للوجوب وهو يتوقف على علو الامر واستعلائه
اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظ بما لاحظته ما يأتي انشاء حجة القائل بعدم اعتبار شيء من الامرين قياسه على الخبر وقد تقدم حكاية عن فرعون
فماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وقول الاخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب
الامارة نادما وقوله رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق وهو في الجميع ظ لاحاجة فيه الى التفصيل
ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو صحيح الامر وكان المعتبر هنا ارتفاع بمقتضى الزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي يوجب طاعته عقلا
او شرعا كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدام
مع عدم وجوب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في شيء منها وان لزمت طاعتهم بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي والشرعي مما لا يوجد
له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يزد على اعتبار لزومها في العرف فما في كلام بعض الافاضل من تفسيره بما يمكن ان لا تفوت
يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسبما يأتي والاشارة اليه انشاء وفيه ان ما قرره في ذلك المقام
غير متجه والمدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي والشرعي كما سيجئ بيانه انشاء فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على مجرد
وجوب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الذال على امر اذا الزم العالي شرعا بنذر وشبهه
باجابة مسؤله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسئلة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي
ايضا كما قد يومي اليه تعبيره عنه بالتفوق الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو العرفي المقيد بذلك وهو كما ترى
وكان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتأمل انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول
للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول ومن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في
امر الخ مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المأمور ولو كان هناك معنى اخر لادركناه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية
الخفاء حتى انه لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ
الدائرة في الاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المأمور ويكون
حقيقة فيها وقضية ذلك اتحادها مع الطلب اذ لا قائل مع القول بدلالة الامر عليها وضعا بالتغاير بينهما واحتج الاشاعرة بوجوه احدها
ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم يرد منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة و
المقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدوره منه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو ظ فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل
وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه اذ ارادة السبب مع العلم بسببية ارادة المسببية فيستحيل منه ارادة ضده لاستحالة
ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيهما انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين
ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها امر على
الحقيقة رابعها انه قد تنسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في
الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو ظ فان قلت ان الارادة والكراهة انما تتعلقان بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادة بينهما
قلت اختلاف زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء والنكول عن الشيء وهو على
حقيقته مستحيل على الله تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان لاختلاف الحال منها بحسب اختلاف

زمانهما فيستحيل اجتماعهما وأورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود أما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فضلا على امكانه وما يرى اى من تقريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشأ من فرض تعلق العلم به كما انه يستحيل وقوع احد النقيضين او الضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الاخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشئ ضرورة ان استحالة وقوع الشئ على فرض لا يقضي باستحالته مطلقا كذا اجاب عنه مقررة في النهاية ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقتضي بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم بل الى المكان المعلوم حاصلا في وقته بحسب الواقع نظرا الى حصول اسبابه بتعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقتضا ثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تقريع المحال عليه وهو لا يستند الى استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ومن المعلوم ايضا خلافه قلت ان اردت استناده اليه بحسب الواقع فممنوع بل استحالة وقوعه في الواقع انما هو بالنظر الى انتفاء اسبابه والعلم به تابع لذلك وان اردت استناده مآليه بحسب علمنا فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف فان السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار لا ينافي القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم قيام الداعي اليها لا تبقي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطية مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال منه وقوعه منه نظرا الى استحالة ارادته له وتمام تقريره لا يظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اشتمال اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة الخ وما ذكروه في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الاخر ويجعل الثالي الخ لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل وهو ممنوع وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بفساد التقرير المذكور وهذه حدا ما عرفت ولان من البين ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمحال بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة منا فالى ما فيه من التهافت حيث ان الماخوذ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان ودعوى الاجماع عليه فكيف يجعل الثالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقتضى في المقام ان وقوع التكليف به مع استحالة صدوره منه اما بكونه تكليفا بالمحال على ما زعموه وجوزوه او لعدم استحالة قضاء بعدم القدرة عليه نظرا الى ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة ارادة الحكيم وانتفاء صدوره المحال ولو بالغير بل لو ذكر استحالة ارادته واقعا ما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله الا فانتفاء ارادة الشئ من احتمال حصوله كفى في المقام وقد عرفت ان ما ذكره في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكر من كون الحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على اطلاقه فان فرض الشئ قد يقع وقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد يكون فرضا غير واقع او غير لازم وعدم قضاء استحالة الشئ على فرض استحالته في الواقع انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورة وقوعه فكيف يمكن مع الحكم بعدم استحالة الخلاف فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من الارادة تعلق التكليفية بالمستحيل بالاختيار فكما ان استحالة الاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايضا من تعلق الارادة التكليفية بايقاعه وقد بينا فيما سبق ان المانع من تعلق الارادة بالشئ هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار وفيه تامل وامما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل العبد ليس مخلقه تعالى ذلك في العبد حتى يستند عدم خلقه للارادة لازمة اعني الكفر ويرد عليه ان خلق الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن العبد من فعل الله تعالى وسببيته فغاية الامر ان يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في اتمام المقصد لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع كون ارادة السبب ارادة لمسببه مطلقا اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه دون الثاني فيمنع فيه نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختياره الاخر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة سببه البعيد ارادة تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد فاعله التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المفروضتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر وفيه ايضا تامل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المشية في المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل في الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل كذا اجاب عنه مقررة في النهاية وفيه انا نرى صحة ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص بقولنا اريد الاحسان من السلطان ولا اطلب منه من دون نقص اصم فالمانع هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها التكون غير خالصة وقد اجاب عنه في بيان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاعه الفعل من دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقصد في المقام فان المراد بارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك ففي الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض وقد ظهر مما قررنا ان المقتضى في المقام اتحاد الطلب مع الارادة من حيث حصولها به لا ذهما بحسب المفهوم كما قد يترا ى من كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير

للارادة

للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا فائدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله وعلى الثالث ان الاوامر الامتحانية انما هي في صورة الامر ليست باوامر على الحقيقة وكما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل المختار امتناعه كذا ذكروه وفيه ايضا تأمل كما يظهر الوجه في محله انشاء الله وسنشير اليه ايضا في المقام انشاء هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاع الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر هو الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور الزام المأمور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ظاهر ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو الامر بوضع الامر بخصوص المعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع المأمور من المأمور بحسب الواقع وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع اللغة فاذا اريد بذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد بذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فانه ظاهر الانطباق على ما ذكرنا نعم خبر بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر في الانشاء لظهور كون ذلك امرا طلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما في سائر الاخبارات وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية كان كذلك كيف ومع البناء على ما ذكر اي فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا او انا طالب لذلك منك ونحو ذلك ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر ليمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيصح مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشان في سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا بما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا بما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس مرادا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في المقام وربما يشهد له التبادر حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر البناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع له الامر فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة بعطية الثمن في سائر الانشاءات من التمني والترجي والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانه اسام لخصوص تلك الايقاعات الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقت ما هو المفهوم عند المتكلم بها المراد له في نفسه اولا الا ترى انهم حكموا بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبي غير حاصل من الاكراه قطعا فليس في ذلك الا كون مفاد القبول الماخوذ في قبلت هو انشاء القبول في لفظ الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفساني ورضى قلبي بالايجاب واقتصاحين صدور العقد ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد فتدبر

الامر الرابع هو ان انشاء الطلب الخارج سواء كان ذلك مواضعا لما هو مقصوده في الواقع اولا فالاوامر الامتحانية او امر حقيقة لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور وان لم يكن غاية الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوايد اخر مترتبة على نفس الطلب لذا يتحقق عصيان المأمور بحق بقول المأمور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاخير من جهة البرهان نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء الطلب الخارج بل انما ذكر صورة لامر لمصلحة مترتبة عليه من غير تصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررناه قوة القول بمغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالة على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة تقضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه لعدم استناده الى نفس اللفظ حتى يقوم دليلا على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظيا الا انك لا يخفى عليك بعد تسليم ان هذه المسئلة هي مبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به وظاهر الاصحاب المنع من الامرين وسيجيء توضيح الكلام فيهما انشاء الله وعليهما يبتني ايضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع ارادة المحال المجوزين هم للتكليف بالمحال انما هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هناك المنع على التقدير المذكور ايضا على حسبما بيناه في محله انشاء الله المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتمال الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين القول باشتمال دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظر لما حكي والقول باشتراط دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يلتفت صدوره من اهل العلم فانه ان اريد توقف الدلالة على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام الدليل على ارادته فهو كسابقه في النقض اذ المقصود من وضع الالفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فايدة في وضعها بل لزم الدور فلا بعد اذن تنزيل الكلام القابل باشتراط الارادة على ما

ما يخالف ذلك وقد يحمل ذلك على ارادة توقف لا لانه اللفظ على معناه على كونه مرادا ولو بالنظر الى الاطلاق من حيث قضاء الاصل اذن بارادته
فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالا عليه بل على ما دلت القرينة على ارادته وهو ايضا كما ترى اذ لا قصور حينئذ في دلالة اللفظ على نفس المعنى
لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته على ارادة ذلك المعنى ومع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتج به
على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغة اذا كانت طلبا او تهديدا الا الارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى
فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلق كما هو الظاهر والارادة الملحوظة في العنوان انما هي ارادة الطلب هذا وقد ذكرنا في المقام
نزاع اخر وهو ان الامر هو بصيغة امر او قد ذكرنا هناك اقوالا عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى رحمه من انه بصيغة امر مرادا بالارادة وغيره الذي
الى محققي المعتزلة واختاره المحقق القمي في المعارج ومنها ما حكي عن الاشاعرة من انها تكون امرا بالوضع من غير اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف
كونه امرا على ارادة الطلب فلا يكون امرا بد ونها فهو من الامور الظاهرة ولا يجوز انكاره ولا يظن ان احدا يخالف فيه كما هو الشان في سائر الالفاظ
لكون الارادة هي المخصصة لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة
الى قيام دليل اخر عليها فيعود النزاع اذن لفظيا حملا لكلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع وان اريد توقفه على ارادة المطلق
بمعنى ان الصيغة انما تكون امرا اذا اريد بها من الامور ايقاع الفعل دون ما اذا اريد بها ذلك وكان المقصد به الاشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار
ارادة المطلب على ما عرفت من زعم الاشاعرة عدم الحاجة عليها في تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فنبوا على اتحادهما
وح فلا يمكن تحقق الامر دون حصولها فمرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم واحتج في المعارج وغيره بان الصيغة تردد امرا كقوله اقيموا الصلوة
وغيره امر كقوله اعلموا ما شئتم ولا تخصص الا الارادة فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادة المطلب فلا نسلم انحصاره بذلك الا الارادة المذكورة
فيكون النزاع رفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر فيه انه
ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجة الى ارادة المطلوب بان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته اذ لا تخصص
سواها كما هو الظاهر من كلامهم فقد عرفت انه مما لا كلام فيه وكيف كان فالظاهر ان النزاع المذكور انما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم فان اختلفا في
ظاهر العنوان عند هما يحثين وانما لة الكلام في المقام كما في النهاية ليس على ما ينبغي المقام الثاني في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا او لا وقد اختلفوا
في حده فهم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادرا من العالي او المستعلي او هما معا ويدل عليه انه لا فارق
يعرفا من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة في المعنى الاعم اتفاقا على ما يظهر منهم فكذا ما
بمنزلته بل لو غض عن ذلك وادعى تبادره عرفا في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتدرب واما لدعاء لما كان الطلب الواقع
من المساوي او الداني على سبيل الحتم او غيره كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظاهر كون الامر ايضا كذلك مضافا الى انهم لم يعتبروا في حده ما يفيد الالزام
وانما اخذوا في طلب الفعل واقتضاءه او استدعائه وما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه ولا يخفى ان ذلك لا ينصرف انه الى ذلك بحسب
فهم العرف واخذ الاستعلاء في جملة حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي كما قد يكون مع الاستعلاء قد يكون مع عدمه
كما ان الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم اصلا بل ظاهر قوله اذنت لك في تركه يفيد
الاستعلاء كما ان في قولك ندبت عليك هذا الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء مما يتبع اعتبار المتكلم سواء كان ذلك في مورد التكليف
او غيره فلو قال ابحت لك هذا الفعل افاد الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايضا نظرا الى الخصوصيات الملحوظة في
المخاطبات وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال فما في كلام بعض
الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للالزام المنافي للندب كما ترى وما اورده على القائل بعدم افادته لفظ الامر الوجوب بانه اما ان
يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب فيجعله اعم من الندب
وستعرف بطلانه غير وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافات بين الامرين وما ذكر في وجهه بعد ذلك من ان طلب الشيء على سبيل الندب
هداية وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم اعتبار الاستعلاء غير ضروري حصوله ايضا في الالتماس والدعاء
مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي بما اذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب
لا يلزمه القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي لا من حيث انه مستعل بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعليا
او لا صح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلاف ما هو ظاهر كلامه وانما يمكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء
اتفق حصوله او لا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت كفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسبما قررنا
وعليه فالكلام المذكور ساقط من اصله فظهر مما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب وكذا من اعتبر
علو الامر واستعلائه الى لفظ الامر ان سلم دلالته فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور
مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه انشاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة بتقسيم الامر الى ما يكون
على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب وظاهر التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة
التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانقسام في المقام بالنسبة الى مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر بان يدعى

تبادر المدعى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرنا ونقول بان فعل المندوب وطاعته والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور
وقد يمنع من كلية الكبرى اذ قد يكون الطاعة بفعل المامور به وقد تكون بفعل المندوب وقد يذب عنه بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر
فلا يتجه المنع بعد فهم العرف لكن الدعوى المذكورة محل خفاء وان لم يخل عن ظهور وها بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ففيه ايضا تامل لما قلناه
احتج القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر بالايتين وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب
ويدفع الاول ان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا طلب الفعل والطلب في الوجوب ولذا نرى التبادر الحاصل فيهما حاصلا في ذلك
الطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد معادهما من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب في ما بعضاه موضوعا للاعم وليس
ذلك الا لظهور المعنى المذكور فالطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب بالمعنى
العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان ظاهر المجهور عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون التبادر المذكور باطلا اتفاقا عندهم ايضا فيهون
الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة ولذا لا يليق بكون الطلب والارادة حقيقة
في خصوص الحتميين فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الايتين والرواية وما يفيد مفادهما اذ *
لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب انما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه قوله صيغة وما في معناها اراد بما
في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو لتفعل وتفاعل وصيغ الامر الغايب نحو ليفعل وليفاعل واراد باسماء الافعال نحو صه وحيهل والاعم
منهما وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان نعل ويفعل علم ان لكل ما
ومضارع مبني للمفعول ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور في عرف علماء الصرف وسايرعلماء العربية وثبوته في عرف علماء الا صول
غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس من الاصطلاحات الشايعة الدايرة بين سايرالناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظ الفاعل والمفعول ليستقيم
ليستظهر الحمل عليه فحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغايب محل تامل ايضا
هذا واعلم ان صيغة الامر قد استعملت في معاني عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد والالتماس
والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسلية والامتنان و
انقطاع الامل والتحزن والتحكم وغيرها وليست حقيقة في جميع ذلك اتفاقا اذ كثير من المعاني المذكورة انما يفهم من جهة انضمام القراين و
ملاحظة المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في ما بين جهته
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم وفي الاحكام قد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب
ما يعم الجامع بين الوجوب والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى
الوضع في عدة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي ونحوها وفي عدة
منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا بالنظر الى معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم ونحوها فان مفاد
تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل احضار
صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والانذار وغيرها فتلك التوابع هي *
المرادة من تلك الجمل الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في اثباتها كما هو الحال في سايرالمجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب
قد يورد في المقام امور منها ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد صيغة الامر لدلالتها على الوجوب
مثلا والحدث الذي يتصف بذلك الوجوب فكيف يتم بكونها حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها ولواجيب بان المراد من الصيغة
هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدث مستندا الى وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له بذلك الوضع ففيه اولا ان الهيئة
بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآت والة لوضع الالفاظ المعروضة لها فهي موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد وثانيا
ان معناها الهيئي ايضا ليس مجرد الوجوب لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى الافعال اذ ليس دلالتها على ذلك الا من جهة وضعها
الهيئي فهو بتلك الملاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب
كما هو المعنى المصطلح من الامور العقلية او الشرعية التابعة لملاحظة حال الامر مع المامور في وجوب طاعته واستحقاق الذم او العقاب
على مخالفته فهو من اللواحق الطارية على الفعل المامور به في بعض الاحوال وابن ذلك من وضع الصيغة له بحسب اللغة ومنها ان صيغة
الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعليها فكيف يصح جعل الوجوب بعد تولها لها مع انها من حيث القصد ومن لواحق الامر ومن حيث الفاعل
من لواحق الفعل المامور به عن المادة المتعلقة لهيئة الامر وليس من لواحق المامور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح اسنادها اليه
والحاصل انه ان اخذ الوجوب مدلولا لصيغة الامر فان فسر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الامر فينبغي ان يسند
الفعل الى المتكلم دون المخاطب او الغايب وان فسر بالصيغة القائمة بالفعل فهو من لواحق الحدث الذي اخذ مبدءا للامر فلا وجه لاسنادها
الى المخاطب او غيره ومنها انا الامر من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل
على المامور كان محتملا للصدق والكذب لامكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة المعنى المذكور من المعاني الخبرية

التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور انما هو ايجاب الفعل
على المامور والزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على الايجاب تابع له فلا يتجه جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها بازاء
الايجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الاول انه ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقصود انها حقيقة فيه
مع انضمام ما يضم اليه مما اخذ في معناه الا انه لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتباره غير معلوم من الخارج اكتفوا في المقام
بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك وليس
المراد وضع الهيئة بنفسها الذي حتى يرد ما ذكر من كون الهيئة مرادا للوضع لانها موضوعة للمعنى فان قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق
باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد وح فليس لصيغ الامر بالنسبة الى ما يرادفها الا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها
فليس هناك وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها والاخر بهيئتها كما مر الى من مظاهر بعض الكتاب فالاشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في
كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها واحدا كسائر المواد والهيئات الملحوظة في الجوامد وان كان الوضع هناك نوعيا
وفي الجوامد شخصيا الا ان الفرق بينهما ان المادة والهيئة في الجوامد حيث المصادر ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث ان
ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار هيئته بازاء الوجوب على الوجه الذي سنذكره انه او غير
ذلك من المعاني الملحوظة في الهيئات فبملاحظة ذلك ينزل الوضع المذكور منزلة وضعين وكان هذا هو مرادهم بما ذكره من تعلق وضعين
بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما يفصل القول فيه في محل اخر اذا تقرر ح فاطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك انما يراد به ذلك
بقي الكلام فيما ذكر من تعدد معناه الهيئي بقي النظر الى اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناها
الهيئي وقد يدفع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث انه يراد منه طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام
المصنف والوجوب الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل اخذ حالا في النسبة الملحوظة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة فيه حسبما سنشير اليه وعن الثاني
بان مفاد الصيغة هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو الحاصل من المعاني الذي
يستحق في مخالفته الذم والعقاب فقد دل على ان القائل بها شخص عالي اوجب الفعل على المخاطب والحاصل ان الصيغة موضوعة لخصوص الامر
اي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي بناء على اختصاص الاستعلاء في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ
ويكون استعماله اذن مجازا كما اختاره بعض الافاضل عند تقرير محل الخلاف على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في
الامر وتفسير العلو بما مر وانت خبير بان الكلام المذكور في غاية البعد وكيف يبقى بانحصار مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالاته
اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت ان العلو الملحوظ فيه حسبما مر هو العلو العرفي دون العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب
في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها ممن يجب طاعته عقلا او شرعا مدعونة جدا بل دعوى كونها موضوعة لخصوص الامر غير
ظاهرة ايضا بل الظاهر وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو والاستعلاء معتبرا في وضعها اصلا وانما يعتبر ذلك في كونها امرا
كما يعتبر خلافه في كونها التماسا او دعاء وذلك ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كما لا يخفى ظهوره كيف ولو لا ذلك لم يمكن للطلب
الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة اليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات ان لم يكن
اكثر من الامر فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالامر وامثالها الذي ينبغي ان يبقى بناء على القول بوضع الصيغة
للوجوب بانها موضوعة للطلب الجنسي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى تركه وذلك ان صدر من العالي او المستعلي كان امرا وان صدر عن غيره
كان التماسا او دعاء ومدلول الصيغة وضعا هي واحد في الجميع وخصوصية الامر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست
تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق
الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان بما يطلبه المتكلم من العقل او الشرع وليس ذلك من
مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصد بالوجوب في المقام هو ما ذكرناه من الطلب الجنسي لا الوجوب المصطلح وهو وان كان خلاف المعلوم
الا ان ظاهر المقام قرينة مرشدة اليه ويتحد ذلك بالوجوب المصطلح اذا صدرت الصيغة من الشرع ان اخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع
على الوجه المخصوص وان اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم او العقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغة بحسب الموضوع
مطلقا هو من المعاني المتفرعة اللازمة للطلب المذكور اذا صدرت الصيغة ممن يجري مخالفته سواء صدر من الشارع او غيره وليس ذلك
من خواص الامر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور لابتنائه على حمل الوجوب على
المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضاء بالترك لكن ليس الطلب المذكور ملحوظا
في المقام على سبيل الاستقلال بان يكون الوجوب بمعنى مستقلا ملحوظا بالذات ليمكن وقوعه مستندا اذ في المقام اذ ليس لقابل الاستناد
في الافعال الا في معانيها الحدثية فافهم هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ لازما لملاحظة نسبة
الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا فليس الطلب في
المقام الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في سائر الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام

حروفا مخصوصة فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر هو الطلب
او وجوب المامور به على المخاطب بيانا لما هو حاصل بالامر على نحو ما ذكرته في معاني الحروف فالان ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب
الوضع حتى يكون الطلب او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك اطلب منك الفعل او اوجبت عليك الفعل ونحوهما
ليكون المعنى الحدثي ماخوذا معه شطرا او شرطا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين او معنى احدهما الطلب خاصة ويكون الاخر قيدا فيه ازمن
الواضح بعد التتبع في مفاده بحسب العرف وملاحظة اوضاع مباديها خلافه فليس المعنى المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية المفهومة
منها بملاحظة اوضاعها المادية وامّا وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منه انما يؤخذ مرآتا لحال الغير وليس ملحوظا
بذاته ولاجل ما ذكرنا دخل النقض في معاني الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتاخرون من كون الوضع
فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا ايضا كذلك فمطلق الطلب او الوجوب انما اخذ مرآتا في الوضع وانما الموضوع له هو جزئيات الطلب
او الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى الفاعل مما من المعاني الماخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ
فيها على النحو الحاصل في سائر الاخبارات بان يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر
في نسبة ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمحض اسناده اليه فيقع الانتساب بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بناء
لنسبة حاصلة في الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد لا على انه حال له في الواقع كما في زيد قائم بل على ان
تلك الحال حالة متمنية له واسناده اليه على سبيل التمني حاصل بنفس ذلك الاسناد وكذا الحال في مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي
الى فاعله من حيث كونه مطلوبا بمراد الحصوله منه حسبما عرفت فارادة النسبة المذكورة في هذه المقامات مفيدة لحصولها موجدة لها
بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات فظهر مما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد ومنه
يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تاملت فيما قررناه عرفت ان مفاد قولهم ان الامر للوجوب او الايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب
الحقيقة فان المقصد منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم لما اخذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآتا لملاحظة حال ذلك المنسوب
بالنظر الى ما انتسب اليه ان لوحظ بالنسبة الى ذلك الحدث سمي وجوبا ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الامر بان جعل
صدوره منه ونحو عنه باقيا عبر عنه بالايجاب وتكليفا بمعناه الحدثي فصح التعبير بكلا الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول
وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بناء منهم على اختلاف في ذلك وفسروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في
الحقيقة فما ذكره بعض المتاخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما بالذات واختلافهما بالاعتبار من جزافات
الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك وقد عرفت ان المراد به في المقام غير
ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المعارج وغيره ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا لجمهور الاصوليين وقليل عزى ذلك الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلمين والعضدي الى الجمهور وحكي القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتاخرين والشافعي في احد النسبتين اليه وابو الحسين البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احدى الحكايتين عنه وغيره قوله وقيل في الطلب وهو الجامع بين الوجوب والندب وقد يجعل اعم من الارشاد
ايضا حسبما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب ما كان الراجحان فيه
لاجل مصلحة اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم يقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلثة وقد واخذه على الفرق
المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما ذكر عن تامل والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصد
من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ابراز للمصلحة المترتبة على الفعل
بصورة الاقتضاء الا ترى انه قد يكون ما يامره به على سبيل الارشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في احكام
زيد وعمرو وهو يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كان مصلحة المستشير في اكرام زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار
المصلحة المترتبة عليه من غير ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يحب اكرامه ويبغض الاتيان به وهذا بخلاف الندب
لحصول الاقتضا هناك قطعا الا انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون المسبب فيه المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه لا فرق في
الارشاد بين ما اذا كان الغرض ابداء المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولو لا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها
على المصالح الاخروية في الغالب مع الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرعة على الفعل عايدة الى الغير المامور وليس ذلك
افنن من الارشاد فلا يتم ما ذكر من الفرق الا ان يخصص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العايدة الى المامور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى
† وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية
على ما حكي عنهم وهو المختار كما يتبين الوجه فيه الثاني الاوامر مطلقا محمولة على الوجوب لانصراف مطلق الطلب عليه عرفا الاان يقوم
دليل على الاذن في الترك وكانه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضا الاانه ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا و
سنة على الوجوب لا لدلالة الصيغة بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه والى ذهب العلامة في النهاية بحسب وضع اللغة وجعلها موضوعة

في الشرع لخصوص الوجوب قوله وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب قد تبعه فيه فضله السيد بن زهرة وقد ذهب الى الاشتراك لفظا بين المعنيين جماعة وهم لم يفصلوا بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يقرروا انها للوجوب او الندب وقد حكى بعض عن الاشعري والقاضي ابي بكر وبني عليه الامدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامهم بملاحظة سابقه هو التوقف بين الوجوب والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب او الندب او لهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا وعن البعض التوقف بين الاخيرين وعن بعض اخر التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين ثلثة اشياء قد حكى ذلك عن جماعة قوله وزعم قوم اه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا لبعض الشيعة من سايرفرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الامدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها وظاهر حكي من الاتفاق يدفعها قوله لنا انا نقطع ان السيد اه هذه عمدة ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استناد الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يرد عليه بوجوه منها انه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب بمعنى بسيط اجمالي يوخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم من تصور المنع من الترك عند تصور الوجوب اجمالا ولو سلم فغاية ما يلزم من ملاحظة سايرالمفاهيم الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس جزء من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما ياتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب في العرف قيام القرائن الحالية او المقالية على ذلك وقد اشار اليه المصنف بقوله لا يقال اه وياتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره ومن جهة قضاء العرف به فرضي وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده قاض بذلك بملاحظة حكم الشرع او العرف وابن ذلك من دلالة الصيغة بنفسها عليه ويدفعه ان الشرع او العرف انما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا غير ذلك وايجابه في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان بمخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم فيها مع عدمها وانه قد يقبح الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات فلا اختصاص لمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب وليس مخالفة مطلق الامر عصيانا بل لا يطلق الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا كان مفيدا للايجاب ان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة تركه ما هو مندوب عند الذم وانما يتعلق بترك الامر اللازم او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب وسلوم ولا يعد ذما ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضاهم بالاهمال فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه فان المامور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب عنه بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله للواقع فغاية الامر دلالة اللفظ على المقام وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة المدلول لما هو الواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكرانما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد المدلول في الخارج فلا يصح فيه ما ذكره والحق في الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه او يعاقب عليه اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب طاعته ليعلم من وجوب اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب وابن ذلك من دلالة الصيغة عليه مطلقا هو ظاهر العنوان ويدفعه بناء على تعميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء سايرالالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعض حاصل في لفظ الطلب ما بمعناه كما اذا قال العبد لطلب منك شراء اللحم او يريد منك ذلك مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المذكور دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى مثله ذلك مع ان من المعلوم خلافه والقول بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقام بين الا اناخر جنا من ذلك بما ذكر نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل مدفوع بان كون الاصل في التبادر مطلقا ان يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما او ظنا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل في المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررنا فلا يتم الاستناد اليه ومنها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما اذا استند الى امر اخر

حسبما مر تفصيل القول فيه والظاهر ان انصراف اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين اطلاقه في الوجوب بما عرفت في انصراف لفظ الطلب كانه من جهة كون الوجوب هو الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب المندوب من جهة الرخصة الحاصلة في تركه وقد مرنا الاشارة الى ذلك

* قوله معللين حسن ذم بمجرد تلك الامثال لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يوجبه اورده بقوله لا يقال ان بعد ثبوت تعليلهم حسن الذم بمجرد تلك الامثال لا فرق بين قيام القرائن على ارادة الوجوب وعدمه انتفاء ما يلزم من ذلك صح ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب الا ترى حسن التعليل والحاصل انه اما ان يؤخذ في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد او تعليلهم الذم بمجرد ترك الامثال ويتم الاحتجاج باحد منهما ويمنع اخذ التعليل المذكور في الاحتجاج وعدم اعتبار انتفاء القرائن هناك لا يجدي لايراد احتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه ذلك بان ظاهر ترتيب ذم العقلاء على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب وما ذكر من تعليل الذم بمجرد تلك

* الامثال تاييد لذلك والمقصد من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليتدبر كذلك لو كانت

* في الواقع موجودة قد يورد عليه بان مجرد التقدير لا فايدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمها لا يفيد شيئا بعد كون الحكم بحصول الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقصد ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي وخصوص احد معنى المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا قدر انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ فالمقصد من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شئ منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على

* استناد الفهم الى مجرد اللفظ قوله والمراد بالامر اه كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان مقتضى ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد بالطلب الحتمي او الصيغة الدالة عليه بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر هو نفس الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا حيث ان تقدمها قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تعالى في ذلك المقام طلب آخر سواها ويمكن المناقشة بان اطلاق الامر عليها مبني على ارادة الوجوب عنها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها معارضة باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجية فيه في المقام لدورانه امر فيه مدار النظر فان قلت انه قد علل الذم والتوبيخ بنفس الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بالامر الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها تالا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا فيتوقف على ضمها الى الوجوبين بصحة تعلق الذم بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر بالاعلى الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله اسجدوا مع الاطلاق صح ما ذكر ويمكن ان يوجه ذلك بان ظاهر سياق الحكاية كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا مع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لقضى المقام بالاشارة اليها التوقف مما يورده من الذم عليه لعدم ذكره في مقام الطلب الا مجردا الصيغة ثم تفريعه الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا وتفريعه الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظن من ملاحظة العرف عدا الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا واطلاقهم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة حقيقة في الوجوب او لا فيستفاد كونها للوجوب من الاية فيما لاحظته ما قررنا ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كما لا يخفى فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة وما يوقف في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المتقدمة والذم على مخالفتها دال على استعمالها في الوجوب في الاصل في الاستعمال الحقيقة فمما لا وجه له اما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقصد هناك ايجاب السجود واما ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بل الامر اذ قد يكون من قبيل الطلاق الكلي على الفردي وما بمعناه من غير ارادة الخصوصية من اللفظ فلا تجوز حسبما ياتي الاشارة اليه انشاء واما ثانيا فبان مناط الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجدوا خاليا عن القرائن لدلالته اذن على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها له لا بخصوصها الوجوبي لدلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة والمفروض انتفاء الثاني فيتعين الاول ح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات مجرد استعماله هناك في الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشف عن حصول ما يفيده عند استعمال الصيغة من الوضع او انضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا يستفاد من ذلك اذن ما يزيد على الاستعمال واستعمال الامر في الوجوب مما لا تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالمقدمات المذكورة ودعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجه ايضا لتعدد مستعملات اللفظ وكون

* الاستعمال اذن اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته كانه دفع لما يوقف من انه لا توبيخ ولا ذم في الاية الشريفة اذ ليس ما ذكر الا استفهاما من علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجبا او مندوبا واما الطرد والابعاد المترتبان عليه فقد يكون من جهة العلة الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم مثلا باعثا على الكفر فاجاب بان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فيراد به معناه المجازي وهو في المقام للتوبيخ والانكار ويرد عليه انه لا يتعين الامر في كون الاستفهام انكاريا لاحتمال ان يكون للتقرير والمقصد ابداؤه العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذم ولا توبيخ ولا في طرده وابعاده بعد اقراره بكون العلة فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى ومما يوقف من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرما بل على ادم عليه السلام غير جيد بالنسبة الى الله تعالى لمحض المخالفة البعيدة الغير المقصودة بالذات المولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء

وربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكبارا على ادم ومعاندا على انكار
رجحان السجود ولا شك اذن في تحريمه بل بعثه على الكفر ضمنا امور ثلثة اباء للسجود واستكبار على ادم وانكار لرجحان السجود المامور به من الله تعالى
بل دعوى فتحه لاشتماله على تفضيل المفضول ولا دينية في بعثه على الكفر كما لو انكر احد المتعبدات الثابتة بضرورة وكان في قوله تعالى واستكبر
وكان من الكافرين اشارة الى الامور الثلثة فليس عصيانا المفروض مجرد ترك الواجب بل معصية باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب
والمكانة وغاية العلم والمعرفة ومع الغض عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على ادم كاف في المقام فلا دليل على كون
ما رتب على مخالفته من الابعاد والاهانة مترتبا على مجرد الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال الحرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه
على كونه ادم ء كان في هذا الاستدلال المضاف الى ظهور قوله تعالى ان تتكبر فيها في قبح وتحريم بل هو الظاهر من سياق الاية ايضا وربما يظهر
منها ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من الاخبار ايضا فتقول ان هذا شيء وربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مشيرا به
الى انه لا يريد على ارتكاب المكروه كما نرى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور اخر منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة
قبل نزول ادم ء الى الارض وافادة الامر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالة عليه عندنا وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى انما هو انما يفيد
مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع لصطلاحية ومع اختلاف احتمال اللسان لا يعقل التمسك
باصالة عدم النقل واجيب ايضا بان حكاية اقوال اهل اللسان لاخرين انما يصح من الحكيم اذا الى بما يفيد المطلوب من لسان الاخرين واستعمال حقيقتهم ومجازهم
في مجازهم وانت خبير بان تقوم ما يلزم ان يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى ولما اعتبار الموافقة في النقل بين حقايق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا
المجاز نعم لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرايط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكايته تعم لتلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون
الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لنا على المقصر بقسميها والا فلا يكون وافية باداء المقصود لموافقا لما وقع في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما
يفيده الاية دلالة امره تعم على الوجوب وابن ذلك من دلالة عليه بحسب اللغة وقد يجاب عنه من ان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة
الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امره تعم مدفوع بان ظاهر اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على مخالفة امره من حيث انه امره فدعوى
التبادر المذكور مع ان الظفر من اللفظ غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما العلية بقوان غاية ما يفيده الاية لزوم حمل اوامره تعم مع الاطلاق على الوجوب
وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامة على المحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد مخالفة الامر هو يدفع ذلك لاقتضاء كون الامر
بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب بما ذكر بان ثبوت كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض
بثبوته بحسب اللغة ايضا بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يضم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقصد كما اخذ ذلك في الاحتجاج بالتبادر
بل الظ اخذه في غير ما يضا وان لم يشر اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واما دلالة صيغة افعل
عليه مطلقا كما هو المأخوذ في العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها انما يستفاد من الاية دلالة
الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة واما كون تلك الدلالة بالوضع لخصوص صيغة فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالة على الطلب وظهور الطلب
في الوجوب كما نشاهد ذلك في لفظ الطلب الموضوع للاعم قطعا فانه يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مر ت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم فتوكه

* الثالث هو قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية قد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايضا امور واشار المصنف الى بعضها منها انه لا دلالة
في الاية الا على كون الامر للوجوب بمعنى ارادة الوجوب منها اذ لا عموم في الاية وهو مما لا كلام فيه وقد اشار اليه المصنف ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية
بكون امره للعموم انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تعم وهو انما يفيد اشتمال تلك الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه
بعد تسليم دلالته على كون كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيد كون المراد منها ذلك وهو اعم من الوضع له فما يستفاد من الاية الشريفة هو حمل
الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة ايضا على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك قرينة عامة قائمة على ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق
الطلب حسبما ذهب اليه بعض المتاخرين مستدلا على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما
تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون
الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل على كون مفاد لفظ
الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي يراد منها
الوجوب وان كان ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم
دلالتها على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر باداء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي او المستعلي او هما
معا دون مطلق افعل كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر او للدلالة على الوجوب حسبما مر الكلام فيه ومنها المنع
من افادة الاية للتهديد فانها مبنية على كون الامر للوجوب ومع التمسك به يدور الاحتجاج وقد اشار اليه المصنف ومنها المنع من كون مطلق
التهديد على الترك دليلا على الوجوب وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب مترتب على ترك المامور به على سبيل التعيين دون
الاحتمال وهو غير حاصل في المقام لدورانه بين العقوبة والعذاب ولا مانع من ترتب العقوبة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور
مرجوحية المخالفة لما فيه من احتمال ترتب العقوبة الحاصل بمخالفة الامر الندبي والحاصل العذاب بمخالفة الامر الوجوبي فلا يمنا في القول باشتراك

الامرين

الامر بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل وغيرهما ايضا لقيام احتمال الوجوب الذي هو احتمال الترتب للعذاب على الترك فيصح الكلام المذكور
وان لم يستعمل شئ من الاوامر في الوجوب منها ان ما وقع التهديد في مخالفة الامر باصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ذلك على سبيل التقسيم
بان يراد بان المخالفين لاوامره قسم بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب وكان المراد باصابة الفتنة الآفات والمصائب الدنيوية لظاهر مقابلته
بالعذاب فلا يفيد كون اوامره مطلقا للوجوب بل قضية ذلك جواز انقسام الاوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فاقتضى ما يفيدها
ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو ما هدد عليه بالعذاب وذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه لا يتعين ان يراد بمخالفة امره تعمد ترك
ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المصنف ومنها انه يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على
خلاف ما امر الله تعالى به كما هو اطلاق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها ان التهديد المذكور وان تعلق بمخالفي الامر لكن المهدد عليه غير
مذكور في الآية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المط ومنها ان المخالفة في الآية قد عديت بعن مع انها متعدية بنفسها
فليس في ذلك الا تضمينها معنى الاعراض كما سيشير اليه المصنف ومنها ان التهديد المذكور وارد على المخالفة على سبيل الاعراض ويحتمل ان يكون
وروده عليهم من جهة اعراضهم من الامر المجرد تركهم كما اخذ في الاحتجاج ومنها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا
فيه راجعا الى السابق فيكون المقصد بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم ومنها
انه لا دلالة في الآية على تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ان يكون
الاوامر المتعلقة بهم للوجوب وابن ذلك من دلالة مطلق الامر عليه ومنها ان ظاهر المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التصدي
لخلاف ما يقتضيه الامر وخلاف ما اقتضاه الامر ان نسبت اليه ولين في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر ولا للامر نظرا الى استعمال الامر
الندبي على اذن الامر في الترك فان اتى بالفعل فان اخذ بمقتضى الطلب ان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي استعمل عليه ذلك الطلب لو عدم
ذلك ايضا مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة غير منصرف اليه واضافة المخالفة في الآية الى الامر لا يقتضي كون كل ترك للمامور به مخالفة وانما هو
بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم يأذن فيه فيخص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك
المامور به مطلقا ليفيد كون الامر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في ايراده على الاستدلال بالآية السابقة من ان اقصى ما يفيده دلالة الامر على الوجوب
مع الاطلاق وهو اعم من وصفه لم اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب او انصراف الطلب الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في
الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حيث مر الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة بان قوله عن امره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم
وقد اشار اليه المصنف تارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم واخرى بورود التهديد على مخالفة مجرد
الامر وقضية ذلك كون المناط في وروده التهديد هو مخالفة امره تعم من حيث انه مخالفة له وذلك كاف في اثبات المط مع عدم ملاحظة
العموم على انه حينئذ مفيد للمعموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة سائر اوامره المطلقة وعن الثاني ان ظاهر عموم اللفظ لامر في المقام هو العموم
الافرادي فيكون التهديد واقعا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما اذا قلنا باستفادة
العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة او لقضاء الاطلاق به وعن الثالث ما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعد
اسناد فهم الوجوب الى شئ اخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على ارادة الوجوب غير متجه اذ قضية ذلك انتهاء ما يستحق عليه
الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى يصح تعلق التهديد بهم الا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما
هو قضية جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد وعن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم
الغفل وظهور اتحاد الوضع كافية في تمام المقصد وهي معتبرة في تمام كل من الادلة المذكورة وقد اشار اليه المصنف في الحجة الاولى وكانه تركه في
البواقي اتكالا على الظهور وعن الخامس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي خالية عن القرائن الدالة على ارادة الوجوب وعدمها
وقد دلت الآية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه وهذا مراد من قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة
فانه انما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقصان هذه الصيغة مما يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة
تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وعدمه ولا يكون لفظ
الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي والصيغة الدالة على ذلك او الاعم منه ولم يكفي ملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف
في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الآية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر نسلم كون الاستعلاء ملزوما
للوجوب لا مانع من صحة الاحتجاج انتهاء الامر لدلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم والزامه وهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من
عدم الملازمة بين وضع المادة والصيغة مسلم الا ان الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الامر ومصدر
وعن السادس انه بضميمة اصالة عدم تعدد الاوضاع وملاحظة استقراء سائر الالفاظ يمكن تتميم المقصد وان قلنا بتعميم محل الخلاف بغير مصدر
الامر ايضا فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايضا نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون
الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سنن الوضع
في سائر الالفاظ حسبما مر الاشارة اليه وعن السابع بما يأتي الاشارة اليه في كلام المصنف وعن الثامن بان احتمال العذاب منفي على القول بعدم

الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا او معنويا لاقتضاء اصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتم توهمها العذاب
ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بانه خروج عن ظاهر الآية فان الظاهر ان الامر فيها يعمهما بين الامرين وهو لا يتم الا في ترك الواجب لعدم قيام
احتمال العذاب في ترك المندوب ولو سلم الاصل حسبما عرفت وقد يجاب هنا ايضا بان قضية التقسيم المذكور ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى الحمل
او في الآية على التقسيم فاما ان يكون حقيقة او مجازا فيه والثاني خلاف الاصل فان كان الباقي للندب فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك
وهو مخالف للاصل او مجاز وهو ايضا مخالف للاصل مع انه غير معلوم ان المطلوب وانت خبير بانه ان اريد بذلك مع كون بعض الاوامر للندب للزوم
الاشتراك او المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب وان اريد عدم اندراج الاوامر الندبية في الآية فمن الظاهر انه لا يختلف الحال
في الاصل المذكور من حجية الاندراج فيها وعدمه مضافا الى ان المذكور لا اصل له لتعدد المستعمل فيه المقام على ان الاصل مستند الى الاصل على
فرض صحته خروج عن الاستناد الى الآية وقد يجاب ايضا بان الآية الحمل على المعنى المذكور بقضية استعمال المشترك في معنييه اعني لفظ الامر في
المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الآية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم
ان يكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة
في احد المعنيين مجازا في الآخر لا يقتضي بناء على حمل الآية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر في المقام في حقيقته ومجازه وهو ظ وعن العاشر
بما يأتي في كلام المصنف وعن الحادي عشر بان الاحتمال المذكور كسابقه خلاف الظاهر اذ وعن الثاني عشر ان تعلق التهديد على مخالفة الامر كالصريح
بل صريح في كونه من اجل المخالفة كما في قولك فليحذر الذين يخالفون الامر ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعي الى اضمار الاعراض في المقام مع
كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة بمفهوم الاعراض اذ يكفي في تعدية بعض حصول معنى الاعراض في الترك فان ترك المامور به عدا من غير عذر
في معنى الميل والاعراض عنه وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى اضمار لفظ اخر واخذ مفهوم الاعراض في المخالفة ليكون ح ظاهرا فيما ادعاه المورد
ولذا عبر المصنف رح عن ذلك بقوله فكانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة مضافا الى افادته للمطلوب ايضا
اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان الموضح ان مخالفة الامر الندبي لا يقتضي ذلك سيما مع عود الضمير في ان تصيبهم
الى الذين كما هو الظاهر وعن الخامس عشر ان العبرة في المقام بظاهر اللفظ وليس في الظاهر ما يفيد ارادة المعنى بظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى
العهد فالتهديد انما وقع على مجرد مخالفتهم للامر وهو كاف في المقام اذ لا يصح ذلك من دون افادة الوجوب من مطلق الامر بقي الايراد بان الاخبار
* والظاهر ورودهما في المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر اه استفادة التهديد من الآية اما مبنية على كون الامر في الآية للتهديد او الانذار
المقارب له كما هو الظاهر من سياقها او على كون الحكم بالحذر في شانهم دليلا على حصول موجب العذاب وهو معنى الانذار والتهديد والثاني
* هو الذي قرره المصنف قوله الا بتقدير كون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الآية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء
على ان وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب المفيد للتهديد واما استحباب الحذر او الامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على ذلك
العذاب اذ قد يكون ناشيا عن احتمال العذاب فلا يفيد كون او امره للوجوب كما هو المط فالمقارنة الاولى المثبتة لتهديده تعم مخالف الامر من
جهة وقوع المخالفة محل منع والحكم به يتوقف على كون الامر المطلق للوجوب فيرد ما الاستدلال فظهر بما قررنا ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس
على كون الامر المذكور للتهديد والا لتوجه المنع اليه سيما مع البناء على كونه مجازا وانما ينبني على كون التهديد مستفادا من الكلام حسبما
قررناه وهو الظاهر من كلام المجيب ايضا فيتوقف على كون الامر للوجوب فلا يراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة
كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لارتباط احدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس داخلا في شئ من المقدمات المأخوذة في الاستدلال
ليرد على ما ينبغي تسليم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد في المقام ليس منحصرا في ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التنذير و
التهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة على استحقاق العقوبة او اصابة الفتنة كما في قولك فليحذر الشاتم الاب
* ان يضربه وقد يحمل على التهكم او التعجيز بقيد التهديد ايضا قوله اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته اذ لو كان هناك استحقاق العذاب
كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يقع الامر به من الحكيم فتأمل المادة دلالة على كون الهيئة هنا لافادة الوجوب وان لم ينقل بوضعها له
واورد عليه بانه انما يتم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه او عدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا بل قد وقع مثله في الشرع كثيرا مثل ندب
ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب فروة الشعر للحذر عن احتمال الفرق بعشار النار ويدفعه ان قيام احتمال المقتضي للعذاب غير
كاف في ذلك فانه ان ثبت هناك مقتضي العذاب فذاك والا فمع العذاب من الحكيم حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام المورد انتهى وان كان ما
* ذكره على كلام مجرد الاحتمال في بادي الرأي غير كاف في المقام حتى يحسن الحذر من جهته لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه قوله فلا
اقل من دلالته على حسن الحذر اما لاشتراك الاقوال المذكورة في افادة الجواز ولو بضميمة الاصل او لان غاية ما يحتمله ذلك اذ لا معنى لحرمة
* الحذر من العذاب بناء على كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله يحسن عند قيام المقتضي للعذاب ان اراد ان حسن الحذر في
الظ متوقف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فهو تم اذ احتمال القيام كاف في المقام سواء اريد بالحذر المامور به في الآية الاحتياط
والتحرز عن الوقوع في المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور
الا قيام احتمال ارادة الوجوب فغاية ما يفيده الآية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب وقصى ما يستفاد من ذلك ان سلم

عدم كون الامر حقيقة في خصوص الندب مجازا في غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب بخ نظرا الى حقيقة اللفظ ولا دلالة فيه اذن على دفع الاشتراك لفظيا
او معنويا ومن هنا يتقدح ايرادا خر على الاستدلال على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال
الوقوع في العذاب فاوجب الحذر دفعا للخوف الضرر فحصل الاية عدم الاخذ بالاصل في المقام ولزوم الاحتياط واين ذلك من دلالة الامر بنفسه
على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تم وقد ناقش فيه بان اقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال
المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب واما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب
قائم نظرا الى احتمال ارادة الوجوب الغاضي بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم انما يقتضي بعدم ايقاع العذاب مع عدم انظارها والمقتضي له اصلا
والفرض ابتداؤه ولو على سبيل الاحتمال الدابر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء
الوجوب بحسب الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع تم ذلك الا انه في محل المنع فان قلت ان حمل الامر المذكور
على الندب او الاباحة شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان الحذر عما يترتب عليه من العذاب واجبا ايضا فعدم وجوبه
كاشف عن عدم ترتيب العذاب عليه صلا قلت لما كان الفعل المتروك غير محقق الوجوب لم يجب الحذر عما يترتب عليه من العذاب عليه
اصلا بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك الحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور به كما ادعى
والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال قيام المقتضي للعذاب اذ مع عدمه قطعا لا يكون من موجبات
الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط حق لا يقتضي بعدم رجحانه كما هو قضية الامر اذ غاية قوله بل المراد حمله على ما يخالفه لا يبقى بعد الوجه المذكور وجها
اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما يراد منه فلا شك في عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف بل الظاهر من ملاحظة الاستعمال انه يرى في
كونه غلطا ولو امكن تصحيحه نحو في غاية البعد عن اللفظ فالايراد المذكور في غاية الوهن والاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على مخالفته
بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تعالى به فان صدق مخالفة الامر عليه ليس بتلك المكانة من البعد كما انه يصدق انه مخالف لله تعالى
فلا يفيد ما هو المدعى فما اجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك ايضا ويمكن الجواب عنه ايضا بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا انا لا
دليل على تقييده بذلك غاية الامر ان يعم ذلك والمخالفة في العمل فيصدق على كل منهما وذلك كاف في صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم الامر
المقصد من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو ذمهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة في
انه للوجوب لم يتوجه الذم يرد على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفت من الايراد على الادلة المتقدمة من عدم دلالتها على وضع الصيغة للوجوب الى
غاية ما يستفاد منها افادتها الوجوب وهي لا عم من وضعها له فلا منافاة فيها ما قررنا من ظهور الصيغة فيه من جهة ظهور مدلولها اعني الطلب في
الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليه ايضا تارة بان اقصى ما تفيده كون الامر الذي وقع الذم على مخالفته للوجوب فلا تدل
على ان كل امر للوجوب كذا يستفاد من الاحكام وتؤيده ان المامور به بالامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات الواضحة فكون
الامر المذكور ايجابيا معلوم من الخارج ويدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب لم يصح
ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم
في العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فتكون المذمة من جهته
او من جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير منافي لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على
تركهم للمامور به وان تحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه
واحتمال ان يكون في تلك الاوامر ما اريد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعلق الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في
تلك المخالفة حصولها مكررة فلا يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب بنظر الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار و
الاستدامة على ترك المندوب في جواز الذم والمؤاخذة العدم خروجه بذلك عن دائرة الندبية وقد يورد عليه ايضا بما مر من عدم دلالة
على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما يفيده دلالته على الوجوب في الشرع كما هو مذهب السيد ومن وافقه وفيه ما
عرفت من اصالة عدم النقل قوله بمنع كون الذم على ترك المامور به ملحصه منع كون الذم المذكور على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة
التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر ادبيا شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتى يخرج
الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى ظ الاية الثانية وجعله بعض الافاضل معارضة واستدلالا في
مقابلة الاستدلال المذكور وهو كما ترى والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بما فيه بعد ملاحظة التعبير المذكور
فان العبارة في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافا الى ان المعارضة اقامة
دليل مدل على خلاف مطلوب المستدل لمنع في مقابلة الدليل الذي اقامه من غير ابطال الخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين ان شيئا
ليس من هذا القبيل لوضوح ان ما ذكره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعه له
للوجوب وبحصل دفع المقدمة القائلة بوقوع الذم على مخالفة الامر ولين ذلك لا منعا متعارفا وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له
بالمعارضة بوجه ولو عد ابطال بعض مقدمات الدليل باثبات خلاف معارض في الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف ذلك

الدليل الذي اقامه المستدل على اثبات تلك المقدمة فان الحكم بثبوت تلك المقدمة ايضا دعوى من الدعاوى فاذا اقام المعترض دليلا في مقابلة
الدليل الذي استند اليه المستدل لاثباته كان معارضة بالنسبة الى ذلك فمع ما فيه من المنافاة الظاهرة انه غير جار في المقام لاكتفاء المستدل بمنع
عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال عليها فكيف يجعل ما ذكره استدلالا في مقابلة الاستدلال وقد يجعل الاول
المذكور منعا ومعارضة فمنع اولا من كون الذم على مجرد المخالفة لاحتمال وقوعه عن المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك عن الكفر
ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب وعلى مجرد المخالفة ولما كان مجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الآية الشريفة ومناط كلام
المستدل هو الاخذ بالظاهر اضرب في الجواب عن التعرض له واشار الى فساد المعارضة المذكورة وهو كما ترى خروج ايضا عن ظاهر العبارة ومخالف لظاهر كلام
* لارباب المناظرة قوله فان كان الاول جاز اه اورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على المستدل اثبات الذم على ذلك ولا يكفيه مجرد
الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو على سبيل المنع بابداء المعارض للاستدلال وليس المنع قابلا للمنع واجيب عن ذلك بما تقدمت الاشارة
اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكفي في رده بابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان المنع المذكور
مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل مقدمة في الاستدلال وكانت الآية الشريفة في ظاهر الحال ظاهرة فيما ادعاه المستدل
توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات او ترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال
لا ينافي الاستدلال بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره في السند وح يكفي
في الجواب بمنع ما قرره في بيانه لبقاء الظاهر المذكور على حاله الى ان يتبين المخرج عنه فحصل ان ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر
غير ظاهر حسبما قرره في الجواب نعم هذا وقد ذكر وا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا باس بالاشارة الى جملة منها فنقول
ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الايات كقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كلمات العرب ايضا كقولهم امرك امرا فعصيته ونحوه قول الاخر
مضافا الى تصريح جماعة بان العصيان ترك المامور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها الآية ويورد عليه تارة بالمنع من كون ترك المامور به مطلقا عصيانا ولا دلالة في الايات المذكورة وغيرها على الاطلاق المذكور
واخرى باضافة العصيان الى الامر انما يقتضي تحقق العصيان بترك المامور به للجملة لا ان كل ترك للمامور به عصيان كما هو المدعى ويدفعه ان اطلاق
الايات المذكورة وغيرها تحقق العصيان بمخالفة اي امر كان لا خصوص بعض الاقسام سيما الآية الثانية وتارة بان قضية تلك الايات وغيرها تحقق
العصيان بترك المامور دون مخالفة الصيغة ولا ملازمة بين الامرين فاقصى ما يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب وهو غير
المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي او المستعلي يصح امرا في العرف واللغة وهو كاف في المقام وقد تارة بالمنع
من كون كل عاص متوعدا بالعذاب والآية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك لاشتمالها على التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الآية
وما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص في الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان
البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع المعاصي عنه سوى الكفر والتزام التجوز اولى منه والتزام اذهو على فرض
جوازه بعيد جدا حتى ذهب كثير الى المنع منه مدفوع بانا لا نخصصه الا باهل الايمان فالباقي لضعاف الخارج ويمكن ان يقال لو سلم دلالة الآية على
استحقاقهم للذم والعقوبة لا يخصص في الآية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الايات والروايات ورابعا بانه لا دلالة فيما ذكر
الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع لاختصاص الوعيد في الآية بعصيان الله تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغة كما هو المدعى
ويدفعه بعد ورود الذم شرعا على عصيان غير الله ورسوله ايضا من اصالة عدم النقل مضافا الى ان لعصيان حقيقة في مخالفة ما الزمه
الطالب من الفعل او الترك بحكم التبادر فعد مخالفة الامر عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يلزم منه الوجوب بالمصطلح الاخص دل
الدليل العقلي او النقلي على المنع من عصيانه حسبما مر الاشارة اليه ومما قررناه ظهر وجه اخر في اتمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك
بالآية الاخيرة وخامسا ان ذلك انما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد يكون من جهة انصراف
الاطلاق اليه كما اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة عليهم السلام من الآية والرواية مع كون الاتيان بالمامور
به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف واللغة فيكون الاتيان بالمامور به واجبا وفيه ايضا ما مر من افادته دلالة الامر على الوجوب
بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلولا دلالة الامر
على ايجاب المامور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان بما لم يوجبه الامر الذي يجب طاعته فيحصل الاستدلال
ان امتثال الامر طاعة فاذا صدر الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء في ذلك الاوامر الشرعية او العرفية كاوامر السيد
لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وفيه لا يتم ذلك الا مع دلالة الامر على الايجاب بما عرفت من كون
الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الايجاب ممن يجب طاعته نعم يرد ح ان ما يقتضيه الوجوب المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي دون
غيره وح لا بد في تتميم المدعى من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وكون الغالب في وضع الالفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين
كما مر ويمكن الايراد عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا وليست بواجبة فالقول بوجوب الطاعة مطلقا وانما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع

وحصوله بمجرد الامر اولما لكلام وقد يذب عنه بان قضية الاطلاقات الدالة على وجوب طاعة الله والرسول والائمة هو وجوب طاعتهم مط
وقد ابين صدق الطاعة على امتثال الاوامر المطلقة الصادرة منهم فيجب الاتيان بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما يثبت استحبابه وفيه انه
بعد ظهور صدق الطاعة على امتثال الاوامر الندبية لابد من تقييد ما دل على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلق به الطلب الالزامي دون غيره فتضاد
مفاد تلك الادلة هو وجوب الطاعة في خصوص ما الزموه وح فلا يفيد المدعى اذ لا ربط لذلك لدلالة الامر على الوجوب او الندب والاعم منهما
الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب لم تنا قض ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو
وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في المقام في دلالة الامر على الوجوب والالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على
ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت لعايشة وقد زوجتها من عبد فلما اعتقها وعلمت بخيارها في نكاحها اوادت مفارقة زوجها فاشتكى الى
النبي فقالها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وعليك من قضائك يا رسول الله انما مرني بذلك فقال انما انا شافع فان نفي الامر و
اثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب واورد عليه بانه قد يكون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان
الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب او الاستحباب فلما اعلمها النبي بعدمه وان امره بالرجوع على سبيل الشفاعة اجابته لانها رأس ورجحا
قالت لا حاجة لي فيه واجيب عنه بان اجابة شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مندوبة فاذا لم يكن الرجوع مامورا به مع ذلك تعين كون الامر للوجوب واورد
عليه بانه اذا كانت الشفاعة كذلك في الرواية المذكورة غير مامور باجابتها فلا تقرانها كانت في تلك الصورة مندوبة كذا ذكره في الاحكام وانت
خبير بان استحباب اجابة الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور وعدم ورود الامر على جهة
الندب بل على جهة الشفاعة وان جعلناها احد معاني الصيغة او جعلناها للارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة شفاعة النبي
لكن الظاهر ان الامر في الشفاعة لا يخرج عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي وح فظاهر قوله انما مرني يا رسول الله هو السؤال عن طلب الحتمي وليس في
كلامها اشارة الى كون السؤال عن رجحان وجوعها اليه فاصل الشرع سواء كان على سبيل الوجوب او الندب فحمله على ذلك في غاية البعد
فيندرج بذلك المناقشة المذكورة ثم يرد عليه انه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغة وانما غاية الدلالة على كون لفظ الامر للوجوب ومن
ذلك خبر السواك المشهور الوارد من الطريقين وهو قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع توارد طلبه على سبيل الندب واورد عليه
في الاحكام بان قوله ص ان اشق قرينة على كون المراد بالامر قولهم هو الامر الايجابي اذ لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الزام الفاعل
باداءه ولا يذهب عليك ان ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الرواية والتزام التقييد الاطلاق من غير قرينة عليه فانه كما يصح ان يكون ذلك
قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون شاهدا على كون الامر للوجوب كما هو ظاهر اطلاقه وعليه يبنى الاستدلال ثم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالة
على افادة الصيغة للوجوب بما هو المدعى وقد يدفع ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك قوله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو
في الصلوة اما سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الاية فظاهر توبيخه يعطي كون امره للوجوب وكذا احتجاجه على وجوب
الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على وجوب الامر المذكور ظاهرة حيث فيه تعظيما لله تعالى والرسول ودفعا
للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب واما دلالة
على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا وبقي الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد يجاب عنه بان دعاءه لم يعلم كونه بصيغة الامر والم يعلم
ايضا كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الوارد في الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب
عليك ان ظاهر الاية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص فيندرج فيها ما اذا كان بصيغة الامر
لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الاية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب اذ بعد القول بوجوب
الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب والا لم يتحقق اطلاق الحكم بوجوب الاجابة ومن ذلك جملة من
الاخبار والخاصة كصحيحة الفاضلين الواردة في التقصير في السفر وقد احتج الامام عليه السلام باية التقصير بقوله تعالى انما قال الله تعالى لا جناح عليكم
ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر ثم اجاب عنه بورود لا جناح في الكتاب في اية السعي وقد استدلوا على وجوبه في
الحج بذكره تعالى في كتابه ووصف النبي له فكذا التقصير يفهم منهما الوجوب من صيغة افعلوا وتقرير الامام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب
ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما يستفاد منها كون الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه
وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور المطلب فيه والقرائن على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه فلا تفيد المدعى منها
الاجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب وقد حكاه من الخاصة
السيدان والشيخ والعلامة في النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة
العظيمة وملاحظة الطريقة الجارية في الاحتجاجات الدائرة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المدعى ولا يذهب عليك ان ذلك ايضا اعم من
المدعى فان قضية اجماع المذكور انصراف الامر الى الوجوب وهو كما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
الرابع ان تباط الشيء منها بدلالة الامر على الندب حتى يوجب الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المامور به اما الكل الذي له
افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال فمن في قوله منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى كل حال فاتوا في قوله منه ما استطعتم

اما موصولة او موصوفة او مصدرية هذه ثمانية عشر وجها ففي بعضها يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كله لا يترك كله وكذا او للوجه الاتي

قوله قد يجعل رديفا لذلك الخبر ويستدل بها على ما يستدل عليه بذلك وفي بعضها ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب ادائه في ضمن الافراد المقدورة وفي بعضها تفيد الامرين وفي بعضها تفيد وجوب التكرار ان جعلنا الامر مفيدا للوجوب فيمكن ان يحتج لها على كون الامر للتكرار والا افادت مجاز الاتيان بالمامور به بعد اداء المقدار اللازم كما قد يحتمل بناء على كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام المصنف

* وقد يومئ الى هذا الوجه ملاحظة اول الرواية ومورد هافان قوله رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا انت خبير بان المذكور في الرواية هو الرد الى الاستطاعة وهو مما لا ربط له بالرد الى المشية كما هو مبنى الاستدلال وتفسير الاستطاعة بالمشية غريب وكان الذي ادخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم جعل الاختيار بمعنى المشية فان اختيار الاتيان بالشئ هو مشيته او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح وقد يوجه ايضا بان كون الفرد المأتي به بعد تعلق الامر بالطبيعة هو المقدور من افرادها امر واضح غني عن البيان فحمل العبارة على ظاهرها فاض بالغاء ها فالمصروف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشية

* وقد يجعل ذلك مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الى المشية فلا يخفى وهن الجميع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشية يشير الى الاباحة ولا اقل من كونه اعم منه ومن الندب فمن اين يصح كونه بمعنى الندب ثم انه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب اذ غاية الامر ان يكون ذلك مرادا منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان اذا من ادوات الاهمال فلا يدل الا على رد بعض الاوامر الى المشية وابن ذلك من اثبات العموم ومقتضى ان اذا وان كان من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها تفيد العموم بحسب الاستعمالات العرفية على ان الاطلاق كاف في المقام لكونه من مورد البيان وارادة بعض ما لا فائدة فيه فيرجع الى العموم واذا دلت الرواية على حمل المطلقات من الاوامر على الندب كان بمنزلة بيان لازم الوضع فيكشف عن وضعه باذاء ذلك وهذا وان لم يدل على وضعه لم بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه يتم ذلك بملاحظة اصالة

* عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل وهو كما ترى في غاية الوهن قوله وهو معنى الوجوب كذا ذكره الحاجبي والعضدي وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب بضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور فهو اعم من الوجوب والندب ولذا اجاب الامدي عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل ما شئتم بل قال ما استطعتم وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك منتهى ردح فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب واجاب عنه القطبي بان المراد بالمعنى لازمه فالمراد بكون الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه الا انه عيب قلت فيتجه به العبارة المذكورة حيث ان ظاهرها بين القاصرة ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور حيث ان اللازم قد يكون اعم لكنك خبير ببعد التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة فان غاية ما يحتمله العبارة ان يكون ذلك من روادفه ولوازمه المساوية وح يندفع عنه ما قد يورد عليه من ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب والايراد المذكور باق على حاله

ويرد بما يوجه ذلك بان تعليق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا ما لا استطاعة لنا فيه فيفيد الوجوب وهو ايضا كما ترى فان المعلق على الاستطاعة قولنا فان اريد به الوجوب صح والا فلا يتم اذ لا يزيد على ذلك افادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة وقد يوجه ايضا بابتناء ذلك على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب بنوه الى الاستطاعة ح تحقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رد الى المشية كما ادعاه المستدل

* لدلالته على عدم ارادة الوجوب من الامر كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكى ابن المصنف نقلا عن والده في وجه النظر امرا ان احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظاهر من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت خبير بان دفاع الوجهين اما الاول فما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر هو ليس هو الوجوب المصطلح الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية بل المقصد منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا بتركه من اي طالب صدر وهو المعبر عنه بالايجاب في كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بانشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المذكور ولا يتوقف ذلك كون الفعل في نفسه او بملاحظة امر ذلك الامر به مما يذم تاركه او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر انما يتبع وجود طاعة الامر بحسب العقل او الشرع ولا ربط له بما وضع اللفظة له فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسبما عرفت وهو انما يثبت بواسطة العقل او الشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكر من عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخلو عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب بحسب اللغة الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامر الحاصل في الواقع شئ واحد يختلف بحسب الاعتبارين حسبما ذكر واما ايراد المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات ومختلفين بالاعتبار من مزخرفاته فان الاشاعرة ولا محصل له اصلا ليس عليها ينبغي واستناد ذلك الى الاشاعرة مما لا ينبغي وجهه ولا ربط له بشئ من اصولهم وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر اخر لم يكن الوجوب الحاصل عندهم الا المعنى الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير

لما الاعتبار بخلاف القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين بحصول وجوب عقلي متبوع لامر ما وتابع له اذ لا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة
حسبما عرفت وهذا هو مقصود السيد المدقق حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الايجاب والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة
لكل خبير بان ذلك مما لا ربط له في المقام فان الوجوب المبحوث في المقام متحد مع الايجاب على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد
المذكور لين في محله هذا وقد اورد ايضا على ما ذكر في وجه بانه لو سلم اعتبار استحقاق الذم في مفهوم الوجوب المحفوظ في المقام فلا يلزم من
كون السؤال الاعلى بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية فكان مقصد المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا
لبيان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا لا يكون حاصلا في السؤال دون دلالة اللفظ الامر فما ذكر في وجه النظر
في اشتباه نشاء من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية
انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة الفرق والترجي والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر
هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء وان لم يكن يتخلف مدلوله عنه عند استعمال
اللفظ فيه لكون اللفظ فيه هناك آلة لايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف اتحاد ذلك الوجود في الخارج
بل مفاده ح هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج بمجرد الانشاء المذكور الا ترى انه لو صدر منه انشاء الوجوب
بنحو قوله اوجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب عليه في الخارج الا مع حصول
ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر من غير القادر على الجعل والايجاب فان مفاد الامر الصادر منه
ومن القادر عليه بمجرد التوجه اليه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشاءه المفروض ويتفرع على انشاء الاخر ويجري نحو ذلك ايضا في غيرها
من الانشاءات كما في انشاء البيع والانشاء في جميع المذكورات انما يتعلق بالذات بالامر المقصود دون الخارجي فان اجتمع شرائط وجوده الخارجي
تفرع عليه ذلك والا فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور اه قد عرفت مما قررنا استحسان الجواب الاول ويؤيده ملاحظة استقراء سائر الالفاظ
اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات ايضا وعلى فرض
وقوعه في اللغة فهو نادر جدا وذلك كاف في اثبات اتحاد معنى الصيغة في المعاني حسبما مر في الاشارة اليه فبناء تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت
النقل المذكور مشيرا بذلك الى التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين ضعيف جدا مضافا الى انه كما يتبادر من السؤال والالتماس
من غير فرق فان المساق من اطلاق الامر والسؤال ليس الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى لك الطالب تركه فظهر ان النقل المذكور مع قطع النظر
عما ذكرناه فمع انه غير متجه قوله ولا لزوم الاشتراك المخالف للاصل كانه اراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازا في الندب والقدر
المشترك بينهما على وفق الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فاراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلا يرد عليه ان ما دل
من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاستناد الى المجازية
فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل اخر على بطلان ما ذكره والمقصد هنا الرجوع الى الاصل بقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله
لانا نستعمله في كل من المعنيين بخصوصه مجازا اورد عليه بانا نستعمله في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه
حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكل في ضمنها واتحاده بهما فيكون
استفادة الخصوصية من الخارج وح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناء على
القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعا لكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعماله في خصوص كل
من المعنيين مما لا ربط له بالمقام بما هو ملحوظ في المقام ثم لا يذهب عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر
عند المتاخرين من وضع الافعال بحسب هيئاتها للخصوص الجزئيات حيث ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانهما من قبيل واحد
بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات ولا يصح استعمالها في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال فان لفظة
اضرب مثلا لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات
لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من جعل الموضوع له هناك عاما وذلك للفرق البين بين كون المستعمل فيه
حاصلا بملاحظة كونه حصة من خصوص مطلق الطلب وجزئياته وكونه ايجابا او حصة منه بعدم ملاحظة خصوصية للوجوب والندب
في الموضوع له وكونه ملحوظا لا بشرط كون الطلب ايجابيا او ندبيا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآتا لملاحظته واعتبار تلك
الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان
او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا بملاحظة خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين و
يكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والا كان خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال في سائر الالفاظ
الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسبما اختاره ومن لفظة هذا مثلا انما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث انها مشار اليها لا من حيث
كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك بما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيدا بما لوحظة
كونه جزئيا من المشار اليها فما اورده على الايراد المذكور بما محصله انا لا نسلم ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة

مع عدم ملاحظة الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد
على استعمالها في المعنى العام مطلقا وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب او الندب وقد عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى اخوذا
على سبيل الخصوصية من حيث كونه فردا من الطلب والملحوظ على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب او الندب فيه قوله فالمجاز لازم
في جميع صورة الاشتراك نظرا الى كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا الخ حيث لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب او الندب اذا استعمل في الخاص مع
ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا مستعملة في غيرما وضع له وقد نبه المصنف في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد
مجازا ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعمال الفرد استعمالا للفرد في غيرما وضع له سواء
قيل بوجود الكلي في ضمن الفرد او بعدم وجوده في الخارج مطلقا بالظهور استعمال في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره راسا
واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افرادها بمعنى اتحادها في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال بتطرق
الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز واجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على
غير الفرد المخصوص وظاهر ان هذا النفي مع قيد زايد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا وكان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع
الطبيعة الكلية النافية لصلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير امر زايد على الموضوع له وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعث على عدم صدق
ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والامر الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه فكيف يتعقل الندب الذي هو المستعمل فيه كما
تقدم امر ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي وكذا ما ورد عليه من انه لا فرق
في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع الفرد بنحو من الاتحاد وكذا ما قيل انهما
في الجملة فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي او لا لما هو ظاهر من عدم ابائه مما ذكره المصنف عن ذلك
الا انه لما كان وجه المجازية على الفرض ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم الفرق بين الصورتين اراد بذلك
بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره وكذا الايراد عليه بان ما ذكر في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة مندرجة فيما استعمل
اللفظ فيه والا فلا مدخلية لنفي صلاحية اللفظ في ذلك لاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند
تعرض المصنف لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى اذن لغير ذلك المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل
فيه ضرورة عدمها مع عدم ايضا فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح الحال وقد اورد عليه ايضا بانه لا يدخل
لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيتحقق المضمن كون الوضع في الامر وغيره من الاضافات عاما والموضوع له خاصا فليس الخصوص
له هناك كليا حتى يكون منه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصا وهو وضع الصيغة
لخصوص حصص الطلب او افراده من حيث كونها افرادا من الطلب بما مر بيانه ورح فما يتخيل من الاشكال قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي
الطبيعي عين افراده كانت الحصة المفروضة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب او الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك
ح بما قرره الا ان ظاهر عبارته ابى عن الحمل على ما قررناه وكانه جرى في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب قوله فعلى غاية الندرة والشذوذ
بعد وقوعه نظرا الى ان الطالب اذا لم يكن غافلا فالترك اما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب او الندب فلا يتصور
ارادة الطلب المجرد عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع فتعرض استعماله في القدر
المشترك غير معقول كذا حكي عن المصنف معقبا له بالامر بالتامل وذكر الفاضل المدقق في وجه التامل فرقا بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ
واللازم لغير الغافل هو الاول والمعتبر في الاستعمال هو الثاني وهو غير لازم من البيان المذكور فالاستباه انما نشاء من الخلط بين الامرين
وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشاء الطلب الخاص الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب او الندب انما يكون بالصيغة المذكورة المجرد
الارادة النفسية لا يقتضي بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالبا على احد الوجهين المذكورين الا ان
يكون غافلا او حسبما قررناه فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعا فما ذكره في الجواب غير مفيد ولا يمكن ان يقال ان كلا من الوجوب والندب نوع خاص
من الطلب والمنشئ للطلب انما ينشاء غالبا احد الامرين المذكورين لكن انشاءه احد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ
فيه بملاحظة الخصوصية او قد يكون من جهة كونه مصداقا للطلب ينطبق عليه مطلقه وانشائه للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق
عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا يقتضي اخذ الخصوصية في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على
ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازا بل لو توهم ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقة
في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت بالاكل والشرب خصوص الاكل والشرب المنسوبين
اليك واردت بالخبز والماء ما هو ما كولك ومشروبك فيكون مجازا وعلى هذا القياس غيرذلك من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات وهو
بين الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيأتي انشاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق بهذا
ويمكن ارادة القدر المشترك في كلام الشارع فيما اذا تطرق الاحتمال بان يكون احدهما واجبا والاخر مندوبا كما لو قيل اغسل للجنابة والجمعة
اذ لا يمكن ارادة الوجوب منه ولا الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرته في الاستعمالات فليحمل على

القدر المشترك

القدر المشترك فيكون الخصوصيات مستفادة من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين فقوله بانه لا شبهة في استعمال اه مبني على الاسلام
المذكور على استعمال صيغة الامر في خصوص كل من الوجوب والندب وان ظاهر الاستعمال تقابل بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده
وفيه ان كلا من المقدمتين المذكورتين في محل المنع اذ قد يقال بكون الامر مستعملا في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل
الالزام كما هو الظاهر من اطلاقه وقد يقع على غير سبيل الالزام ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين ولا امكان اطلاق
المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب باتحاده معه كما مر الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة
في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين
بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب في الجملة لا على التخصيص معناه الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه
حقيقة في جميع مستعملاته قوله واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء اه ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال
على الحقيقة في متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وفيه كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة
في متحد المعنى من المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلا على دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مر الاشارة الى
ذلك قوله بالنسبة الى العرف الشرعي اه اذ الظاهر انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة فيكون الامر عند
الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقة في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة
فيكون في تلك الاستعمالات تابعا للعرف واللغة كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم
ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب مطلقا فيحمل في كلامه على الوجوب مطلقا سواء وقع في مقام بيان الشريعة او بيان
الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية اه ما ادعاه الا هو اجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة الماخوذ
من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانيا هو اجماع الامامية على الحكم المذكور وقد اوضحه على النقل السيد بن زهرة وذكر
في الاول وعلى الاول اجماعة منهم الحاجبي والعضدي وقد يورد عليه تارة بان الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها
موضوعة لذلك او حقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامة على حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب او كونها
مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد ينبغي بعض المتاخرين على الوجه المذكور فان غاية ما تقتضيه الاجماع هو الحمل
على الوجوب واختار كون الصيغة لغة وشرعا لمطلق الطلب بل جعل كثيرا من الادلة المذكورة للقول بكون الامر للوجوب من الايات الشريفة
وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب وقرينة عامة قائمة عليه مدعيا ان ذلك اقتضى ايستفاد منها وفي الوضع للوجوب حسبما ادعوه كما مر
الاشارة اليه وانت خبير بعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك مستفادا من القرائن الخارجية لم يستند وافيه الى مجرد الامر ولو قطع الاشارة
منهم ولو نادت الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جدا سيما بعد ملاحظة
الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب وما احتجوا به من الايات قد عرفت ما يرد عليه مرارا
بانه لا دلالة في الاجماع المدعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم
العرف ايضا بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية حسبما مر بيانه وقالنا انه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة في عرف الشرع في الوجوب خاصة
فمقتضيه اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضا فتم لو دل دليل على الاشتراك بحسب اللغة توجه ما ادعاه
من الفرق لان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض الدليل الدال على المجازية
وقضية الاصل اذن ثبوت ذلك بحسب اللغة ايضا لاصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع الغض عنه فلا اقل من
معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم لما ادعاه قوله انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ اه ظاهر كلامه يعطي تسليم ما
اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده اذ من البين ان السيد لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد
يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة وفرض قبول ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا
ظهر كونه حقيقة في بعض المستعملات فيقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز فيقدم
الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك اه لا يخفى ان مقصوده من حمل الصحابة كلا من ورد في القرآن
او السنة على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة والا فاستعمال الامر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لانكاره فلا
منافاة نعم بعد بناءه على كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والفرق بين الوجوب
والندب الى استعماله في القرآن والسنة فيهما اذ المفروض كون استعماله في الندب بمنزلة مجازا فلا فائدة فيه مهمة في ذكره في المقام وبعد
فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع خروجه عن محل الكلام بعد كون المقصد من ذلك انما هو
وضعه في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما يرى مضافا الى بعد معنى سياق العبارة المذكورة ويمكن الجواب عنه بما مر من كون مقصوده
اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عنده في كلام الشارع ايضا في المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة فيكون المراد
استعماله في القرآن والسنة في الوجوب والندب وغيرها يتعلق بالاحكام الشرعية ومن يظهر وجه الخلل في المناقضة التي ذكرها المقرر

وقد يجاب

وقد يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعمالها فيهما في القرآن والسنة لبيان قضاء الاصل بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فيقى الباقي والخرى بان المراد استعماله في احد المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصد ان استعمال مجموع المذكورات في الوجوب والندب دال على الاشتراك فان استعمال البحث اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما ثبت المطلوب او بعض منه وكذا الحال في العرف بضميمة اصالة عدم النقل بل وكذا الحال بالنسبة الى استعمال في الكتاب والسنة الى انه لما كان الاستعمال الذي يحمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت بحرف المعنى خاصة كذا ذكره المدقق المحشي وانت خبير بعد الوجهين سيما الاخير فانه مع ما فيه من التعسف لا يفي باثبات المقصد على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب والندب بحسب اللغة ايضا لاصالة تاخر الحادث وتجدد المعنى لا يمكن دفعه ذلك باصالة عدم النقل انما تنفع في المقام مضافا الى انه لا يعتد فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشارة في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر من بحث يجتهد كان اراد بذلك دفع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون اخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المساهلة في البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد يكون من جهة سبق الشبهة على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مما لعدد التواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة اليه قوله والجواب منع الحصر يحتمل ان يريد بذلك منع الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات الدالة على الحقيقة فان العلم بتلك الامارات انما يكون بالنقل والانتقال الى المقصد بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بارجاع الكلام المذكور بالنسبة الى جزوه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او احاديا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات والمركب منه ومن غيره يكون ظنيا كذا اورده في الاحكام وقد يدفع جواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذاك انما يلزم لو قلنا بانتفاء النقل فيه واما مع الحاجة الى الضم العقل اليه فقد يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والاحاد لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء اذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الاحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فانه ان افاد القطع فذاك الا ان افاده الادلة المذكورة له محل نظر وان افاد الظن عاد الاشكال مدفوع بانه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته فيه بادي الراي لا يقضي بما ذكر الا ان يقال بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسئلة وعدم حصول القطع له وهو لا يقتضي الى الاستدلال واخذ ما ذكر من المقدمات وقد ظهر مما قررنا ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعدما اورد على نفسه بان ما ذكر تموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسئلة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن له ان يقول له متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع الخ ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظاهر ان من يقول بحجية الظن فلا بد ان يفضي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من حجة عدم قيام دليل على الترجيح لا من حجة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده ان توهم لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو احد الوجهين في الوقف وهو الذي يعد قولا في المسئلة وتوقف اثباته على اقامة الدليل والاصدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البيان

واقامة البرهان بل اقصى ما يراد له تزييف الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ومرجعها الى تتبع مظانه قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق فيستنبط به الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسبما مر بيانه الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يبقى ان مراده بالامارات الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكنك خبير بان كلا من تلك الادلة ظنية فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في المفسدة الا ان يدعى قطعية بعضها او يبقى بحصول القطع من ضم بعضها الى البعض او يكون مبنى الجواب على منع اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر للانتفاء

ح ينقل الاحاد الا ان كلامه مبني على بيان ما هو الواقع اذ لم يستند احد في المقام الى نقل الاحاد قوله بحيث صار من المجازات الراجحة المفهوم صيرورة المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم عن الراجحة على سائر المجازات بحسب الجملة او على الحقيقة من جهة الاستعمال المساوية ارادتها من اللفظ لا ارادة للحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجة وهو مبني على اختيار التوقف عند دوران الامر بين المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عرفت اليه اختيارنا ذلك كما مر الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصيغة المذكورة كاشفة وقد يجعل الدليل وضعا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة فيوافق ما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور وانكان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عنها اذ لا غلبة هناك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصد من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معنى المجاز قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثاني او المختلف منهما فكلما زاد الشيوع قوي المجاز

الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليه في صورة الاطلاق ايضا حمله على الاعم الاغلب فذلك امر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون
الغلبة مع انضمام القرينة لا يقتضي بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يدري الى غيرها
اذ من الظاهر ان الغلبة قد ينتهي الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل يقتضي شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقي او غلبته عليه
في صورة الاطلاق ايضا فكيف ومن البين ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينة قاضية بقرب ذلك المجاز الى الاذهان ولو في حال
الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى عند التلفظ وان كان حمله على المعنى الحقيقي اقرب عنده وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب
المفروض فاي مانع حينئذ من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم
لفظا في محل خاص مرارا كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى فاذا استعمله مرة اخرى غلب تلك الاستعمالات
من غير ان ينضم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكثرة ولو كانت مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل
اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي ليشهد بذلك التتبع في الاستعمالات فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصلة بملاحظة استعمال
في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقف في فهم المراد مع انتفاءها غير متجه نعم
غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على الوقف باعتبار درجة الشيوع والكثرة فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر
معاومة المجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زايد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة وكان
الشيوع الحاصل فيه بانضمام القرينة نادرا وعدما اخرى فانه لا يتوقف الوقف بين المعنيين حينئذ مع الاطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة
والشهرة المدعاة في كلام المتصادرين بين الوجوه الثلثة وايا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجاتها الشهرة بحسب اختلاف الوجوه
المذكورة فظهر بذلك اندفاع الايراد المذكور وابين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل الدافع لاحد الايرادين
الندب بالقرينة المتصلة حيث جعل دلالة احد الحديثين المتعارضين في الظاهر على كون المراد من الامر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة
القائمة على ذلك في عدم البعث على صرف اللفظ اليه او الوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء
على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي انما يكون مع القرينة
المتصلة او المنفصلة ازيد دينها الاجمال اللفظ الا على معناه الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باحد من الوجهين المذكورين لا يقتضي عملا
المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة فكيف يحصل المجاز المشهور او النقل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستحباب
من جهة ضعف الرواية وقصورها عن اثبات الوجوب للتسامح في ادلة السنن فما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض
بمجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل هناك فهم عرفي يقتضي بذلك كما ذهب اليه البعض فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغي
لوضوح خروجه عن محل الكلام اذ ليس شيء من ذلك قرينة متصلة ولا منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المصنف شيوع
استعمال الاوامر في الندب وابن ذلك مما ذكرنا ثم انه قد وافق المصنف في الدعوى المذكورة جماعة من اجلة المتاخرين كصاحب المدارك وغيره
والمشارق لكن لا يخفى ان الدعوى لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة على فرض تحققها لا يقتضي بذلك وتوضيح الكلام ان
المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الاطلاق وكونه في درجة الظهور مكافيا للمعنى
الحقيقي حتى يرد الذهن بينهما او تكون راجحا على معناه الحقيقي وحصول ذلك في اخبارهم غير ظاهر بل من الظاهر خلافه اذ الظاهر ان الاوامر الواردة عنهم عليهم السلام
على نحو سايل الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها ويشهد له ملاحظة الاجماع المذكور في كلام السيد
وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايضا وملاحظة طريقة العلماء في حمل الاوامر على الوجوب كافية في ذلك ولم نجد الدعوى المذكورة
في كلام احد من متقدمي اصحابنا مع قرب عهدهم وفور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام احد من تقدم على المصنف ولو تحققت الغلبة المذكورة
لكان اولئك اولى بمعرفتها فاتفاقهم في حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك المعنى المدعى بل بعض الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك
حسبما مرت الاشارة اليه مع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى اعصارهم ليكون اللفظ مجازا مشهورا في الندب عند اهل العرف في
تلك الازمنة او بالنسبة الى خصوص الاوامر الواردة عنهم فيكون مجازا مشهورا في خصوص استعمالهم دون غيرهم وعلى الثاني فاما ان يكون الشهرة
حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم المأثورة عنهم او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار
حاصلا في كلام كل منهم استقلالا فان تم الوجه الاول وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه في عهد اي منهم تفرع عليه الثمرة المذكورة في
الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعه المصنف ايضا ومع ذلك فليس التاريخ فيه معلوما
وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدعاة لا تثمر شيئا بالنسبة الى اخبارهم اذ من البين ان ذلك لو اثر فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول
الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث لاشكال في الاوامر الواردة عمن تقدم على
من حصل الاشتهار في كلامه بل وكذا بالنسبة الى ما تاخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة شهرة خاصة
بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة في كلام شخص خاص لا يقتضي بجري حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة وكونهم عليهم السلام
بمنزلة شخص واحد وان كلام اخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام فان ذلك انما هو في بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ

وخصوصيات الاستعمالات بل وكذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة
منه لا لانه توضح في نفس تلك الاستعمالات التي يتحقق بها الاشتهار حسبما عرفت نعم يتم ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض
يبين تاريخ تلك الغلبة وقد يجري الاشكال في جميع الاخبار الماثورة عنه مع جهالة التاريخ ايضا الا ان يبقى باصالة تاخر الشهرة الى صدورها
مع الظن بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجري التفصيل المذكور اخيرا على الوجه الرابع ايضا ودعوى الشهرة
على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المفصل ولا من الاخبار الماثورة حسبما استند اليها فان اقصى ما يستظهر في المقام حصول الشهرة في الجملة بملاحظة
مجموع الاخبار الماثورة فظهر مما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا يفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه الضعيفة هذا
وقد يورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته للحقيقة ممنوعة الا اذا غلب استعماله الى المعنى الاخر
بحيث اندرج في الحقيقة العرفية وانى له باثباته مع انه لا يدعيه وفيه ان كلام المفصل هنا مبني على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين الحمل على
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسئلة اخرى مقررة في محلها فمنعه المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ان ترجيح الحقيقة المرجوحة
مطلقا لا وجه له حسبما تقف تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المرام برسم مسائل بها تتم ابواب ما نحن فيه المقام المسئلة الاولى انهم اختلفوا
في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب نحو يتوضأ ويغتسل ويعيد في مقام مراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلالة الامر
عليه عن جماعة من اصحابنا المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازا
وبعض استعمالها في انشاء الندب ومطلق الطلب اذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينها وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك
وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعدم ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه
هذا فيما يجري فيه اصل البراءة واما اذا كان ذلك في مقام جرى فيه اصل الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والاظهر وفاقا لاخرين لانها
على الوجوب لاستعمالها اذن في الطلب والطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق في الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسبما مر تفصيل القول فيه
فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب بعد قيام القرينة على استعمالها في الطلب وعليه يجري الافهام
العرفية كما هو الحال في الصيغة حسبما مر وبعضهم لاحظ تفهم الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وفي ذلك يظهر
ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الاصل بعد التوقف بين الامرين وقد يحتج ايضا بان الوجوب اقرب الى
الثبوت الذي هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل ربما يقوى كونها دالة على الاهتمام بالطلب اكد من دلالة الامر الا
عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحمل المخاطب باكد وجوه على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك الذي لا
يريد تكذيبك تاتني عند التحملة على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه لك تكذيبك فيما ذكرت حيث اتيت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ
الاقربية في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ظاهر حتى يجعل مجرد تلك الاقربية باعثة على الانصراف الى الوجوب والنكتة المذكورة
انما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطاب بان الشرعية لا يخلو عن تامل وان كان قد يتوهم كونها انسب بالمقام الا ان التامل
في تلك المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه على ما قررنا
ويجري الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول بدلالة
الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكي القول به عن الشيخ
والمحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وهو في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة
حكاه جماعة عن الاكثر ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير
الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بارتفاع علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني دون الاول و
الاولى في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب وندب وغيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض
الافاضل قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال العلة عرض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسئلة سادسها التوقف
حكاه في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج
عنه ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال الى الاباحة ولذا لم يتوهم
احد منا من التصريح بايجاب شئ بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات
ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة الاستبعاد الانتقال من احد الضدين الى الاخر وهو جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند
العقلاء بكونها للوجوب ان ورد بعد الحظر العقلي لانها في حملها على الوجوب لذا تحمل اوامر العباد على الوجوب الى ان يتبين المخرج
عنه مع انها قبل الحظر كانت للحرمة من جهة البداهة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي ثالثها انه امر الحايض والنفساء بالصلوة بعد حظرها
عليهما ولم يحمله احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن
المجلس الى المكتب لا يستفاد منها عرفا سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان
كون الاصل حمل الامر على الوجوب غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات

وهو جيد

ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفا لا يصح التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذا لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب فيه لما عرف مرارا من
دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى المقام قلبة استعمال الحرج في غير الوجوب فيكون الغلبة
المفروضة قرينة صارفة لهذا الاصل المذكور او قاضية بمقاومته له وفيه تامل بل الاشارة اليه انتم والاظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر
شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا عن الظاهر او قاضيا بمقاومته له ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور
خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره اذ ارادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة
لا يقتضي حمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينية الصارفة مجرد الظهور فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة يدل عليها
ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام كما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة بان ليس
الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب
والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعية وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هناك انما يحتمل لعدم المرشدية
به وادنى في الاتيان به فلا يزاحم الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان بالشيء والحكم بوجوبه
فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون الاستبعاد المذكور
قرينة على حمله على غير الوجوب حسبما مر الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع
اليه واما الثالث فلان جماعة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او لشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع
قطع النظر عن ذلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من المجلس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة
المقام فانه نظير اخرج من هذا المجلس الى مجلس اخر اذ لا يبقى ذلك غالبا في مقام رفع الحرج فخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر
المتعلق بالفعل بعد المنع منه وقد يخرج امر الحايض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء الاشهر الحرم
حسبما يأتي الاشارة اليه انتهى هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان النهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن المجلس من
حيث انه خروج عنه والمامور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر لينزل في
محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن المجلس يشمل ذلك جميع افراد الخروج الذي من جملتها الى المكتب واذا كان ذلك مما نهي عنه
وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع ويدفعه انه انما تعلق النهي به من حيث كونه خروجا لا من حيث كونه نقلا
الى المكتب وهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمامور به انما هو الثاني دون الاول نعم ان عم النزاع بحيث يشمل الامر
المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع وفهم العرف غير مساعد هنا حسبما ادعوه
هنا وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب
المصداق وان تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المامور به من افراد المنهي عنه
ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المامور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان حجج سائر الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم
العرف فكل يدعي ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات غير ان القايل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما بنى على دلالة اللفظ على ارتفاع
الحكم الطاري فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من بقوته اخذا بمقتضى الدليل الفاضي بثبوته والقايل بالوقف يرى التعادل بين ما
يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين معنى
الحقيقي والمجازي فلا يصح الرجوع الى اصالة الحقيقة تقديما على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد
يدعى صرف الامر عرفا عن افادة الوجوب في المقام الى غلبة استعمال الحرج في الاباحة لتكون تلك الغلبة باعثة على فهم الاباحة
فينبغي الامر حينئذ على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى احتمال القول بالوقف عند دوران
الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف والشهرة
استعمال فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف او الوقف غير ظاهر واستناد الفهم اليه غير متجه ايضا وان ادعاه صاحب الاحكام في ظاهر كلامه
ويشهد له جعل الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه النظر في المرام
ان يقال ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل فمادته وضع للطلب من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد
على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسبما يشهد به التتبع في الاستعمالات كما مر الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد
من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فانما ذكر من جهة غلبة قاضية بذلك وقد يكون هناك
في المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلا بد من معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولنفصل الكلام فيه ببيان عدة من المقامات
فنقول اما ما يتعلق الامر به الامر المفروض فقد يكون عين ما تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين اما ان يكون
ما تعلق الامر به مما يؤتى به المكلف ويوجد اليا ولا يكون كذلك بل يكون تركه ارفق للنفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون الامر
المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الافعال والافراد غير الامر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر

مخصوصا بالحال الاول وبفرد مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذى امر به ومنه النهى المتعلق بالجهات فى الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد الذبح
ويمكن ان يقع بحرج الوجه الاخير عن موضع المسئلة ثم اما ان يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او مما
لم يصرح بحكمه الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم لنفى الشرع على وجه الاطلاق
بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد او على سبيل الشمول للجميع فيدرج فيه الحال او الفرد الذى تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه
لما تعلق الامر به بعده وعدمه اولا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او خصوص بعض الافراد مما عدا ما تعلق الامر او النهى به بعد ذلك مع ورود
احدهما على مورد الاخر وعدمه وانت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات نفى بعضها الايستفاد من الامر الا الاذن فى الفعل
ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها فى بعضها يستفاد منه الوجوب مع
اختلاف الحال فيه ايضا وفى بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفى بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك الصور
عن محال الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة فى بيان مفاد اللفظ لاينا سبانظار ارباب الاصول اذ المحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية دون
التفاصيل الحاصلة فى المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر بالشئ بعد النهى عنه هل يكون فى نفسه جهة باعثة
على صرف الامر عن معناه الظاهر اولا والاظهر فيه ما عرفت فتدبر هذا وينبغى التنبيه لامور الاول ان الكلام فى المقام انما هو فى مفاد الامر عرفا
من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر
من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد فى اوضاعها فى الغالب على حسب اختلاف موارد ها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه
المذكور فالمحوظ بالبحث فى المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له على الظهور فى ما ذكر او انه لا دلالة فيه على ذلك او انه قاض بالوقف وربما
يتوهم من عناوينهم كون البحث فى المقام فى موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او
غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما هو يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة
المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى ان ما ذكرنا من وضوح فساد دعوى الوضع فى المقام اقوى شاهد على عدم ارادتهم هنا
نعم يظهر من السيد العميدى كون الامر مطلقا موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الامر المبتداء دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره
موهون جدا كما عرفت وربما يزيل عبارته ايضا على ما ذكرناه الثانى ان المذكور فى كثير من كتب الاصول فرض المسئلة فى وقوع الامر عقيب
الحظر والظاهر من ذلك ورود وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام فى وقوع الامر بعد ظن الحظر بل فى مقام توهمه
كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد فى الجواب الامر به يشهد بذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتاخرين الثالث لو وقع الامر
بالشئ بعد الكراهة فهل الحال فيه كما لو اقع عقيب الحظر وجهان ويجرى ذلك فى الوارد عقيب ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشئ
ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجرى الكلام المذكور فى ورود النهى عن الشئ عقيب وجوبه بانه هل يراد به ما يراد بالنهى الابتدائى
او يكون ذلك قرينة على ارادة دفع الوجوب او يتوقف بين الامرين ويحكى عن بعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر والنهى الوارد عقيب
الايجاب فرق بان الثانى يفيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستندوا فى الفرق بين الامرين الى وجهين واهيين احدهما
ان النهى انما يقتضى الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر لقضاء الامر بالاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم بايجابه
ما يوافق الاصل لا يقتضى بحمل الثانى على الوجوب مع ايجابه ما يوافقه والاخر ان النواهى انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر
فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفى به فى صرف غير الاهم لا يلزم ان يكتفى به فى صرف الاهم ثالثها
قد عرفت ان الامر حقيقة فى مطلق الطلب وان الظاهر من الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمى الايجابى فيكون انصراف الامر الى الوجوب لظهوره من
الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما ظن فى المشهور وح نقول انه كما ينصرف الامر بين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب
النفسى المطلق العينى التعيينى فيكون الوجوب غيريا او مشروطا او كفائيا او تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كما يتوقف حمل الطلب على الندب
على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة فى الطلب كما هو المختار او حقيقة فى الوجوب كما هو المشهور مما
لا مجال للريب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العينى التعيينى فظاهر لوضوح توقف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل اخر مقام ذلك
الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر اطلاق اللفظ كاف فى افادته لتقييد الوجوب الواجب المشروط
بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد تقتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على احد الوجهين على قيام الدليل عليه وهو اخذ بالجانب
على ظن ما يترائى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجئ تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف له انشاء واما انصرافه الى الوجوب
النفسى فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المساق عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بشئ ان يكون ذلك الشئ هو المطلوب
عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المنع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة
حصول مطلوب اخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثانى فى الاول ويتوقف بينهما على الثانى ثانيهما ان الوجوب
الغيرى انما يريد وجوبه مدار ذلك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء ظ الاطلاق
باطلاق الوجوب نعم ان ظ التقييد من المقام او من الخارج كان تبعا وهو امر اخر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مخالف للاصل

فلا وجه للالتزام به من غير قيام دليل عليه نعم ان ثبت وجوب ذلك الغير تعين الوجوب الى الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتاخرين
كالشهيدين والمحقق لكون المناقشة في الاصل المذكور نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور
وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد ره والظاهر انه لم يرد به هجر الاول لظهور دوران الوجوب النفسي
في الاستعمالات ايضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئة للوجه الاول لا ترجيحه عليه وكيف كان فالظاهر ما ذكرنا من الاشكال اذ
ان حصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظاهر خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كل شيء واجبا الغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل الطلب
الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد وما ادعي من الغلبة قد يتم في المقام اذ قلما
يكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها على فرض تسليمها الى حد يفيد الظن نعم قد يدعى في المقام ان المتفاهم العرفي من الامر
فهم العرف الا ترى انه لو قيل تارة اذا احدثت توضا وقيل اخرى اذا احدثت فتوضا لاجل الصلوة فهم منه كون المقصد بالوجوب المدلول عليه
بالكلام الاول ايضا ذلك الا ان جريان الفهم المذكور في سائر الموارد مما ورد فيه اطلاق الامر وثبت الوجوب الغيري ايضا من الاجماع او غيره
غير واضح نعم لا يبعد ان يقال انه مع حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه لا كلام ومع عدمه فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة
ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو نفي ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد
بين الوجهين انجه الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري ولا انجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا وقد تخلص مما
فصلناه ظهور الامر بين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي تورناه والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاق
كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين
واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل بجميع الاقسام كما هو الظاهر من اطلاقهم في المقام يكون التبادر الحاصل
بالغلبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر والاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو
واحد فالفرق بينهما على النحو المذكور غير متجه فاما ان يقال بكونه اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة
في الوجوب لانكالهم فيه على التبادر وفهم العرف او يقال بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب
الموصوف دون غيره من سائر اقسامه بل الظاهر ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع لخصوص
ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري ظاهر
كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السيد في كنز العرفان والمحقق الاردبيلي والمصنف والمحقق الخوانساري وان
كان المنقول من كلامهم في المقام غير وافي بذلك والمحكي عن جماعة اخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية
الوهن ويجري لوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري عن سائر اقسام الوجوب بما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت ما هو الحق
في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في صيغة الامر وما بمعناه كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي
مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظاهر البناء على
الوقف اذ لا مرجح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا الاطلاق ليؤخذ بمقتضاه ويرجح في العمل الى الاصول الفقهية فيه الدوران بين الوجوب
التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران
بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب الا مع حصول الشرط وقد مر الى على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب
المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انشاء ومع الدوران بين الوجوب
النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه الغيري اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن
لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ
ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم المنع من الترك وقد يتامل في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا
اليه والى ما يرد عليه وما بيهما قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق النفسي التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف
ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت
واما اذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهنا صور عشر للدوران الثنائي
بينها الاول الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد مر انه حيث تساوى الاحتمالين نظر الى ان الامر المطلق كما يقتضي الوجوب كذا
يقتضي الاطلاق وكما ان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يقوى على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان
ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على ما مر تفصيل القول فيه في محله
وربما يعارضه شيوع استعمال الامر ايضا في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض وقد يدفعه ان بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد يكافئ
التقييد غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يشهد به فهم العرف فالظاهر بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق والاظهر ايضا ذلك
بناء على المختار اذ دلالة الاطلاق الطلب على الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم العرف وهو

الحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البراءة والاوفق بالاصل من جهة اصالة العدم وجهة اصالة الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظاهر بحيث يكون حمل الامر على الندب راجحا عليه ومكافئا لزم الحمل على الندب او الوقف بين الامرين وذلك امر اخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل ارادة الاستحبابي النفسي والوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب الغيري المقيد بقيده بالغير وعدم حصول الامن جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه اذن ما مر وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا بالذات ارادة النفسية ما لا انصراف المطلق اليه كما هو المختار او لكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المشهور حسبما مرت الاشارة اليه فيما تقدم الكلام فيه من غير جهة التقييد بقيد يوجب تخصيل ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة للظاهر من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظاهر المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يقع التوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين للوجه الاول وقد عرفت ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظاهر للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب الغيري رفع اليد عن كيفية الوجوب الظاهر من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرفع اليد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظاهر بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره وقد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجازين ومزايا الاول بلزوم التقييد معه ايضا ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان لزم معه التزام التقييد ايضا اذ لا يمنع ذلك من حمله على اقرب المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث بعد حصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا ريب بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية وبعضده فهم الاصحاب وبنائهم عليه حسبما ادعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما يرجح الحمل على الندب او يجعله مكافئا للحمل على الوجوب المذكور فيحمل على الندب او يتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب العيني والوجوب الكفائي والظاهر تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالاظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى الطائفة على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير قابل للظاهر فالحمل على الندب غير متجه كالتوقف بين الوجهين الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري والا يبعد ايضا ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته ورجحانه وفيه ان الاصل لا يقاوم الظاهر بمقتضى الظن يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه ذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران بين المقيد النفسي والمقيد الغيري الا انه لما لم يتوقف تقييد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مطلقا فيحتمل اذن تقديم النفسي مطلقا لاشتراكهما في التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايضا فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري والتوقف بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد المأخوذ في المقيد غالب الحصول فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظاهر التوقف الترجيح على ما لاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين بني عليه والا توقف بينهما ويرجع في التكليف الى اصول الفقاهة مع انتفاء القيد المفروض يعني اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد يقين الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي والتخييري ويحتمل ان يكون الحال فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع الى اصول الفقاهة ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى ان المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران بين الوجوب الكفائي والتخييري والظاهر انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد يقين الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وبين الحصول اليقين بالبراءة على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فانه لو كان كفائيا سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخييريا سقط بفعل البدل والا فالاقتصار على فعله ان لم يقم دليل اخر على شرعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التأمل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار الامر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة فيها مختلفة في الزيادة والنقيصة كان الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبنى في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع المعادلة ترجع في الحكم على اصول الفقاهة خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي وجه كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمأمور به واداء الفعل الذي تعلق ذلك الامر به من غير اعتبار امر اخر في حصوله الا ان يدل دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه ان ظاهر الامر هو وجوب

الاتيان بما تعلقت الصيغة به فاذا حصل ذلك من الامور صدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل الراحة
الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بمقتضى الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اتصاف اي فرد اتى به بعد الطلب بالمفروض الوجوب
وحصول الواجب به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته اولا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول او حال النوم ونحوه او استنبه عليه واتى
به على انه غير مكلف به وسواء غفل عن التكليف المتعلق به اولا وسواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق
الطلب وان كان مطلق الطبيعة من غير تقييدها بشيء بمقتضى ظاهر الامر لكن تعلق الطلب انما يكون مع تمكن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح
استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المامور به عن ذلك الفعل وح فمقتضى تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه
فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة مندرجا في المامور به وكذا اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمامور به ومنها ان ظاهر ما يستفاد من الامر فهم
العرفان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج
فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه ماموريا
به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه به انما يكون مع علمه بالتكليف لان التكليف مع الغفلة فكون ما ياتي به اداء
للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون
الاتيان بالفعل اداء للمامور به الا بعد تعلق الامر به ومنها ان القدر اللازم مع الغض عما ذكر هو اتصاف الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب
بالوجوب الذي هو مدلول الامر فمن اين يجب كونه مطلوبا بالطلب الجدي حتى يحمل القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام
نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصوليين في البحث عن ذلك فلا يثبت ذلك نظرا الى قضاء المقام
المذكور بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل بقصد موافقة الامر لا مطلقا فلا يتصف
بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور للواجب ليحصل سقوط التكليف به والذي يقتضيه الحق في المقام ان
مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين فلو اتى به على سبيل السهو والغفلة او في حالة النوم و
نحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب ولم يكن اداء للمامور به وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الافاضل من ادراج ذلك في اداء المامور به كما
ترى وكيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال
الغفلة والنوم والقول بان القدر المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما بعد تفطنه بالتكليف وغفلته بعد
ذلك وصدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلف به كما يستفاد من كلام الفاضل المذكور ايضا غير
متجه ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه به بعد ذلك من غير فرق اصلا فالمدعى هناك
الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في اثناء العمل او عروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على بقاء التكليف حين
الغفلة غاية الامر الاكتفاء هناك بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة
عن الامر او من اول الامر مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف مع الغفلة
عن الامر حتى يتصف الفعل بالوجوب جسيما مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظاهر وغايته ما يلزم
من النقض المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر لا بعد العلم به والمقصد اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به وتظهر
الفايدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلق التكليف به في ظاهر الشرع وهل يعقل حصول
التكليف من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكليف امرا ارتباطيا تعلقيا لكن هناك تعلقا في الواقع وهو كون صدور
الفعل منه محبوبا للامر بحيث لا يجوز تركه ويبغض انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله فالفعل على كيفيته لو علم بها
لم يكن له الاقدام عليه على حسبما عرفوا به الحسن والقبح في الظاهر وهو ان يراد من المكلف الاقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقا
لما هو المطلوب بحسب الواقع اولا فالنسبة بين التعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف على العلم بخلاف الوجه الاول
ولتحقيق الكلام في ذلك مقام اخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه في المقام اللايق به ان شاء الله تعالى ومما قررناه يظهر
ان اشتباه المامور به لغيره واعانه على انه غير المامور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصد واما ما ذكر في الايراد الرابع من
اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر
ممن لا يقبح مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفة امره وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر
يجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد بوجوب قبح العصيان والمخالفة ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوضيح ما يزيد عليه مما لا دليل
عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال اولا والحاصل ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق
الايجاب الصادر من الامر فكما ان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال وغيره ولا دليل على اختصاص
وجوب الفعل بنحو خاص من ذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول
والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل

عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار ما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت اما دلت على وجوب
الطاعة بعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بمجرد لحظة قصد الامتثال والاطاعة
وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مرجوح جدا في نفسه بعيد عن سياق تلك الادلة فان
المقصد وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به وينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام ع في الاتيان بما يامرون به كانه مما لا يقبل
بل احد ومن البين ورود ه على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة
المذكورة فالاولى اذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون الاوامر الواردة عنهم وكان
التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من كون الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر او النهي الوارد عنهم اذ حصول
الفعل او الترك في محل الوجوب او الحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجاري العبارات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك الاخذ بظواهر
تلك الاوامر اذ غاية ما يفيد هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب الاتيان بالمامور به الذي هو
مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم ح انه مع اتيانه بالمامور به لا على وجه الامتثال ان لا يكون اتيانا بالمامور به بهذه الاوامر ولا يستلزم
ذلك عدم اتيانه بما امر به تلك مع اطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها فتحصل بما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل على وجه الاطاعة والانقياد
انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة خارجة قاضية بكون الاصل في كل واجب
ان يكون عبادة وذلك مما لا دخل له بمدلول الامر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده فان القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح
على فرض كون الامر من يحرم عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على سبيل الانقياد والاطاعة فمما لا دلالة في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر
عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب آخر
وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر به الا ان يدل دليل على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال
الامر كون الاتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على سبيل وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على
تقييد الفعل المامور به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلق المصلحة
بنفس وقوع الفعل فلا اشكال في الاكتفاء في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل سواء صدر من المامور على سبيل القصد اليه والارادة له
او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعا ممتثلا
ومع الاتيان به لا على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون اتيانا بالواجب من غير ان يحصل به الاطاعة والامتثال ولو اتى به ساهيا
ونحوه يكون مسقطا للواجب من غير ان يكون الفعل متصفا بالوجوب واداء المامور به لو اتى بذلك الفعل غير من كلف به فانه يوجب سقوط التكليف
عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والارادة فليس هناك الا الوجهان
الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك سقوط الواجب من جهته
الفعل ولا ارادته الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات
لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصد منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد
الامتثال او لا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما لا يمكن حصوله كذلك بل ولو وقع من غير المكلف به
لكن تضيق الاصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها
ولا يفعل الغير بما عرفت من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو
المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصد هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام
دليل عليه فظهر مما ذكرنا انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت
كونه عبادة فيتوقف ح على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف تعيينها على تعيين الفعل اذا كان متعينا في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من
الوجوب والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بايجادها كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من المذكورات
الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح والثواب
بخلاف ما لو يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل او الثواب عليه في تحديد
الواجب لا يبنى على ما ينبغي اذ ليس استحقاق ذلك الا في المعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف كما يقتضيه
رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهرا
في تعدد الواجب في الشريعة حتى يكون الامر الموجه الى كل منهما دليلا على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الاخر لحصول التاسيس ح مع اتحاد الواجب
في الشرع نظرا الى تعدد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هذا
صور وقع الكلام في اتحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك ان يقع اذا اورد امران
من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين او لا فهنا مسائل

الاتيان

احديها ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد وح فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للتعدد والتكرار عقلا او شرعا او لا
وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثانى معطوفا على الاول او لا ثم ان ما تعلق الامر به فى المقامين اما ان يكون منكرا او معرفا او مختلفا وعلى كل
من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف وعادة ونحوهما بالاتحاد او لا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار قضى ذلك باتحاد
التكليف فيكون الثانى مؤكدا للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعدد التكليف كما اذا تعدد السبب الفاضى بتعلق الامرين اذ الظاهر حمل الثانى
على التاسيس بفيد تاكدا لوجوب واجتماع جهتين موجبتين للفعل يكون الفعل واجبا بملاحظة كل منهما فهما واجبان اجتمعا فى مصداق واحد
كما اذا قال اقتل زيدا لكونه مرتدا اقتل زيدا لكونه محاربا ودعوى الاتفاق على كون الامر الثانى تاكيدا للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير
متجهة على اطلاقه ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلا للتكرار فان لم يكن الثانى معطوفا على الاول وكان الاول منكرا و
الثانى معرفا باللام فلا اشكال فى الاتحاد وان كانا منكرين او مختلفين كما فى قولك اصل ركعتين وصم صوما فالظاهر اتحاد التكليف وكون الثانى تاكيدا
للاول وقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكى عن قوم منهم الصيرفى اختيار الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهم البناء على تغاير التكليفين
وهو المحكى عن جماعة من العامة منهم القاضى عبد الجبار والرازى والامدى وعامة اصحاب الشافعى وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وعزى
الى جماعة منهم العلامة فى النهاية والعضدى والازدى وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد فى الصورة المفروضة بحيث لا مجال لانكار
ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة
فى ذلك بعد ملاحظة مرجوحية التاكيد فى نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافوء الاحتمالين نقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف
فى الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة فى المخاطبات وقد جرى عليه العرف فى الاستعمالات
وقد حكى الشهيد الثانى الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل وفيه ان الرجحان المدعى قاصرة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب
الاصلى منها اعلام السامع بما فى ضمير المتكلم وهو انما يكون فى التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج
عما هو المقصد الاصلى من وضع الالفاظ وقد يقال بان الغالب فى الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق
الشئ بالاعم الاغلب او باخرى بان استعمال اللفظ فى التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعا بازاءه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر
لوضوح عدم كون اللفظ مستعملا فى التاكيد وانما استعمل فى موضوعه الاصلى والتاكيد امر حاصل فى المقام من تكرير الاستعمال واما الوجهان
الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد فى الصورة المفروضة ورجحانه على التاسيس فى خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان حمل
التاسيس على حمل التاكيد بعد كون الامر بالعكس فى خصوص المقام وقد ورد السيد الصعيد هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به
بالامر الثانى عين ما امر به اولا فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر الاعلى طلب الامر ايجادا لصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا
لتغاير زمانى الطلب قلت التحقيق فى بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد الانشائين فى المقام لاختلاف زمانيهما
بل تعدد الزمان الماخوذ فى وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب الحالى حسبما مر تا الاشارة اليه فى محله فيكون كل من الامرين مستعملا
فى معنى غير المعنى الاخر لكون كل منهما فردا من الطلب غير الاخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر ان يتحد المطلوب فيهما وذلك لا يقضى بحصول
التاكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين وح فما اورد عليه من انه ان اريد بان مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيدا بالزمان الاول وبالثانى والثانى
كذلك فهو خلاف الفرض وان اريد الاعم الاول فهو لا يصح فى الدلالة على الطلب فى الزمان الاول فلا يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثانى فانه
صريح فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافى التاكيد والا لانتفى التاكيد اللفظى راسا مع ان ذلك لا
يصح فى المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف فى الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغى حسبما قررناه فى بيان مراده مضافا الى ان ما ذكره من
الوجه الثانى ودليله كلام على صحته فاسد فانه ان اريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل فى الزمان الثانى والثالث دلالة على ايقاع
الطلب فى ذلك او على اتيان المامور به المطلوب فيه اما الاول فظاهر الفساد اذ لا يعقل دلالة على وقوع الطلب الا فى الحال ولا دلالة فيه على
حصوله فى الزمان الثانى والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائى انما يوجد بمجرد ايجاد صيغة الانشاء من غير تقدم
ولا تاخر عنه واما الثانى فكون الدلالة عليه فى الاول على وجه التصريح فى الثانى بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة الامر على خصوص
شئ من الامرين وانما يدل على طلب الفعل فى الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على اطلاقه بكون الامر للفور ايضا وما ذكر من عدم جريانه فى
الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين فى الغرض غير متجه ايضا اذ المناط فى اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المتشخص به هو الاختلاف
العقلى دون الغرض فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايرا للاخر لزم تعدد الانشائين والامر المنشا بهما وتقارب زمانيهما لا يقضى
باتحاد الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التاكيد اللفظى راسا على التقدير المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان الماخوذ فى
التاكيد اللفظى اتحاد معنى اللفظين المتكررين سواء اتحدا لفظا كما فى زيد زيد او تغايرا كما فى الفيت قولها كذا وعينا وليس معنى الكلام
المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص كل من الانشائين
مغايرا للاخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كما هو مختار المتاخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه لا يكون
الثانى تاكيدا لفظيا للاول فان اريد فى الايراد الزام ذلك عليه فى نظايره من الانشاء فهو حسن بمقصود القائل وان اريد نفى التاكيد

اللفظي راسا كما هو ظاهر الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسبما عرفت هذا ويمكن الايراد على السيد بان الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعددا ومعبرا بتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني مثبتا وكان المقصود باداء المطلوب الاول من غير ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين لم يتعدد جهتا التكليف باداءه كان الثاني تاكيدا للاول حيث لم يثبت به شئ غير ما ثبت بالاول وخصوص تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من كون الثاني مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتاسيس حيث يقول بتعدد التكليفين وبجعل المستفاد من كل منهما واجبا غير الاخر فالايراد المذكور ساقط جدا بعد وضوح المقصود نعم قد يدعى عدم مرجوحية التاكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التاسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتجه به الايراد الا ان الظاهر فساد ذلك ايضا لما عرف من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعددا غير مفيد في المقام مع اتحاد التكليف الثابت بهما فان ذلك انما يقتضي بعد البيان مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتاكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء الاشارة ونحوها فان هذا هذا لم يشر بها الى شئ واحد من التاكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة بها لا يقتضي بنفسه كون الثاني مؤكدا للاول وذلك ظاهر هذا وقد ظهر مما قررنا من وجهي القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما فيتوقف بينهما ومضعف ظ بما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين صل ركعتين حكم بتعدد التكليف لظهور العطف فيه ورجحان التاسيس على التاكيد من غير حصول مرجح للتاكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المامور به بالامرين المفروضين معبرا بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وانكان احتمال الاتحاد في الثاني منتفيا لشيوع عطف التفسير في الاستعمالات وروده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد واجب لما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال ومثل ذلك الحكم في المعرفين واما اذا كان الاول معرفا والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والامدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتاخرين وربما يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكي القول بذلك عن المحقق وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخير الاقوال المذكورة اوسطها لظهور اللام جدا في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة العرف عند عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على المغايرة كما سيجئ الاشارة اليه اذ حجة القول الاول اقتضاء العطف بالمغايرة والعلوية التاسيس من التاكيد ولا يعارضه تعريف الثاني بان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايضا بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية فقد يكون المعهود غير المذكور ولا وضعف الجميع ظ فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد ظهور اللام في العهد واتحاد المطلوب في المقامين اقوى من ظهور الامرين المذكورين في التعدد جدا كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمال ان الشايعة بحيث ينافي انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمال الى حيث انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة في كلام اهل العصمة وفي استعمال ارباب البلاغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة راسا قائلا بان من انواع واو العاطفة عطف الشئ على مرادفه كما نص عليه ابن هشام في المغني وهو وان كان بعيدا ازجر ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ لين ذلك من عطف الشئ على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله اذا لم يقم شاهد خارج على التعدد او الاتحاد واما مع قيام شاهد على احدهما فهو الظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال الا عند فرض التظافر بذلك ولو قام الشاهد على خلافه فان كان الظهور المفروض باقيا فهو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدد او الاتحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم الوقف فيرجع فيه الى الاصل ومقتضى البناء على الاتحاد حسبما الثانية ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا مقارنين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او في احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال بتعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا كان صدورهما عن امامين فتم لو قام هناك شاهد على التعدد اتبع ذلك ولما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظ الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال في الاوامر المتداولة في العرف لكون الحال في اوامر الشريعة قاضيا بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم بالاتحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصا بالخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منهما ح تاسيس وبيان للحكم بالنسبة الى المخاطب وهذا الوجه هو المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب ولا فرق بين ان يكون السبب فيهما معلوما او يكون مجهولا فيهما نعم لو قام في المقام شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالثة ان يتعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معا كالامر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس والامر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني ناسخا للاول وان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في

الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه اذ المفروض اتحادهما في الوجود ومن البين ان المامور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما
مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان فهم العرف ايضا شاهدا على ذلك وانكان بينهما عموم مطلق فان اتحاد
السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسبما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف
اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اخذا بظاهر العطف نعم لو كان الاول مقيدا
منكرا والثاني مطلقا معرفا فالظاهر حينئذ الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق منكرا والمقيد
معرفا باللام متاخرا فان كان نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة المؤمنة فالظاهر ايضا التعدد اذ الكلام كالصورة المتقدمة من غير اشكال
واما اذا كان المقيد نحو قوله واعتق الرقبة المؤمنة ففي الحكم بالاتحاد نظر والفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر فظ العطف قاض بالتعدد
لكن الحكم مجرد ذلك لا يخلو عن تامل وجعل ذلك من قبيل المبين للاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب ومنه يتضح
الاحتمال في الصورة الاولى ايضا وان كان بينهما عموم من وجه فقضي ذلك بتعدد التكليف مط الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وحينئذ
فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بما يوجب من الوجوه اما بتقييد كل من الاطلاقين فيؤدي بورود الاجماع او غير ذلك مما فصل القول
في محله وقد يجعل اتحاد السبب شاهدا على اتحاد التكليف كما في العموم والخصوص المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل
نظر الا ان ينضم اليه شاهد اخر فتامل بقي شيء وهو انه اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان الثابت بها تكاليف متعددة بان لم يكن بعض تلك
الاوامر مؤكدا للبعض مع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل الواحد ليكون الاصل في مقتضياتها
التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل
حتى يقوم دليل على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة
وعلى الاول فاما ان يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا او شرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهوم او المفاهيم
المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعددا او متحدا او لا يكون
السبب معلوما في الجميع او البعض فهنا اقسام اما ان يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد
الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك مقصود اخر او يحتمل انضمامه اليه فهنا صور احديها ان يتعلق الامر انا والاول
بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلا للتعدد والتكرار ولا ريب في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذا علم كون المقصود من كل من
الامرين مجرد حصول الطبيعة المتعلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايضا في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين
اذا اتحدا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة وفي الاخير يتحد الاداء
وان تعدد التكليف والمكلف به ايضا في الجملة ولا اشكال حينئذ في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل بحسب
المطابقة تلك الاوامر مجرد حصول الفعل سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الاوامر او امتثال بعض معين منها بل ولو لم يعين شيئا منها
اولم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة او لا
وسواء قصد به مواضعة جميعها او بعض معين او غير معين منها نعم لو كان المقصود من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ
امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع البعض من الثاني ولو لم يلاحظ امتثال الخصوص شيء منها وانما ينوي بالفعل قصد
الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا لله تعالى في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع واما في الثانية فهو امتثال للامر
الملحوظ قطعا واداء للمطلوب بالنسبة الى غيره من غير صدق الامتثال فان قلت اذا كان الفعل عبادة وكان المقصود من الامر به تحقق الطاعة
والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة
سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الامر الوارد او غيره على وجه لا يندرج في البدعة ليتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وان
لم يتحقق معه امتثال ذلك الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال لخصوص شيء من تلك الاوامر
وان تحقق الامتثال للامر في الجملة ولا منافاة نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون ادا
للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايضا كما نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها
وتظهر الفايدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الاوامر او جبها فيبره نذره بذلك على الاخير دون الاولين ان كان بعض تلك الاوامر ايجابيا
وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب واصح ايقاعه على جهة
الاستحباب بملاحظة امره الندبي من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من اداءه من جهة تعلق ذلك الامر به ولا يقتضي ذلك بما
يزيد على جهة الاستحباب الا مرجح متصف بالوجوب وان لم يرفعه المكلف من جهة وجوبه واتى به من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد
الوجوب وعلى هذا لو نوى به امتثال الامرين كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتي الوجوب
والاستحباب يعني من جهة رجحانه المانع من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما
المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لاقتضاء احدهما جواز الترك بحسب الواقع والمقتضاء الاخر المنع منه واذا تقرر

المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة له يقاعه فقد يتوافق الوجهان كما اذا لاحظ في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد ادى
الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لاحظ امتثال الامر الندبي اختلف الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب واداؤه على جهة الندب
لاتيانه به بملاحظة امر المندوب خاصة فان قلت اذا كان الامر الايجابي المتعلق بالفعل قاضيا بانشاء وجوبه كما ان الامر الندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم
اجتماع الحكمين المفروضين فكيف يتصور تعلق الامرين به مع المنع من اجتماع الحكمين المتغايرين عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي او
الندبي ليس انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او عدمه وانما وجوب الفعل بحسب الواقع او ندبه فهو مما يلزم من الطلب المفروض في صورة
وظهر ان الانشاء بين المفروضين لا مضادة بينهما بوجه لوضوح ان الانشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا يتأتى في انشاء
طلبه بانشاء اخر على وجه مانع من جهة اخرى والذي يترائى الى المتدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين من الحكم فانه اذا كان
الامر من تعبد بقوله ويجب طاعته عقلا او شرعا يتفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني وجحانه على نحو لا يدين تاركه فيلزم
اذن تواردا السلب والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشاء الطلب الندبي عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول
المنع من الترك بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا مانع مما لو حصل هناك وجحان اخر للفعل بالغ
الى حد المنع من الترك فاذا حصل الالتزام والمنع من الترك فلا مانع بطلب اخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم اقتضاء الطلب
المذكور وعدم مروح يتصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة
واما الندب فانما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه
يثبت له مع ملاحظة الجهة الناديه ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة قيام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى
ذلك الامر المقتضي للندب فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل لا من جهة انفسهما لتوهم اقتضاء
احدهما المنع من الترك والاخر جواز لما عرفت من ان اقتضاء الجواز ليس مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزم منهما من الحكمين
لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي اذ قد ينضم الى ذلك ما يقتضي الى وجوبه كما هو المفروض في المقام فانتفى الامر حصول الجهة
الناديه في الفعل وهو غير حصول الندب بالفعل لزاحم الوجوب وقد يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين
بناء على الاكتفاء باختلاف الجهة في ذلك حسبما يجئ الاشارة اليه في محله ويندفع بذلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما سنفصل
القول فيه من بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه
الغير البالغ اليه كذلك ولا يعقل رجحان فوق الغير البالغ اليه كذلك امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب
الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى احد الحدين المذكورين نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع
باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع
على الوجه المذكور مما لا يجدي لانكاره اذ لا يتصور مانع اصلا هذا واعلم ان الاوامر الغير المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود
من كل من التكاليف المذكورة الا ايجاد مطلق الطبيعة لاجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة
يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها ناديت تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به
المكلف بملاحظة جميع تلك الواجبات الجهات او اتى به لخصوص الجهة الموجبة او الناديه وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف امرا نفسيا
والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدد غاياته مع وجوب الجميع او استحبابها او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك
الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شئ منها اذا علم حصول الجهة الراجحة في الجملة والاتي به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة
الخصوصية ومع كون واحد من تلك الجهات موجبة يتصف الفعل بالوجوب وان كان الباقي ناديه ولو اتى به بملاحظة الجهة الناديه خاصة
فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من الجهة الراجحة له بما دون الوجوب حسبما مر بيانه ويجري ما ذكرناه في المندوبات والمندوبات وقد اذا لم
نشترط في اداء المندوب وملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق المندوب وقد مر انه اذا اتى به مع الغفلة عن تعلق الندب به فقد اتى بما يجب عليه
لا من جهة وجوبه بل لندبه بنحو نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي واداء للواجب بالنسبة الى المندوب وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه ثانيها
ان يتعلق الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصد مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق وح فهل
يكون تعدد الاوامر القاضية بتعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال الامرين او الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر
فلا يكون الاتيان بها مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان وهذه المسئلة وان لم يعنونوا لها بحثا في الكتب الاصولية لكن
يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في خلاف ندا خل الاستيناف في الغسل وما احتجوا به على الندا خل وعدمه في ذلك المقام والظاهر كون
تعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وظاهر العرف اقوى دليل
عليه ولا فرق بين ما اذا علم استيناف تلك التكاليف او لم يعلم شئ منها او علم السبق في بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد اسبابها او
اختلافها وامكان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر فالاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في الاداء الا ان يدل دليل على
الاكتفاء به وهذا الاصل كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض

كون المطلوب

كون المطلوب في كل منهما مغايرا للمطلوب بالاخر فيقيد بذلك اطلاق كل منهما وهذا نظير ما في التكاليف المتعلقة بغير اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل القائم عليه فان دل على كون المكلف به في كل منهما مغايرا للاخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به فظاهر الاصل قاض بالاجزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك والتحقيق ان بقي انه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به في حصول الامتثال والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل الامع تعدد الافعال على حسب تعدد التكاليف فلو كان الواجب هنا هي الطبيعة المطلقة لاشترط المغايرة للاخر صح اداؤها بفعل واحد وان كان الواجب هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الاخر لم يصح الا بفعلين واحد في اداء كل منهما وحيث ان الواجب هنا كل واحد من الوجهين توقف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول باصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق في المقام ليتمسك في نفي التقييد بالاصل المذكور ويرجع دوران الامرين تعلق الوجوب بالمطلق فالاول ح هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتاخرين في بحث تداخل الاغسال قضاء الاصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في هذا المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك في ذلك بامر يرجع الى الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الاصل وغاية ما يثبت في المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثابتا بهما ان امتثال الاوامر حاصل باتيان الطبيعة مرة لاطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيح ذلك ان مواد الاوامر حسبما مر بيانه انما تفيد الطبايع المطلقة المعراة عن التقييد بشئ من القيود وهي حاصلة بالفرد المعروض فيكون الاتيان بها داء للمامور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها وبيقضيها ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد عرفا من تلك الاوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به وكون المطلوب في كل منها مغايرا لما يراد بالاخر فمواد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبايع المطلقة الفاضية باداء الجميع بالاتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الاوامر في ضمن الا ان صريح فهم العرف يابى عن ذلك الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر منا من اللحم واشتر منا من اللحم لم يفهم منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف الا كون المطلوب بالثاني هو المغاير للاول فان كان الحال كذلك في الامرين المتعاقبين كان الامر في غير المتعاقبين ايضا كذلك اذ لا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هنا ايضا بعد ملاحظة الامرين معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تامل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة قيدا في المطلوب بكل من الامرين والاول من المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد انما يستفاد من تعدد الامر والتكليف الظني في تعدد المكلف به حسبما بيناه فكون التقييد مخالفا للاصل مدفوعا بظاهر الاطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فان الاصل لا يقاوم ظاهر اللفظ فهم لو لم يكن هنا ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضد ما لاحظته الاوامر الواردة في الشريعة فان معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما اذا نذر دفع درهم الى الفقير ثم نذر دفع درهم اليه وهكذا فانه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع وكذا لو فاتته احدى اليوميات مرارا عديدة لم يكف في قضائها بصلوة واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء ايام من شهر رمضان لم يكف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه وكلها امور واضحة لا اخفاء فيها بل لو اريد بالاكتفاء الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص واجماع وكان ذلك خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك المقامات اقوى شاهد على ما ذكرناه فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر ان فيكون مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة المطلقة فمن اين يجيء فهم التقييد المذكور اذا لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن استناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الاخر فان تعدد الايجاب ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الاخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الاخر فلا يصح الخروج عن عهدة التكليف به الا باداء كل على ما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت ومن البين ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين لقضاء كل منهما باستقلاله في ايجاب الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهة وقضية ذلك تعدد الواجبين المقتضي لوجوب الاتيان بهما كلا حتى يتحقق الفراغ عنها فتعدد الواجبين وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من قضاء الانضمام بفهم معنى زايد على ما يقتضيه ظاهر كل من الامرين بل هو مستند الى ما يفهم من كل من اللفظين غاية الامر ان يكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين فتامل ثانيها ان يتعلق الامر او الاوامر بطبيعتين مختلفتين وح ان كان المقصد منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسبما مر في الصورة السابقة اكتفى هنا ايضا في اداء تلك التكاليف بالاتيان بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف باداءه ولا اشكال ايضا في وجوب مراعاة التعدد في الاداء لو صرح بكون المطلوب الاتيان بكل من تلك الطبايع بايجاد مستقل لا بجامع اداء الاخر به اذ لا يعقل ح تداخل تلك التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا يتداخلان في وجوب الاجتماع سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال من المسئلة المتقدمة اذ بعد قضاء تعدد التكليف هنا يتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الاخر في الايجاد وقضاءه ذلك في المقام اولى اذ تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للشك

فيه انا الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به تعدد الاداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الاخر وهو اظهر من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة
الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الاخر في الايجاد مضافا الى جريان الدليل المتقدم هناك ايضا بل الظان فهم العرف في المقام
اوضح منه هناك سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام ايضا والوجه في القول به ما مر تا لاشارة
اليه وقد عرفت ايضا ظاهر ما قدمناه وينبغي التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صورة واحدة لم يقض
مجرد ذلك بتصادقها في الفرد ليكتفي بايجاده مرة في اداءها بناء على القول بالتداخل فان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم
باتحادها في طبيعة واحدة او العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد واما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكوة والخمس على شئ واحد
او صدق واحد منهما مع سائر الصدقات او صدقة مع اداء الدين وكذا تصادق الزكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تصادق سائر الحقوق
المالية كالاجارة وثمن المبيع ومال المصالحة والقرض وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تصادق صلوة الصبح ونافلتها وتصادق
احدهما مع صلوة الطواف وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا اشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها وكذا لم يقل احد بالتداخل
في شئ من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال ايضا طبايع مختلفة متباينة او غير ثابت المصادقة وان كانت متحدة بحسب
الصورة فهي اذن خارجة عن محل الكلام مما يظهر من كلام بعض اعاظم الاعلام من ادراج ذلك في ورد التداخل ليس على ما ينبغي وجه واما القول
بالتداخل في مسئلة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبني على اثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل
طبيعة ذا افراد بتعدد جهة التكليف واما مع عدم ثبوت شئ من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا
يعقل في المقام ثانيها ان محل الكلام ما اذا تعلق الامر بطبيعة واحدة قابلة الصدق على جزئيات او بطبايع مصادقة في بعض المصاديق او
جميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم
واحدا تماما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قفيز
ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد مجزيا عنهما
واما اذا كان متعلق المفهوم الذي تعلق الامر ان به كليا صادقا على افراده فلا يعتبر بتعدده في مقام الامتثال كما اذا نذر دفع درهم الى
الفقير ثم نذر بنذرا اخر وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغاير ا في المفهوم وتصادقا في المصداق وجاز
اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع
المنذور بن اليه ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل ويجري ذلك في
الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجئ بناء على التداخل الاجزاء باعطاء درهم واحد اياه واحتسابه عن الكل لو كان المنذور في كل من النظر
النذور والمفروضة دفع درهم عليه وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما
كما اذا قال ائتني بفقير وائتني بعالم او قال زر فقيرا وزر عالما فاتفق هناك فقير عالم ففي الاجزاء بالاتيان بهم منهما نظرا الى حصول
الامرين بفعل واحد او لزوم تكرار الفعل بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسئلة التداخل وانما يجئ الثاني في المثال من جهة
احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم استظهاره في المقام لابد من التكرار ايضا حسبما فصلنا القول فيه
رابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او ان الامر بعكس ذلك وهذه المسئلة قد
اشار اليها جماعة من المتاخرين وما قررناه من المسئلة المذكورة هو عين تلك المسئلة في بعض الوجوه ولنوضح الكلام فيها حتى يتبين
بحقيقة المرام فنقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما ينيط به الحكم على ما هو الشان في الاسباب الشرعية
سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك
بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرو بعض الموانع او بفقدان بعض الشرايط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث المسببية
والتاثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد يحصل اداؤه بفعل واحد وان المراد
تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف
المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتادية بفعل واحد فيكون تداخل الاسباب على تداخل
المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المترتبة عليها ويكون الثاني تداخلها من جهة تعدد الاسباب الواجبة لها
والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقتضي تعدد المسبب في الخارج او لا فيعم
ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاءه تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد
سواء قيل بكون المكلف به واحدا او متعددا ايضا لكن يتاتى بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسئلة المذكورة
بعينها الا ان المفروض هناك اعم من المفروض هنا حيث ان المفروض هنا تعدد الامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك
اعم من ذلك واما الاول فلخص القول فيه انه ان كان الفعل الذي تواردت عليه الاسباب المفروضة غير قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال
كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتاكد الحكم فيه نظرا الى تعدد جهات

ثبوته اولم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهور كون الاسباب المفروضة سببا للتكليف واحد فلا
اشكال ايضا في عدم الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى
المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الجامع
بادلهم مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فلا كلام ايضا في تعدد التكاليف ويقضي ذلك باذن بتعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل
الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او اوامر متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها
فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول عملا باحد بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وما يتمسك به في مقابلة الاصل مدفوع
بما سيأتي بيانها وظاهر بعض اعاظم الاعلام ان الاصل تعدد الاسباب مطلقا واجاب له بوجوه منها انه مما اتفق عليه الاصحاب وعليه يدور رحى
الفقهاء في كل باب ولم يخالف فيه سوى جماعة من المتاخرين وقد استند اليه الفقهاء الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا
به مسلك المعلومات ولم يخرجوا عنه الا لدليل واضح او اعتبار لائح كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل منها ومنها
استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب بعد ان ورد دليل مستند الى ما قام
عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن
ولا القياس في شيء ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة
الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني قليل الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة
صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه ومثل ذلك حاصل في كل ما ينبغي فيه التداخل اذ
المفروض عدم اختلاف الاسباب التي تختلف به النسبة حتى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا لغيره لان المعنى المقتضي
للتعدد حاصل في الجميع قائم في الكل ومنها ان ظاهر الاسباب المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان
مفاد قوله من نام فليتوضأ اختصاص كل سبب بسببية فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين
عند عروض الامرين ومنها ان الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت به المسبب لعموم ما دل عليه سببيته والثابت به غير الاول
لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه كما هو الشان في ساير الاسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلوب بالاول
ضرورة حصوله بالسبب الاول قبله فيتعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مما
غير واضحة بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب المتعددة تكاليف متعددة واريد اداتها بمصداق واحد كما هو ظاهر
من ملاحظة موارد ما ذكره من الجزئيات عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الامع ثبوت تعدد
التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فبما اشرنا اليه من ان تعدد التكليف هناك هو القاضي بتعدد المكلف به حسبما بيناه
يعرف ذلك من ملاحظة الامثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث مثل لذلك بالصلوة المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت
المتعددة من الفرايض والنوافل والفرايض المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلوة
العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع اندراج اكثرها ذكره في مورد التداخل محل كلام مرينا الاشارة اليه فكيف يثبت
بما نحن فيه بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب واما الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون
مسوغا للفعل بحيث كما يجوز اجتماع احدهما مع الاخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين والزكوة والخمس فهو خارج عن محل الكلام
اذ محل البحث ما اذا كان الظرف واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فاريدا بانيهما باختيار مورد الاجتماع والمفروض
هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الاخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض وقوع احدهما في بعض الفروض
فلا يقع الاخر ولذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكل من الامرين بذلك كان مورد البحث وح تعدد امكان التداخل في
الصورة الاولى نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم دليل
على التباين وامكن اعتبار الامرين بظاهر الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانا نريد به
اعتبار مجرد الاضافة والنسبة باحد الوجهين قاض بعدم صحة ضم الاخرى منه فهو في محل المنع غاية الامر ان يبقى بعض الفروض مما قام الدليل
فيه على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد الامرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل
الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية مع ذلك ايضا والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين عن الاخرى فيكون مغايرتهما
في المصداق حقيقة ومع حصولها تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الامران من غير حاجة الى مراعاة الاضافة والنسبة كما اذا
قال اكرم هاشميا واكرم عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي العالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في
الرابع فبان دعوى الظهور المذكور على الطلاقها في محل المنع نعم تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع ظهور عدم ارادة التاكيد قاض
بذلك سواء تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف
منه مجردا على تامل بل لظاهر منه الاخرى انه لو قيل ان البول سبب لوجوب الجملة لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين

اذا احتمل ان يكون كل منهما سببا لوجوبه في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب لوجوبه وقد يناقش في العبارة المذكورة ايضا بان ظاهر لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لسبب واحد اذ مع اجتماعهما لا يكون السببية الا لاحدهما ويكون الاخر سببا بالقوة وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفع ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التاثير لصدق السببية الشرعية مع شائبة التاثير قطعا بل مراعاة التاثير غير معتبرة في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد كما هو ظاهر من ملاحظة موارد هما ومنها المثالين المذكورين ودعوى كون ظاهر السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل ممنوعة ايضا على انه لا يجري ذلك فيما لو عبر عن السببية المفروضة بلفظ اخر خال عما ادعي من الظهور وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايضا فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات فما ذكره في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني لا بد ان يكون مغايرا للمطلوب بالاول ضرورة تاخر المسبب عن سببه ليس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون المسبب الثاني كاشفا عن المسبب الاول ايضا وحينئذ قد يكون مسببه تكليفا اخر متعلقا بالفعل الاول فيتاكد جهة التكليف به من غير حاجة الى تكراره فيحصل من جميع ما ذكرناه ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقتضي بلزوم تعدد الافعال المتفرعة عليها بل يمكن توارد ها على محل واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضي احصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد المكلف به وتعدد الاداء حسبما بيناه فيما قررناه من المسئلة لا مجرد تعدد السبب مع عدم ثبوت تعدد التكليف فلا اقتضاء فيه بتعدد التكليف ولا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب ظهور بتعدد التكليف تاييد للدلالة على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها مطلقا او على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلا او اجمالا او يحصل قهرا مع عدم نية خلافه او ولو نوى الخلاف مع نية البعض فيدخل فيه الباقي تبعا او ولو من دون نية خصوص شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بين الكل وجوه والذي يقتضيه النظر في المقام ان بقي ان المطلوب بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها لم يختلف الحال فيه اقترن اداءه اما ان يتوقف على قصده ونيته او ما يحصل باداء صورته من غير توقف له على نيته فلا بد من الحكم بالتداخل فيه مطلقا من غير توقف له على نيته من غير توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على تعدد الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف حصول الامرين على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما وغفل عن الاخر حصل اداؤه ايضا مع عدم قصد القرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقا من عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد القرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا قائل بامكان صحة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما ياتي به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب به نعاية الامر في المقام ان بقي بعد صدق الامتثال بالنسبة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة بجهة مصححة له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل في بادي الراي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة اذ المقصود من العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المفروضة بل ومع القصد الى عدم اداتها والاظهر بعد التامل هو الوجه الاول حسبما مر الوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد الثبوت به من الجهتين وفي الاكتفاء بالنسبة الاجمالية مع عدم التفطن للتفصيل او سيما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فاتى به من جهة تعلق الامر به كذا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصد ونيته كما في الغسل فان صدق وسميته يتوقف على نيته والا كان غسلا محضا وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصد ها يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقفه ايقاعهما على قصدهما ولو نوى باحدهما وقع به ذلك دون غيره سيما اذا نوى عدم وقوعه فلا يتداخلان بناء على القول بالتداخل الا بالنسبة هذا بالنسبة الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان الاغسال من هذا القبيل فلا تتداخل بعدم مباينتها كما هو ظاهر الامع قصد الكل نعم لو تم الدليل على الاجزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد اتبع ذلك وكان مخرجا له عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الاخر فان نواه او نواهما معا وقعا معا والا وقع الاخر خاصة ولو توقف الاتيان بالاول على اداء الفعل ثانيا مع القصد اليه وسادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وحينئذ فنقول ان علم التباين او التصادق فلا كلام في عدم التداخل واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على المباينة وعدم جواز التداخل حتى يتبين التصادق او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم صورة المباينة فيجري الملاق به عن الامرين وجهان والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ ومجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف باحدهما ايضا مع قصد الامرين باداءه حسبما ياتي الاشارة اليه انشاء الله فان قلت لو كان الحال على ما ذكر لم يكن

هناك محصل البحث عن مسئلة التداخل فانه ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد كان ذلك قولا بالتداخل
ولا يصح انكار روح من ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه والمفروض
خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام بمقتضى الاصل حسبما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل
ليصح ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق واحد والاجزاء بعنهما وهو فرع
اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما ازمع مباينتهما لا يجتمع لاحتمال الاجتماع ومع احتمالها لا يجتمع للحكم به ليحكم بفراغة الذمة عن التكليفين
باداءه وما ذكر من ان الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل فلا يجتمع اذن لانكاره موهون جدا لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد
ليقوم في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد والمنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول
لدعوى فهمه بقيد الطبيعة المطلوبة بكل من الامرين بغيرها تؤدى به الاخر كما في قولك جئني بها شيء وجئني بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل
لو اتى بها شيء عالم لم يجزه علمها مع حصول الطبيعتين به قطعا فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقتضي حصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء
الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما تؤدى به الاخر فيجزي مصداق الاجتماع عن احد الامرين دون كليهما فان قلت لو كان مجرد احتمال
المباينين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يثمر المسئلة في كثير من المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال
ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في مصداق واحد كما اذا قال اغتسل
للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال المباينة بين
الغسلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بظ الاطلاق فتأمل الثامن اذا تعلق امران بالمكلف وكان المطلوبهما متحدا في الصورة
فهل يتوقف اداء المامور به على كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما يأتي به الى خصوص احد الفعلين او يكفي الاتيان بفعلين على
طبق الامرين وجهان والصحيح في ذلك التفصيل حسبما نقرره انشاء وتفصيل الكلام في ذلك ان بقع ان المطلوبين المتحدين اما ان يكونا متقيدين
في الحقيقة ليكون المطلوب بالامرين فردان من طبيعة واحدة او يكونا مختلفين فيهما وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون انصراف تلك الصورة
الى كل منهما منوطا بقيد لا يحصل الامتثال قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة والخمس واداء ركعتين على انهما فريضة حاضرة او نافلة او
يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافه الى الاخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه اليه على
وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بخلاف
كونه زكوة لافتقاره الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا
على ضم القيد لا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول لا بد في حصول البراءة من التكليفين على انضمام نيته ولو اتى بالفعل فقط بطل ولم يجتزب
من شيء منهما اذا المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية مع الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين وايضا فاما ان ينوى
بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله
الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المطلوب وان كان مطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين
احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين مفاد الامر باتيان الطبيعة مرتين او يكون احدهما مطلقا
والاخر مقيدا فعلى الاول لا بد من ضم النية الى كل منهما ينصرف بها الى ما هو مطلوب بالامر نظرا الى ان الظ بكل من الامرين خصوص المقيد ولا
يحصل ذلك دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين اخريين ليست اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم
ينصرف الى شيء من الامرين كيف قد عرفت في الصورة المتقدمة ودوران الامرين وجوها واربعة لا سبيل الى ثلثة منها فيتعين الرابع
ومعه ينبغي التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف
ح الى جهة الاطلاق نظير ما مر في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به
ليتعين الفعل الواقع او يصح مع الاطلاق ايضا فيحصل امتثال الامرين ان اتى بمرتين والا كان امتثالا لامر واحد وجهان والذي يقتضيه
ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يتقيد بشيء
سوى التعدد في الاداء والمفروض ايضا حصول الامر به على حسبما تعلق الامر به فلا بد من حصول الواجب في سقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا
تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجبا مستقلا في نظر الامر اذ لا شك ح في حصول الامتثال بالاتيان
بالطبيعة مرتين من غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين على الاخر نظرا الى حصولهما
بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور اذا المفروض اتحاد صيغة الامر والمقصد بكل فعل هو امتثال ذلك الامر مضافا الى
ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة
كل منهما في اداء الواجب فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الغير اداؤه قلت العبرة في المقام بتعدد نفس التكليف والمفروض حصول
تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع تكليفا واحدا في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة او صيغتين فاذا تحقق
الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضا وامكان التعيين وعدمه لا يقتضي الفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثا

مع عدم التعيين لم يكن فرق بينه وبين القسمين ولا كان عدم امكان التعيين قاضيا بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من
جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوما مما قضى ذلك بحصوله في المقام وايضا من الظاهر ان المطلوب بالامر هو اداء المامور به
وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب ثم لو كان قصد الامتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطا في اداء الواجب
فربما اشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعا فلا يتم ذلك بالنسبة اليها مما مر
بما عرفت من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل
على اعتباره فان قلت لا شك انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصرافه ما يأتي به اولا الى خصوص شيء
منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسبما مر نظيره في الصورة المتقدمة وكذا الحال ايضا ما يأتي به ثانيا فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع امكان الحكم
بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يتوقف في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة
لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا يتم ذلك فيما اذا اتى باحد الفعلين كذلك ولم يمكن من الاخر او تعذر تركه مثلا
ح اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام غير متصور ايضا اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج
قلنا قد عرفت ان التفصيل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين فكما انه اذا
اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعا فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك اداء لخصوص ما امر به في كل من الامرين اذ لا يتعقب
ذلك ولا اداء الواجب فهو اذن قد اتى احد الواجبين وبقي الاخر ولم يتعين خصوص المؤدى والثاني في الذمة ولين ذلك من قبيل الحكم بوجود
المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل الواقع في الخارج ولا من جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين وقد يستشكل في المقام بانه قد
اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين المفروضين وبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بفراغ الذمة عن خصوص شيء من التكليفين
ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الابهام اثبات الحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو محال فلا بد من القول ببقاء
الامرين فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين في الذمة ليتعين احد
الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين مع الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين في الذمة وثبوت الاخر كذلك بعد الحكم بثبوتهما
معا وعدم صحة الحكم بسقوط كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لانقلاب كيفية الاشتغال حينئذ فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل من
الواجبين غير بريئة من خصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بريئة من احدهما وح فهل يتعين عليه الاتيان بالاخر ايضا على نحو الاجمال او يتخير بينه
وبين تعيينه اداء خصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء لكل من الواجبين
فاذا تعين احدهما فيما اتى به ثانيا تعين له ويقتضي بصرف فعله الاول الى الاخر فان قلت انه لو كان احد الفعلين والمفروضين واجبا والاخر
مندوبا واتى بالفعل مطلقا لم يصح الحكم بسقوط احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح
بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل الاطلاق حسبما ذكرها هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا ينفك
عن الاتصاف بالوجوب او الندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص
شيء من الحكمين حسبما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب
من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا اوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم اخر اليه فدفع
اليه درهمين من غير ان يتعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه لا يشك اهل العرف في صدق الامتثال
وحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف مع عدم تعين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه ايضا فان قضية اطلاق الامر حصول
كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة حسبما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيل من عدم انصراف
شيء من الفعلين الا انه متصف احدهما بالوجوب قطعا وهو كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج
هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف بخصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج امرا دائرا بين الامرين فان قلت ان للوجوب
صفة خارجة لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين قلت وجوب الفعل
انما يتعلق بذمة المكلف كما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف لا
مانع ايضا من كون احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتعلقين في الخارج
فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين المفروضين
عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري
متعلق بالفعل ملحوظا الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين خارجا فلحاظ العقل تبعا لوجود الفردين اذ مع الحكم بوجوب
الفردين يحكم بوجود احدهما الصادق على كل منهما قطعا فلا مانع من ان يكون ذلك هو متعلق الوجوب فيكون الوجوب قائما بهما والواجب
واحدا لا بخصوصه يرشدك الى ذلك انه اذا اوجب السيد على عبده احد فعلين وندب عليه الاخر من دون تعيين فاتى بهما معا
كما اذا اوجب عليه دفع احد الرقيقين الى الفقير وندب عليه دفع الاخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب في تحقق الامتثال كما يشهد

يصريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب بالنية وليس الحال فيه الا على ما قررناه فظهر بذلك انه لا يتصور مانع من حصول
الوجوب في الخارج على نحو لا يتشخص متعلقه بل يكون امرا مطلقا دائرا بين فردين او افراد وليس المقول به حكما بوجود شيء في الخارج الا بهام
بل فاعتبار متعلقه على الوجه المفروض نحوا من التعيين بالنسبة اليه لصحة حصوله على الوجه المفروض وعلى غير ما بيناه ولا مانع ايضا في
المقام من جهة ابهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب اذ المفروض تعلق الامر هناك بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة
واحدة ومجرد دوران حكم الفردين امرين لا يقضي بابهام الفعل الواقع اذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المامور به
بالحكم المفروض اذ ليس الحكم الثابت في الامر قيدا في المامور به حتى يكون اختلاف القيدين قاضيا بابهام الفعل الواقع مع عدم ضم شيء منهما
بل ليس المطلوب على الوجهين الا نفس الطبيعة المطلقة غاية الامر ان يكون تعدد الامرين قاضيا بتعدد المكلف به وذلك غير قاض بابهام
من الفعل الواقع كما هو ظاهر من ملاحظة الامر بايجاد الطبيعة مرتين نعم لو كان متعلق الامر من طبيعتين مختلفتين او كان المطلوب كل من
الطلبين هو الطبيعة المقيدة بقيد مخصوص غير ما قيد به الاخر لزم التعيين لابهام الفعل الواقع من دونه حسبما مر الكلام فيه وليس المقام
من ذلك قطعا ليتعين الطبيعة الحاصلة فكل من الايجادين يقضي الامر دورا ان حكمهما في كل منهما بين الوجهين ثانيهما انه لو تم على ذلك
فانما يتم فيما اذا اتى بالفردين دفعة واما اذا اتى بهما تدريجا فلا حاجة الى تعيين الواجب اذ الواقع هو الواجب في ذلك لانه بعد تعلق الامر
الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الاتيان بنفس الطبيعة الحاصلة باداء اي فرد منها واجبا بحسب الواقع فيكون اداؤه اداء للواجب
سواء قصد به اداء الواجب او لا بل وان قصد به اداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد في اداء الواجب نعم لو نوى
الخلاف عمدا وكان المامور به عبادة اشكل الحال في الصحة من جهة البدعية فان قلت انه كما تعلق الامر الايجابي بالطبيعة المطلقة كذا
تعلق بها الامر الندبي ايضا وكما يحصل اداء الواجب بالاتيان بالطبيعة المطلقة كذا يحصل اداء المندوب به فاي قاض من ترجيح جهة
الوجوب حتى يكون ما ياتي به اولا منصرفا الى خصوص الواجب من غير ان يكون دائرا بينهما ولا منصرفا الى المندوب فلا وجه بالاولى
الى خصوص الواجب الا مع تعيينه بالنية قلت لا حاجة في ذلك الى ضم النية اذ مع تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة يقدم جهة الوجوب
نظرا الى اشتماله على المنع من الترك وخلو الندب عنه وقد عرفت في المباحث المتقدمة انه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدم الجهة الاولى
فان الرجحان هناك بالغة الى مرتبة التاكيد غير بالغة اليها في الثانية وعدم بلوغها الى تلك الدرجة من جهة لا ينافي بلوغها من جهة اخرى
مع حصول الجهتين يقدم الجهة المثبتة فان قلت ان ما ذكرناه انما يتم فيما اذا بلغ تعلق الامرين بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها
على ما بين سابقا من كون المطلوب اداء نفس الطبيعة من الجهتين المفروضتين وقلنا بحصول المطلوبين باداء واحد مع اتصاف
المؤدى بالوجوب خاصة وانما الندب هناك جهة لا يقع الفعل من غير ان يتصف به الفعل واما على ما مر تفصيل القول فيه وليس المقام
من ذلك اذ المفروض كون المطلوب اداء الطبيعة مرتين احدهما على سبيل الوجوب والاخر على جهة الندب فلا اجتماع للجهتين في شيء واحد
حتى تقدم جهة الوجوب على الندب وانما الواجب هنا ايجاد والمندوب ايجاد اخر ولا يمكن تعيين شيء منهما الا بالنية نظرا الى ان
الفعل من دونها بين الامرين في المقام هو مطلوبية اداء الطبيعة المفروضة مرتين مرة واجبة ومرة مندوبة وقضية ذلك وجوب
المرة الاولى واستحباب الثانية دون العكس لصدق اداء الواجب بالاتيان بها اولا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة فالحاصل من
الامرين بعد ملاحظتهما وكون ما ياتي به اولا واجبا والثاني مندوبا الا ترى انه اذا امر السيد عبده على جهة الوجوب بعطاء درهم للفقير
ثم امره باعطائه درهما على جهة الندب فدفع العبد اليه درهما واحدا حكم في العرف ببراءة ذمته عن الواجب قطعا ولذا لا يجوز احد من
العقلاء عقوبته على ترك الواجب كيف ولم يكن الواجب عليه الا اعطاء الدرهم وقد اتى به فان قلت ان المطلوب بكل من الامرين متقيد
بما يغاير المطلوب بالاخر ولذا تعدد المطلوبان في المقام ولم يصح حصولهما بفعل واحد فلا يتم الحكم بانصراف الفعل الاول الى خصوص
الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه اذ ليس الحاظ في المقام مطلق الطبيعة المطلقة عليه حتى يكفي بصدقها في المقام بل لا بد
من ضم النية المعينة ليتحقق به المغايرة المطلوبة قلت انه لم يتعلق كل من الامرين الا بالطبيعة المطلقة غير ان المقصود بهما اداء الطبيعة
مرتين واللازم من ذلك مغايرة لاداء الواجب لاداء المندوب لا ان يكون كل من وجوب الفعل وندبه قيدا في الفعل المطلوب حتى انه
لا يؤدي الفعل من دون ملاحظة التغيير في كل من المطلوبين ملاحظة مغايرة لاداء المطلوب الاخر بل ليس المطلوب الا ايجاد الطبيعة
المطلقة وح فنقول ان وجوب اداء الطبيعة على الوجه المذكور وندبه كذلك قاض بكون الاول اداء للواجب والثاني اداء للمندوب
من غير حصول ابهام في المقام ليتوقف على التعيين وذلك لصدق اداء الواجب بفعل احد الفردين لا خر لا اداء المندوب والقول بان
صدق ذلك ليس باولى من عكسه اذ يصح ان يقع بصدق اداء المندوب به فيتعين الاخر لاداء الواجب مدفوع بان صدق المطلوبين
على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدلية قاض باداء الواجب بحصولها نظرا الى اندراج ذلك الفرد تحت الطبيعة المطلقة المتعلقة
للامر الايجابي وبه يسقط ذلك الامر اذ لا يصح للامر ان يؤاخذ المامور على ترك المطلوب مع الاداء المفروض نظرا الى حصول الطبيعة
المطلوبة وح لو اقتصر على ذلك كان تاركا للمندوب لعدم اداءه بالطبيعة الراجحة على وجه غير مانع من النقيض فالمحصل مما قررناه ان تعلق
الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض قاض بوجوب الطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء نظرا الى كون المفروض المنع من

من ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج فيكون المندوب هو ايجادها الثاني فانه الذي يصدق عليه حد المندوب
حيث انه الراجح الذي يجوز تركه فالملازم من تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك
الطبيعة مقيدا بالايجاد الاخر اذ المتحصل من الامرين المنع من ترك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرة كان معاقبا قطعا وجاز فعلها
على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى ايجادها الثاني ثم انه يتفرع على ما ذكرنا امور كثيرة منها عدم وجوب تعيين الذكر
الواجب في اذكار الركوع والسجود وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الاخيرتين اذا اكتفينا بالاتيان بالتسبيحات الاربع مرة وربما
قيل بوجوب التعيين في المقامين نظرا الى البناء عليه في المسئلة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت ويوهنه خلو اخبار الباب عن عدم
تعرض احد من الاصحاب فيما اعلم لوجوب اعتبار ذلك فيها مع انه من اعظم ما يعم به البلوى وتشتد الحاجة اليها مضافا الى جريان
السيرة المستمرة على خلافه بحيث كاد ان يحصل منه القطع بفساده وفي ذلك شهادة على صحة ما اخترناه في المسئلة المذكورة وعلى
ما اخترناه ولو سهوا فانى بالاول على جهة الندب اوقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه ومنها عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكل يوم
فاته من شهر رمضان اذ الواجب من الصوم ح من افراد طبيعة واحدة ومنها انه لو كان عليه منذورات عديدة من افراد طبيعة
واحدة اكتفى في اداءها بقصد اداء المنذور من غير حاجة الى تعيين خصوص كل منها ومنها انه لو كان عليه ديون عديدة من جنس
واحد على صفة واحدة فادى واحدا من ذلك الجنس من غير ان يعينه لخصوص واحد معين منها وقد يشكل الحال في هذه المقامات
فيما اذا تعلق حكم خاص باحد الواجبين فانى باحدهما على الوجه المذكور كما اذا كان قد نذر الاتيان بواحد معين منهما او نذر على
على تقدير الاتيان به التصدق على الفقير مثلا او كان هناك وهن باداء احد الدينين او حل
اجل احدهما دون الاخر بعد الذبح وهل يتعين الاول اذا عين الثاني لاداء الاخر
فتعين المطلوب الاول ولا يخفى ذلك عن وجه مما مر الاشارة اليه ومن ذلك ما لو كان
عليه دينان على الوجه المذكور لرجلين فوكلا الثاني في القبض فدفع اليه احد الحقين
او كليهما من غير ان يعين شيئ منهما لخصوص احدهما ومنه ما لو باعه قفيزين
من الحنطة بدرهمين واقبضه المبيع وباعه ايضا قفيزين اخرين بدرهم من
غير ان يقبضه فدفع اليه المشتري درهما من غير ان يعينه لثمن الخصوص
احدهما فهل يثبت خيار التاخير بالنسبة الى غير المقبوض لعدم
تعين المقبوض ثمنا له او يبنى على اللزوم اخذا بمقتضى الاصل
لدوران الثمن بينه وبين المقبوض وانقطع الكلام
في المجلد الاول من هذا التعليق الموسوم بدا
المسترشدين على اصول معالم الدين ويتلوه
المجلد الثاني في بحث دلالة الامر على الوجوه
او التكرار ونسئل الله الكريم ان
ان ينفع به اهل العلم والفضل
والايمان وان يجعله خالصا
لوجهه الكريم انه هو البر
الرحيم

١٢٣٧

وقد وافق الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين وسبعة وثلثين والصلوة والسلم
على محمد والاجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين ومؤلفه المفتقر الى رحمة ربه الكريم تقي ابن المرحوم محمد رحيم عفى الله
سبحانه عنهما بلطفه وفضله العميم وحشرهما مع موالیهما
الاكرمين محمد والله الطاهرين
وصلى الله عليهم
اجمعين

١٧٣
١٧٢

المطلب ٢
البحث ١
اصل ٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف المرسلين وافضل المتقين محمد الصادق الامين وعلى سيد الوصيين وامام المتقين على امير المؤمنين وعلى الائمة الطاهرين واولادهما المعصومين الائمة الهداة بن قوله المحقق ان صيغة الامر اه قد يتراءى في المقام ان القائل بكون الامر للمرة او التكرار قائل بكون المطلوب بالامر الفرد والنافي لدلالته عليهما قائل بتعلقه بالطبايع حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث من غير دلالة على مرة ولا تكرار وليس كذلك بل يصح القول بكل من الاقوال المذكورة على كل من الوجهين المذكورين اذ يمكن ملاحظة المرة والتكرار قيدا للطبيعة او الفرد تقول اوجد الطبيعة مرة او مكررة واوجد الفرد كذلك نعم ايجادها مرة او مكررة كمطلق ايجادها انما يكون بايجاد الفرد وهو لا يستلزم تعلق الامر بالفرد وكذا النافي لدلالته على الامر بوجه يصح له القول بكون المطلوب بالامر هو الفرد من غير دلالة على الواحد والتكرار وهو ظاهر نعم القائل بوضع الامر للمرة او التكرار يقول بوضعه للطبيعة المطلقة ضرورة تقييدها باحد القيدين المذكورين وهو غير القول بتعلقه بالفرد وذلك لا يستلزم ايضا ان يكون القائل المذكور قائلا بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك بل قد يقول بكون القصد بالحدث نفس الطبيعة المطلقة ويكون الدلالة على المرة او التكرار من جهة الصيغة وهذا هو الظاهر من القائل بالتكرار اذ لا وجه للقول بافادة مدلوله الحدث ذلك واما القول بالمرة فيتصور على كل من الوجهين المذكورين ثم انه يمكن تقرير النزاع في المقام في بيان ما وضع له صيغة الامر على نحو مامر في الاصل السابق وهو الظاهر من كلماتهم في عنوان المسئلة ويستفاد من ملاحظة ادلتهم ومطاوي كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك في بعض المقامات ويمكن ان يكون النزاع فيما يستفاد من الصيغة حين الاطلاق سواء كان من جهة الوضع له بخصوصه او انصراف الاطلاق اليه وهو الذي يساعده ملاحظة الاستعمالات اذا القول بوضع الصيغة لخصوص المرة حتى يكون الامر بالفعل مرتين او ما يزيد عليه مجازا في غاية البعد بل لا يبعد القطع بفساده وكذا الوضع للفعل بالمرة بناء على القول بوضعه للتكرار بل تدلا تكون المادة قابلة للتكرار فيبنى ان تكون تلك الصيغة مجازا دائما فتأمل قوله وانما يدل على طلب الماهية اه يعني من غير ان يدل على ما يزيد على ذلك فلا يفيد كون الماهية مطلوبة في ضمن المرة او دائما قوله فقالوا بافادتها التكرار اه القول به محكي عن ابي حنيفة والمعتزلة والاستاذ ابي اسحق واصحابه ثم ان الدوام والتكرار يغايران بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر في الافراد المتعددة المنفصلة والظاهر من الدوام هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول والظاهر المراد بهما في المقام امر واحد فعلى القول به يتحقق كل من الوجهين ولا يبعد اختلاف الحال فيه على حسب اختلاف الافعال قوله ونزلوها منزلة ان يقال افعل ابدا القول بالتكرار يتصور على وجهين احدهما ان يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقهما او خصوص المرتين ثانيهما ان يراد به التكرار على وجه الدوام وهو المحكي عن القائل بالتكرار حكاه السيد والغزالي والعضدي وغيرهم وهو الذي يقتضيه ملاحظة ادلتهم وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون التكرار ماخوذا في المامور به على وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا بالاتيان به مكررا على الوجه المفروض او يكون عنوانا عن الافعال المتكررة فيكون كل من تلك الافراد واجبا مستقلا يحصل بكل واحد منها امتثال الامر ويكون الاتيان بكل منها واجبا فيحمل التكليف المذكور الى تكاليف عديدة وكذا الحال في الفعل الواحد المستدام اذا لوحظ بحزئيته على ابعاض الزمان والظاهر بناؤهم على الثاني على حسب التكرار الملحوظ في النهي فان كل ترك للمنهي عنه امتثال مستقل من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون ممكنا ونص الامدي بان المراد التكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلي ما يعم العادي فيما لو بلغ الى حد يتصور الاتيان به جدا بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحم واجب اخر لم يمنع احدهما من اطلاق الاخر بل ان كان الاخر واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا يزاحم الاتيان به كذلك وان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء في تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح وكذا الحال في الاوامر المطلقة العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين او الاوامر مقيدا الاطلاق الدوام المستفاد من الاخر ولو كان احد الامرين مطلقا والاخر مقيدا بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين ويرجح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فجعلوها للمرة القول به محكي عن جمع كثير وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظاهر الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد به المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فيحمل الامر الى المرة ونهي اعني طلب ايجاد الفعل مرة وطلب تركه ذليلا عليها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين كان مطيعا عاصيا ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزايد فيكون فعله الثاني عصيانا وما نعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم

بحصول الامتثال بالاول لم يجز بعدم الاتيان به ثانيا وحينئذ اما ان يبقى بعد امكان الامتثال اصلا فلا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك
او يبقى بكون فعله الثاني مبطلا للاول فكانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث وحينئذ ان اتى بالرابع ابطل الثالث
وهكذا الحال في سائر المراتب ثانيها ان يراد به المرة بشرط لا ايضا لكن من دون ان يخل الامر المرة ونهى بل بان يكون المطلوب المرة المقيدة
بعدم الزايد حتى انه اذا اتى بالزايد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات شرطه من دون ان يكون مجرما بالاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه
وفي تحقق الامتثال حينئذ بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها ان يكون المراد به المرة لا بشرط شيء بان يفيد كون المرة
مطلوبة من غير ان يراد ترك الزايد فالمقصود هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزايد او لا لكن يفيد عدم مطلوبية القدر الزايد على المرة فالمامور به هو المرة مع عدم ارادة ما يزيد عليها فيرجع في الزايد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم دلالته على مطلوبية
الزايد بل غايته ما يفيد الامر مطلوبية المرة من غير ان يفيد مطلوبية ما زاد عليها ولا عدمها فلا ينفي ذلك الطلب الا بارادة المرة و
الفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل على مطلوبية الزايد كان معارضا للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم
وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزايد لا ينافي في ثبوت الوجوب من الخارج والظاهر من مقالة اهل المرة هو الوجه الاخير وعليه يشكل
الحال في الثمرة بين القول بالمرة والقول بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها
يسقط التكليف فلا بقاء لذلك الطلب فلا يشمل ذلك الطلب ما عدا المرة وانضح كون الزايد عليها مطلوبا بطلب اخر كما هو الحال في القول
بالمرة وقد يدفع ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يخ شيء منها عن البحث وسنشير اليه انشاء الله تعالى قوله وتوقف جماعة القول
بالتوقف يقرر بوجهين احدهما التوقف في تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام المصنف فهم حاكمون بالاجمال على احد
الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل عليه السيد كلام اصحاب
الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المصنف هنا عليه ولا يوافقه احتجاج المنقول عنهم فانه قاض بالوقف في اصل الوضع وربما يزاد فيه وجه
ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة او التكرار على قيام الدليل عليها حيث لا دلالة في الصيغة
على شيء منهما وقد يستفاد ذلك من مثمر في تقريره قول السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو كلام الواقف
على ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما ورد قوله بينهما في الشتية وكيف كان نحمل كلامه على الوجه المذكور
بعيد جدا ان مع عدم موافقته لدلالة المعروف ليس من القول بالوقف في شيء ولا يقتضي التوقف في مقام الحمل حسبما نقرره في بيان ثمرة
الاقوال وكان ما ذكره السيد كان مذهبا للواقف اخر غير من حكي عنه القول والدليل المذكور انما قد اطلق عليه الواقف في غير هذا المقام
فيكون الاقوال في المسئلة على بعض الوجوه المذكورة ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة وكلام السيد في المقام يحتمل
ارادة الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في يب ويقتضيه التمسك في المقام باصله المشهور لكن اول كلامه في الذريعة كالصريح
في ارادة الوضع للطبيعة فتبقى الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار تظ
على كل من وجوه القولين لوضوح الاجزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجزاء بها على القول بالتكرار كذلك والقول بالاشتراك
اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمرة لاحد القولين المذكورين من المرة والتكرار في اكثر وجوهها فنفي بعضها يتبع القول بالمرة وفي
بعضها ياخذ مقتضى القول بالتكرار وفي بعض وجوه القولين لا بد له من التوقف حيث لا يقتضي الاصل حصول البراءة بشيء من
الوجهين وقد يرجح الى الثمرة لا الثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف لتوقفهما في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول
الفقاهتية في مقام العمل والثمرة بين القول بالطبيعة والقول بالتكرار ظ وكذا بينه وبين القول بالمرة على وجوهها عدا الوجه حسبما
وجه الاشكال فيه وقد يقرر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة
في ضمن الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حصول الامتثال بما يزيد عليها كذا ذكره المصنف في جواب احتجاج القائل بالمرة
حسبما يأتي انشاء الله تعالى وأورد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يتحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو
قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لصدق الامتثال ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذن فيما اذا اتى بالافراد المتعددة من
الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن
الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن
كل من الافراد وقبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هناك حصولات متعددة والاتيان
بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها
والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى
اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين او يستخرج ذلك بالقرعة ان احتيج الى التعيين ويمكن دفعه بانه لما

كان

في باب المجمل

كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نهج واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام
هو المتعدد كان الجميع واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه وح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما
كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع وايضا صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق حصولها
في ضمن الجميع بل يحققه اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولها في ضمن الابعاض كما عرفت وقضيته ذلك وجوب الجميع لصدق
حصول الطبيعة الواجبة به الغاية بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايضا اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايضا
واجبا ولا مانع منه بل قضيته وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس في وجوب الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا يتضح
ابتناء ما ذكرناه على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسئلة على تلك المسئلة فان قلنا
بتعلقها بالطبايع حسبما قررناه صح ما ذكرناه واتصف الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها
بالافراد تعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المطلوب على القول المذكور الا واحدا من الافراد اوجبها على سبيل التخيير بينها
حسبما بين في تلك المسئلة وايا ما كان فمقتضاه وجوب احدها الى بر من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من
غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقصود من تعلق الامر بالفرد الا مطلوبية الامر الخارجي اعني الطبيعة المتشخصة في الخارج سواء كان
واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يصح له القول بحصول الامتثال بالجميع ايضا
على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق فتم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد او الجميع
على سبيل التخيير ولا وجه لما حسبما اشير اليه في محله انتهى ثم انه يرد على البيان المذكور انه ان اراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكل
لا يراد وجوبه استقلالا فانا نريد الا ولم نتم به ما اريد من الحكم بوجوب الكل الا انه لا وجه له بعد حصول الطبيعة به استقلالا الا تبعا
للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل لاداء الواجب اذ البعض والتزام وجوبين في المقام بتعلق احدهما بالكل فيجب البعض تبعا
والاخر بالبعض فيجب استقلالا ايضا مما لا وجه بل هو مخالف للتقرير المذكور حيث اريد به بيان حصول الواجب دائرة في ضمن
المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخير المكلف بين قصد اداء الواجب بالتكرار ودائرة بالمرة
على القول بوضع الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال
بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجزه الاقتصار على المرة بل لابد من الاتيان بما قصده من مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها
للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار وفيه انه انما اتى بالمرة فقد اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة بايقاعها
وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسبما عرفت بتفصيل القول فيه غاية الامر ان يسلم عدم
صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله وح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل
ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعيين المنوي بعد قصد الامتثال بالمرة او التكرار مرجع
جواز كل من الشقين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت المناقشة فيه وح فكيف يتم النية في جواز قصد الامتثال بالكل
على القول بوضعه للطبيعة والذي يتخيل في تحقيق المقام ان يقال اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد
الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر ح الى التخيير بين الاقل والاكثر فالتخيير الثابت بحكم
العقل بعد الحكم بحصوله شرعا بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يرد وبين وجوه احدها انه تؤل الحال
فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزايد مطلوبا على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال
فالتخيير في الحقيقة تابعها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل او الاكثر منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان
بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الاقل ثانيها ان يؤخذ ايضا
بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل او الاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى
الاتيان بالاكثر وان اتى بالاكثر كان ايضا واجبا والاجزاء بالاقل وجواز تركه بخلافنا الاقل لعدم جواز تركه على اي حال
مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه
جواز الترك مطلقا واما على التزام البناء على الاستحباب في القدر الزايد مع منافاته لظاهر الامر فالحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا
وان اقتصر على الاقل وترك ما زاد عليه كان كاتيا ايضا لقيامه مقام الزايد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا
بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا مسقطا للتكليف للاتيان باحد فردي المخير فكيف يتصور مع ذلك
بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر او اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب
بالجميع وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد لما سوطا او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا

واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب بان ضربه بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليها قام الوجوب بهما وان اتى بالثلاث قام الوجوب بالثلثة
وليس شئ من الاسواط الثلثة مندوبا اذ ليس هنا الا تكليف واحد دايرين بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزى لو اقتصر عليه
واما لو كان في ضمن الاثنين او الثلثة كان جزء من المجزى فيكون الحكم باجزائه او الامر اعى بعدم الاتيان بالثانى حسبما يقتضيه ظ الامر
وجواز الاقتصار عليه لا يقتضى باستحباب الزايد لما عرف من كون الاقل اذن بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافى الوجوب
ولا فرق فيما قررنا بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع واصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين
او ثلثه يعد صحيحا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه اعنى قدر الاصبع او عدا نفس الاعداد كما فى المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث
ان كلا من الزايد والناقص فى الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على
التقديرين نظرا الى انفصال البعض عن البعض والتامل فيما قررناه يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر مما
ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثانى فالتحقيق فى المقام هو الوجه الثالث فالواجب بمقتضى الامر نفس الفعل الدائر بين الوجهين
وقصد الاتيان بالاكثر لا يقتضى تعيين الاتيان به بل يجوز العدول عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل عنه ايضا
اذ بعد الاتيان بالاقل يصدق الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل والى به اتجه القول بسقوط
الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان بذلك
فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبية الزيادة ايضا كان ذلك مندوبا
اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر او خلا عن القصد بن جاز له الاقتصار
على الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول بجريان ذلك بعينه فى المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان
شاء اقتصر على المرة وانشاء اتى بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب
وسقوط الامر مراعى بعدم الاتيان بالزايد فكلما اتى به من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز
الاقتصار على المرة لا ينافى قيام الواجب بالتكرار على فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة والى بها اتجه القول بعدم مشروعية
الزايد حسبما عرفت ولا يقتضى ذلك بسقوط الثمرة لحصولها فى الصورتين الاخيرتين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر
جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى
بفعل غيره اذ الواجب شئ واحد وهو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير عقلا بين حصولها بحسب افرادها واما اذا
تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها بغيره فمع الاتيان بها مرة يحصل الطبيعة المطلقة قطعا وح فحصولها
فى ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لمراعاته فى المقام نعم يتم ما ذكرنا فيما لو اتى بالفردين او الافراد دفعة فانه يكون
حصول الطبيعة ابتداء فى ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كادائها فى ضمن المرة وكيشكل ذلك بما مر من حصول الطبيعة ح بالمرة ايضا فيقتضيه
فقضية حصول الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة فى ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين ويدفعه ان ما ذكرنا انما يتم اذا
قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة فى ضمنه حصولا واحدا لحصولها فى ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة
فى ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها فى ضمن
الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس اداؤها فى ضمن الجميع اداء عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس مغايرا لاداءها فى ضمن
الاحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الاحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة المكلف عن اداءها وحيث ان المطلوب
بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب ولا يقتضى ذلك تعدد الواجب وانما يقتضى تعدد ايجاده
ولا مانع منه فان كلا من افراده المتقارنة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل واداء الطبيعة فى ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة
مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول واحد منها حسبما قررناه فى الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما نوى الامتثال باحدها
او بهما اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها فى اداء الواجب بخلاف ما لو تعاقبت الافراد اذ بالاتيان بالاول يحصل
اداء الطبيعة الواجبة قطعا وباداءها يسقط الوجوب ولا فرق ايضا بين ما اذا نوى ولا اداء الطبيعة فى ضمن المرة او التكرار حسبما
عرفت فتلخص مما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين فيما لو اتى بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسبما عرفت تفصيل القول
فيه فرع فى المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته اه انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة الفعل
يثبت كون الصيغة حقيقة فى طلب ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرها فلا دلالة لها فيها على خصوص
شئ منهما الوضوح كون كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة اللابشرط من غير حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقصد
بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هى الطبيعة المطلقة دون المقيدة بالتكرار والمرة بناء على كون

المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى فنقول ان ذلك مما لا يكون اثباتا لبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقتضي خروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه الثلثة ويمكن ان يقال انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة امرا ظاهرا الا انه لابد من ملاحظته في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقتضي عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لو يكيف المصنف يجرد ظهورها بل اراد بيانها ليتضح الحال في الاستدلال فلما اثبت اولا ان المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في طلب نفس الحقيقة بين بذلك كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان لاندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض ايضاح من ذلك الحال ليكون اكد في اثبات المطلوب ويمكن ان يقرر الاحتجاج بوجهين يتضح الحاجة فيهما الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقصد من كون المتبادر من الامر حقيقة الفعل بمعناه الحدثي اعني المصدري كما سنشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناها المادي من دون افادة الهيئة شيئا يدل على ذلك فيثبت بذلك عدم دلالة الامر بهيئته على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان اه ان معناه الحدثي لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه بعد الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلوله المادي هو الطبيعة المطلقة فيفيد ذلك عدم دلالته على شيء من الامرين بما ذكر وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء من الامرين فقط وثانيهما ان المقصد بالتبادر المدعى عدم دلالة الامر بالمطابقة او التضمن على شيء من المرة والتكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان اه بيان انتفاء الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها ولا يفيد خروجه عن المدلول انتفاء الدلالة عليه فان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان يعني انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن خصوص واحد منهما اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان وانما قيد بالمكان في المقدمة المذكورة وهذا الوجه بعيد من سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة قد يراد من ذلك كون * المرة ملحوظة على وجه لا بشرط مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعا وذلك لا يقتضي بالفرق في نفس المدلول اذا قضى ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة تعتد بحصول الافادة على ما هو المقصود وفيه ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد حصول الامتثال بالاكثر ايضا وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة مقتضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة بحصوله بالاكثر ايضا ولا ربط لما يقوله القائل بالمرة ومع الغض عنه فالقائل بالمرة يجعل خصوص المرة مندرجة في المامور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فان اقصى ما يفيده حصول المطلوب * انه من غير خصوصها وفرق بين بين الصورتين قوله وبتقرير آخر الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول من حيث البناء على ما هو الشان في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف اخر في بناء عدم دلالة المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث انه احتج عليه في الاول بمجرد خروجه عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج هنا عليه بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح تقييده بكل من القيدين والعام لا دلالة فيه على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموصوف لا يخفى ان التقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار دون الوحدة الملحوظة لا بشرط * شيء لحصولها في ضمن التكرار ايضا فغاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بهما بالقيدين المذكورين وكما الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا الطبيعة الماخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء لوضوح ان اللا بشرط يجامع الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير ماخوذة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يقال ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز صحة التقييد لقيد دليل على جواز ارادة الاعم صحة اطلاقه عليه وهو اعم من الحقيقة فقد يكون اذن حقيقة في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المصنف بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على اطلاقها مع قطع النظر عن ملاحظة شيء اخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم يكن بذاتها قابلة للتقييد بالاخر وانما يقبل مع ملاحظتها بوجه اخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض ويمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من عوارض الاستعمال وما يؤخذ منها الافعال ليست جارية في الاستعمال فتحتاج بلحوقها التنوين وقد يقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي فانها من اسام الاجناس على انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وضع فيه النزاع من اسامي الاجناس في وضعه للطبيعة المطلقة او الماخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الايضاح على خلاف

* التحقيق كون الجنس موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المطلب بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب ضرب ما اراد به مطلق الضرب المبهم الشامل للوحدة والكثرة لا فرد ما من الضرب فانه لا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسبما قرر ما قوله وما يتوهم كان هذا المورد غفل عن اعتبار المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد المادة حسبما اخذ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب او انه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار امر اخر مع ذلك في الوضع لتوهمه ان مقتضى التبادر وضعها لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما يتبادر منها وضعفه ايضا ظاهر مما قررنا في الجواب قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بعلم التبادر اه قد يجاب عنه ايضا بانه اذا ثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالف للاصل مدفوع به وتقريره الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك الى التبادر في اثبات وضعه الهيئة لطلب ايجاد المهية او الانحصار في ذلك على ما قرره المصنف وقد تمسك به بعض الافاضل في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في نحو هذا المقامات لوضوح ان الامور التوقيفية انما يتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه موضوعا لمعنى مفرد او مركب او دار اللفظ الموضوع بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد احتج للقول بوضعه للمهية بوجوه احدها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل فيه الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ويرد عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايضا لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القيدين من القسمين وضعفه ظاهر مما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكرنا فالظاهر ان التمسك بالاصل في هذا المقام مما لا اعتبار عليه ومنها انه يصح تقييد الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للامر منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو غير عزيز في الاستعمالات وكذا التاكيد مما لا مانع منه فالتجوز جايز والتاكيد واقع وفيه ان جواز الامرين مما لا كلام فيه وانما المقصد ان كلا منهما على خلاف الاصل فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وفيه ان ما ذكر لا ينفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية وبمجرد ذلك لا يحصل التوقيف مما يقوم مقامه ليصح اثبات الوضع به ويمكن دفعه بان المقصد انما نرى مدلول الامر حال اطلاقه قابلا بحسب العرف للتقييد بكل من الامرين من دون لزوم تناقض في الظاهر حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلزم من جهته لحصول التاكيد بل المعنى المتنازع من الصيغة قابل في نفسه لكل من التقييد فيفيد ذلك كون معناه هو الامر الجامع بين الامرين يرد عليه ان غاية ما ثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط فما لا ينفيه الدليل المذكور فانها ايضا قدر جامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم الا ان نقول انا ناخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة الماخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التاكيد محل منع ومع الغض عن ذلك فلو تم ما ذكر فانما ينفي القول بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على المطلوب ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة والتكرار وهو دليل على كونه للاعم وضعفه ظاهر اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على ان حسن الاستفهام ليس على التكرار والمرة الملحوظة لا بشرط فدع عنك ذلك باثبات المقصد ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا لوضوح كون الطلب المطلوق جامعا بين الامرين فغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية الاخرى من القرينة ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لا سيما في المقام على ان ذلك على فرض صحته لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا يقضي ذلك ايضا ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فرق بين افعل يفعل الاكون الاول انشاء والثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون للاعم فيكون الاول ايضا كذلك والا ثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايضا ظاهر لعدم ثبوت النقل المذكور وعلى فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة اللا بشرط على انه قد ناقش في وضع المضارع للاعم مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عن ضمام انه قال له سراقة في الحج العام هذا يا رسول الله الابد فقال بل لعامنا هذا او لوقتنا هذا فلو لم يرد ضمام ان الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج الى ذلك ذكره الشيخ ره وفيه بعد ضعفه انه لا تنهض حجة للقول بوضعه للطبيعة اذ قد يكون للمرة ولو مع ذلك * بقي الكلام هنا في امور الاول لا اشكال في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وقد عرفت ما فيه قوله لما تكرر الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لو لا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه قطعا فدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه الاول * يشير الى ذلك قوله اذ لعل التكرار اراه يريد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونها حقيقة فيه وان استندوا فيه الى القرايين المنضمة وشواهد الحال فلا وجه فالاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحته

الاستدلال سيما مع وجود الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القرائن وعدم استناد افهم
اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل ذلك بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ
لذلك قوله وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبنية على الحكم والمصالح فقد يتوقع بعد استنباط حجة الحكمة
والعلة في الحكم ثبوت الحكم في ساير موارده وامّا الاوضاع اللغظية فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ فيها بعض المناسبات
القاضية باختيار بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون آخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في مورد
ذلك المناسبة فلذا لا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب لو امكن حصول الظن منه في مباحث الاوضاع لم يبعد
القول بحجيته في المقام لما تقرر من حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ الا انه نادر جدا فلذا منع من حجيته في مباحث الاوضاع من قال
بحجية القياس قوله فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة اه لا يخفى ان هذا للفارق لو قضي بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار *
للزم اللغوي في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار للاكتفاء في افادته بمجرد وضعه لطلب الترك فلو كان الواضع مع ذلك
لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظة ذلك في وضع الامر مع عدم استفادته من اللفظ اولى فلا يصح جعل
ذلك فارقا في المقام والظاهر ان مقصوده المصنف بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا الى وضعه لما يستلزم
حسبما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكره في الامر فيكون ذلك هو الوضع الفارق بين الامر والنهي حيث يدل
النهي عليه دون الامر قوله وايضا التكرار في الامر مانع عن فعل غير المامور به لو ورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار *
الممكن عقلا وشرعا فلا يكون للتكرار على نحو يمنع من فعل غيره مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي
وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله في الامر فلا يمكن قياس الامر عليه ولا ملاحظة التكرار
على وجه آخر حسبما ذكر يتوقف على قيام دليل آخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك فيمكن ان يقال ان مراده بابداء الفرق
بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه لو
اريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من ساير الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال
الامر بن ولا يحتاجون الى التعبير عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهي
يضاد الامر وينا قضه فلا وجه لقياس احد الضدين على الآخر ولو سلم صحة القياس تقضية ذلك ان يقال ان الامر يقتضي النهي فاذا
كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون قضية الامر عدم قوله بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اه اراد بذلك المنع من كون *
الامر بالشيء نهيا عن ضده او لا فبعد تسليمه اورد عليه ما ذكره وقوله او يخصصه عطف على التسليم وترديده بين الوجهين من جهة
عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله مع كون النهي الذي في ضمن الامر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة
النهي موضوعة للدوام وليس على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده حصول صيغة النهي في ضمن الامر حتى يقال بدلالتها
على الدوام والقدر المسلم من حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل في الامر
للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا يتوجه الاحتجاج الا ان يقال بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ان مقتضى الامر
حصول ما يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دلالتها على مطلوبية ترك الضد على سبيل الدوام اللازم للامر حسبما يكون عليه
كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك فاذا سلم هذا الاقتضاء تم المدعى في الجواب عنه منع هذا الاقتضاء فان غاية ما يسلم من ذلك دلالة
على النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الامر حسبما ذكرنا فان قلت بتبعية النهي للامر حسبما ذكره المصنف لا كلام فيه لوضوح
انه اذا تعلق الامر بفعل دائما تضمن بكون النهي كذلك وان كان مرة كان النهي عنه كذلك وان كان مرة لكن نقول ان قضية ذلك كون الامر
المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق النهي ايضا بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق بالطبيعة هو الدوام والاستمرار لعدم تحقق
الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرة كان قضية النهي اللازم
له هو طلب ترك ضده كذلك فانه القدر اللازم للامر المفروض وكما ان ايجاد الطبيعة الفعل يتحقق بفعله مرة فكذلك ترك طبيعة الفعل
وانما لا نقول به في النهي لتصريح نظرا الى تضاءظ الاطلاق والمزوم اللغوي في غالب الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك
في الجملة ولا يجري شيء منها في النهي التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر القائل بحجية اخر وهو هو نة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه
يتبادر منه الدوام الا ترى لو قلت اكرم اباك واحسن الى صديقك وتحذر من عدوك لم يفهم منها عرفا الا الدوام وهو ما تحقق
الحقيقة وضعفه ظاهر فان الدوام فيها انما يستفاد من المقام ومنها انه لو لم يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمان الثاني متوقفا
على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو خلف سيما الاخير ومنها انه لا دلالة في الامر على خصوص فاما ان لا يجب في شيء من الاوقات
او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض لا سبيل الى الاول والا لوجب الفعل ولا الى الاخير لبطلان الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني

وهو الحق وجوابه ظ فانا نقول بوجوبه في جميع تلك الازمان بحيث لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا يلزم من ذلك وجوبه على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح نسخه واستثناء بعض الازمان منه مع وضوح جواز الامرين واجيب عنه بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على التعميم ولا يمنعه احد والاولى ان يقال ان شمول الوجوب للازمان غير التكرار كما عرفت في الجواب السابق ومنها قوله ع اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد التكرار مدة استطاعته ويدفعه بعد الغض عن مستنده بانه على فرض دلالته فانما يفيد كون المأمور به التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة كما هو المقصود ومع الغض عنه فلا دلالة الرواية على ارادة التكرار غير ظاهرة اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشئ فاتوا من افراده الفرد الذي تستطيعونه فلا يراد منكم الا استطاعونه ولا تقدرون عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام في بيان الرواية عند احتجاج القائل بكون الامر للندب بقوله ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا الا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره وان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيما ذكر تم الحصول الامتثال على القول به ايضا ويدفعه ان القائل بالتكرار وان قال بحصولها الا الامتثال الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف واداء التكليف به فقصور المستدل في حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه الفاضي بسقوط التكليف به ولا يتم ذلك على القول بالتكرار مطلقا الحق في الجواب فانه اذا اراد بذلك عد ممتثلا باداء خصوص المرة فهو ممنوع وان اراد به عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو انما يدفع القول بالتكرار ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان ان يوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه المص قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى به لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور وحسبما قررنا وانما ذكره المص لتكميل الايراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد عرفت تفصيل الكلام فيما فيه من النقض والابرام فلا حاجة الى اعادته وقد يوفق مقصوده بذلك صدقا الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان به ثانية وثالثة ولو كان المرة لما حصل الامتثال به لانتفاء صدق المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ سيأتي عبارته صريح في كون الثاني والثالث ايضا يحقق الامتثال الا ان ما ذكره واضح لا مجال لانكاره غير انه لا يتم الا على اعتبار المرة شرطا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه في المرة واما على سائر الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول بالمرة ايضا بوجوه اخر هو هينة منها ان الاوكسار المشتقات من الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة في شئ منها على الدوام والتكرار فكذا الامر وفيه انا نريد به الاستناد الى الاستقراء فافادته الظن في مثل المقام غير ظاهر حتى يصح الاستناد اليه ثم ان ما نص عليه من عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا يمكن القول بدلالته على نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل سائر المشتقات على التكرار واما افادته المرة فلا يمكن القول بدلالته على نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل فلا دلالة فيها على المرة ايضا وانما يفيد مطلق الطبيعة فينبغي ان يكون الامر ايضا كذلك فهو في الحقيقة من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كساير الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من قولك بعت واجرت وهي طالق ليس الا بيع واحد واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظ للخلط في الاحتجاج بين المنشآت بالانشاء والامر المتعلق بالانشاء فان البيع والاجارة والطلاق هي الامور المنشأت بالانشاءات المذكورة وهو واحد وكذا المنشأ بقوله اضرب بطلب الضرب وليس الا طلب واحد وانما الكلام في الحاظ ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورة هو نفس المبدأ فزعم كون المنشأ في الامر ايضا كذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب ونفس المبدأ وسيأتي توضيح القول في ذلك انشاء الله ومنها انه لو امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها الا مرة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجاز الزيادة عليها ويدفعه ان غاية ما يلزم من ذلك دفع القول بالتكرار ودعوى القول بالطبيعة وانما لم يجز الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام عليه وفيه تامل يظهر من ملاحظة ما قدمناه في بيان ثمرة الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا خاليا عن الفايدة وكان قولك صل مرة واحدة مناقضا له وهو ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار لا ستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه اذا كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعاب كالاول ويدفعه بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلي والشرعي والعادي مع وجود واجب اخر انما يكون على وجه لا يزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق او يكون الامر بكل منهما مناقضا للامر بالاخر وهو ظ فلا حاجة الى اعادة تتميم المخالفين القائلين بعدم افادة الامر للتكرار في الامر المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرر ما يتكرر الشرط او الصفة على اقوال احدها القول بافادته ذلك مطلقا حكي القول به عن جماعة منهم

عدم افادته التكرار كذلك وعزى القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد لاطلاقه القول اولا يبقى اقتضائه للتكرار الا انه نص في اثناء
الكلام في الاداة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر ومن حيث انه كان علة لا من حيث انه كان شرطا ويعزى الى الامدي مع حكايته
الاتفاق والاجماع على افادته التكرار في العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار وانما
علق بالعلة يجب تكرار الفعل بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل آخر والعضدي مع حكايته الاتفاق فيها ايضا ذكر جماعة
المنكرين للتكرار في العلة فظهر بذلك ان هناك جماعة ينكرون افادته التكرار في المعلق على العلة ايضا ثالثها التفصيل بين العلة
وغيرها فيفيد التكرار في الاول من جهة العلية دون غيره وحكى القول به عن جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيد ان والمحقق
والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع في المقام اما
في وضع الصيغة بحيث يقتضي حصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط او الصفة او من جهة استفادة ذلك من التعليق ام
لقضاء وضعها التركيبي بذلك او لكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الاناطة بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما والمختار عندنا
هو القول بالتفصيل بتوضيح المقام ان يقال انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه فلا اشكال في افادته
التكرار تارة لبعض الافاضل انه مما لا يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من انكر وضع لفظ للعموم يمكنه ذلك هذا اذا كان عموما
استغراقيا واما لو كان بدليا كما في قولك اي وقت جاءك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالته على التكرار محل نظر ومنه
متى كما في قولك متى جاءك زيد فاكرمه وبظهر من بعض اساطين اللغة انكار دلالته على التكرار لوقوعه موقع ان وهي لا تقتضيه
ولكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار بخومتى ما
جاءك فاكرمه وارد عليه ان الزايدة لا يفيد غير التوكيد ويرده ملاحظة العرف فان المتبادر منه عرفا هو العموم بل وكذا مع
الخلو عن ما الزايدة نعم هو مع ما اظهر في ذلك جدا وان خلا عن اداة العموم فان كان المعلق عليه علة في ثبوت الحكم افاد التكرار
بتكررها اذ هو المتبادر منه عرفا وكون العلل الشرعية معرفات لا يمنع منه فان المنع فهم العرف وفهم التكرار تارة من جهة
السببية حيث ان تكرر السبب قاض بتكرر المسبب اومن جهة التعليق والسببية معا وكان الثاني هو الاظهر وهو الذي يناسب المقام
اذ دلالة السببية على تكرار المسبب بتكرره امر آخر لا دخل له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافي ذلك دلالة ما دل على السببية
على التكرار فان الدلالة انما تقوى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التأمل في الاستعمالات وكيف كان فدلالته على التكرار مما لا مجال للتأمل
فيه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام جماعة من الاصوليين منهم الامدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك
بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي بالنسبة اليه ايضا والمراد بالعلة في المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعثا عليه ولو
لا مجرد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة وغيره فان غالب التعليقات مبنية عليه وان لم يثبت كونه
علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة من غير دلالة على التكرار
فحصول الدلالة في المقام اما لوضع جديد بتعلق بالامر وبالهيئة التركيبية الخاصة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من جهة
كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا فرع الفهم منه عرفا وهو غير ثابت بعد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو
قال السيد لعبده او المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطى لكل مجيء درهما
كان له ان يعاقب العبد على ذلك وكان للمالك ان لا يحتسبه مع الوكيل ونحو ذلك كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد
بكل من المرة او التكرار ولو كان المتبادر منه بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه حينئذ قابلا لذلك حجة القول
بافادته التكرار امور احدها ان الغالب في التعليق على الشروط هو افادة التسبيب وكون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى
ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه وان قاتلك فاقتله وان جاءك فاعنه وان زارك فزره الى غير ذلك من
الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى ان نص المنطقيون بان وضع المقدم ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة
يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علته من دون العكس في المقامين اذ قد يتخلف العلة علة اخرى فاذا كان المعلق
عليه علة لحصول المعلق صح تكرره بتكرره فضاء لحق العلية وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات وضع الهيئة ليكون الهيئة
المفروضة حقيقة في ذلك لدعوى انه المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم
نظرا الى الغلبة المدعاة الفاضية لظهوره فيه حين الاطلاق فكان الثاني اوضح في المقام اذ دعوى الوضع في المقام لا يخلو عن البعد
وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق فالمفهوم منه انما هو التسبيب في الجملة
يعني ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضيته ذلك ان تحقق الشرط اولا فاض يتفرع الجزاء عليه فحصوله مرة علة لحصول الجزاء
ولا يفيد ذلك كون كل حصول له علة لحصوله مطلقا فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمال

ولا يوافقه فهم العرف قطعا حسبما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر عليه حسب تكرره كما ذكرنا
كما هو الحال في الاخبار الواردة في ثواب الاعمال والعقوبات المترتبة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين
انما اراد وانما ذكرناه من دون ان يدعوا افادته كون الاول علة للثاني مطلقا كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد
كلية ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مطلقا لافاد ذلك وانما قالوا به مع وجود ارادة العموم في التعليق كما في قولك كلما جاء
زيد فاكرمه ولا كلام ايضح في افادته ذلك كما مر ثانيا بانها انه لو لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكان المستفاد منه هو الاتيان به عند
حصول الشرط مرة اولى لكان الاتيان به مع الثاني او الثالث اذا ترك عند حصوله اولا قضاء لفوات محله من الاتيان بعقيب المرة الاولى وهو
خلاف الاجماع فلا يجب الاتيان به الا بامر جديد بناء على ما هو المحقق في القضاء وهنه ظ فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط
خاصة لا يقتضي بتوقيت الوجوب بحصوله الثاني بل نقول ان قضية وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤدي به المكلف نظرا الى اطلاق
الامر فغاية الامر ان لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط لا انه ينتهي الامر بحصوله الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت
كما في اذا التوقيتية صح القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به ثانيا بان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا
عليه وهنه واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما رابعا بان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدونه كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان
فليصم فكذا ما يمتزلته من النكرة في سياق الجزاء بخلاف حصول من حصوله بحصول المستدام وضعفه ظ ايضا لمنع استدامة الجزاء بحصول
الشرط المستدام وضعفه ظ ايضا لانا نرى انه لو قيل انكان زيد في البلد فاعطه درهما او ان كان حيا فتصدق من مالي دينارا ونحو
ذلك من الامثلة لم يفد الا حصول ذلك مرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر اخر لا
كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كما قوله ذهب اليه بعض من تاخر عنه وجماعة اخر اختلفوا في دلالة الامر على الفور او التراخي
على اقوال وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار وهو قائل بكونه للفور حسبما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار
للفور بنحو حيث ان اول ازمنة الامكان يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا تخفى على احد
مضافا الى انه لو كان المدلول الاخر للصيغة عندهم غير الدوام على حسبما يتخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام ح بالنسبة
الى مصداق الفور لا الى اخر ازمنة الامكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام فالملازمة ح عدم كون الفورية مدلولا اخر للصيغة
بل ليس مفاد الصيغة عنده الا طلب الفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسبما قرر ناه وفيه تامل سيظهر الوجه فيه وقد يتوانه
كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور وكذا يقول بالتراخي ايضا بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في اول الازمنة كذا يقول
بوجوبه في اخرها فيتساوى نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوبه الفور والتراخي فانه يراد به حصول تمام المهية باداته على الفور
والتراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة الفور
او التراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق ودلالة الظاهر من غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك ومن انصراف
الاوامر المطلقة اليه ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه حسبما سيشير اليه المصنف في فائدة الاتية وهذا الوجه انما
يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر فان القرائن العامة انما يتبع نصب الشارع اياها في الشريعة ولا يجري في القول
به في مطلق الاوامر وقد يقرر بجريانه فيها مطلقا لما ياتي الاشارة اليه انشاء الله ثم ان لهم في المسئلة اقوالا عديدة احدها القول
بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره ايضا
جماعة من المتاخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول اوقات الامكان او الفورية العرفية فلا ينافيه تخلل نفس او
شرب ماء ونحو ذلك او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية والبلاد
البعيدة على اختلافها في البعد وتهيؤ الاسباب والمراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظاهر ان احد الامرين
يقول بجواز التاخير الى الحد المذكور ان افاد التاخير ذلك وذلك مما لا ربط له بدلالة الصيغة بل للمنع من التهاون باوامر الشرع
وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر اليه لم يسقط منه التكليف على القول المذكور وان
قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان لحد التاخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى
الصيغة اذ لا اشعار في نفس الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتاخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان
فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول ازمنة الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة
بحسب اختلاف الافعال وفسره بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على
الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان ظ القائل بالفورية تعينه وعن الفاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل
في ثاني الحال ثم ان الظاهر من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الاتية دلالته عليه بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه

من جهة

من جهة انصراف الاطلاق اليه ومدلوله بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة قيام القرائن الدالة
العامة وهل يكون الفور واجبا اولا فاذا اخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على اطلاقه من غير عزم التعجيل فلا يعصى
بالتاخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايضا فيعصى بالتاخير الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا قولان محكيان
وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتاخير عن الاول كما سيشير اليه المصنف هذه اقوال تسعة في القول بالفور ولكن يقوم
الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض ثم انها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه
جماعة من العامة وحكي القول به عن الجبائيين والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد
بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم
يكن تحديدا لمفاد الفورية حتى يقابله التراخي بمعنى ان المقصود به جواز التراخي بان يكون مفاد الصيغة جواز التاخير دون وجوبه
اذ لا قائل ظاهرا بدلالته على وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولا
للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايضا عن الشافعية فالقول المذكور مع هذه
جد احيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت الانتساب الى احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب وجود القائل ويرفع الاستبعاد
المذكور ما عزاه جماعة منهم الامام والامدي والعلامة قدس سره الى غلاة الواقفية من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايضا
لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير فاذا جاز التوهم المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه بل وفي ما ذكر اشعار بوجود
القائل به اذ لو انتفت الكلفة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص في الاحكام
والنهاية بان المتوقف المذكور خالف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المامور
على وجه الفور قاضيا باداء الواجب بما يتحقق به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور يحمل
الى قولين ويقوم فيه وجوه عديدة حسبما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التاخير
حسبما اشرنا اليه ان مقصود نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الاقوال والا فعلى القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعة كما
سيجيء الاشارة اليه يفيد ذلك جواز التراخي ايضا من جهة الاطلاق وبضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ايضا من جهة
ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها انه صيغة لغة في طلب مطلق الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به
على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد العميدي واطبق عليه المتاخرون ذكا
الشهيدين والمصنف وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والامدي والحاجبي والعضدي
وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف اطلاق الطلب
اليه من غير وضعه له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور ربما يتبعها القول بالوقف فلا يدري هو للفور اولا ذهب اليه جماعة من العامة
وعزاه في النهاية الى السيد وكلامه في الذريعة يابى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في
جواز التاخير وخروجه عن عهدة التكليف وهو الذي اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المعتقدين في الوقف ثانيهما من يتوقف في
حصول الامتثال بالمبادرة ايضا وهم الغلاة في الوقف خامسها القول بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي للمصنف وغيره
السيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة يشير اليه الا ان كلامه في محرر المذهب
صريح في اختياره القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان طلب ترك الطبيعة على سبيل الفور او التراخي يتوقف على طلب
على الفور بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيوافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما
فالمقصود اذن بيان اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسبما ذكرنا لا فيما اذا استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم
ولا مفهوم من كلامه فلا يكون ما ذهب اليه قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور لحملها على الوجوب نص عليه في بحث
دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعية في خصوص الفور فيكون اذن مذهبا اخر الا انه يندرج في حملة اقوال
القائلين بالفور حسبما ذكرنا فهذه تبقى الاقوال في المسئلة احد عشر قولا وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك
بكثير بقي الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة
وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول ان قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال
وجوب الفور بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظاهر وجوب الاتيان به
على الوجهين تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر

الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضا ان ثبت القول به واما الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبعة فقد تقرر
فيما اذا اخر الفعل عن اول الازمنة وتمادى فانه يتمكن من الاتيان به بعده على القول بالتراخي لاعقاب الترتب الراجح على اذن الامر
وعلى القول بالطبعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمدا وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الاخر فان ذلك الظن انما يثمر مع
اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور به وقضيته وجوبه ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي وختاره
بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بان جواز التاخير ح وان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق حكم الشرع فيثبت
جواز التاخير في الشرع ايضا فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ مقتضى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع في الاول بجواز
التاخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلا على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضا والفرق بين التجوزين
مما لا وجه له وقد يقرر الثمرة بين القولين بوجه اخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التاخير ما لم يظن الفوات به واما على القول
بالطبعة فانما يجوز التاخير مع ظن التمكن من اداءه في الاخر واما مع الشك فيه فلا اذ المفروض ايجاد الطبعة فاذا شك المكلف
في تقريغ ذمته مع التاخير لم يجز الاقدام عليه اذ قضية حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان اذن بحصوله فلا يجوز له
الا الاشتغال به اذ لا اقل في حكم العقل بجواز التاخير من الظن باداء الواجب معه وفيه ايضا تامل والثمرة بين القول بالتراخي والقول
بالوقف على مذهب اهل الاقتضاء ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسبما اشرنا اليه وعلى
الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبعة وعلى قول اهل الغلو فالثمرة ايضا ظاهرة على ما مر وبما ذكرنا
يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي كما لا يخفى على المتامل فيما قررنا قوله وايما حصل كان مجزيا يعني من دون عصيان
للامر المذكور نظرا الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك حصول الامتثال العصيان بالتاخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب
المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل الظن الوفاء فاخره ثم اخطا ظنه قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار ما مر من الكلام هناك جار
في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعا لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي
لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلثة وقد جعلوه مما يتميز به بين الاسماء والافعال فكيف يتوجه خروج الزمان
عن مدلوله على نحو المكان حسبما ذكره المصنف وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة
الى اصل وضع الافعال والا فقد يكون الفعل منسلخا عن الدلالة على الزمان كما هو الحال في الافعال المنسلخة عن الزمان فلا مانع من ان
يكون فعل الامر ايضا من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرره اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل مطلقا من غير دلالة على الفور والتراخي
ايقاع المطلوب لكانه والله وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل بعدم دلالتها
على الزمان لكان اشتهارهما بالاستدراج اولى من سائر الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولها خصوص الحال
وربما حكي عليه الاجماع اهل العربية ففي ذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه منافي لما ذكر
من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال بل نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك
حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوم من هنا اشكال اخر وهو ان اتفاق اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع
هذا الخلاف المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام انشاء الله تعالى ثانيها
ان المقصود بما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على الزمان الذي يتم به مدلول
الفعل ولا يفيد خصوص شئ من الفور والتراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص الحال
انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافا الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال و
الاستقبال وهو فاسد ثالثها ان القول بنفي دلالة الامر على خصوص الفور او التراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان لا ينافي
دلالته على الزمان اصلا وما ذكره المصنف من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص الفور او التراخي كما هو
المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكانه اختار الجواب الاول لزعمه المنافات بين كون الامر لطلب الطبيعة
ودلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لان بطلانه باصل المدعى وكيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال
فان التلبس انما يطلب في المستقبل ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما
الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الآن
وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الافعال اذ ليس الحد المشترك المزبور زمانا وانما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الحال الفاصلة بين الخطين وثانيهما الحال العرفي وهو اوائل زمان الماضي واوائل المستقبل على الحال الحقيقي اذ لو خلا
عنه لتخلل الماضي والمستقبل وهو الحال المعد وهو من احد الازمنة الا ترى ان قولك زيد يضرب اذا اريد به الحال انما يراد به الزمان

المذكور الملفوظ من الامور المذكورة واما الوارد به اوايل زمان المستقبل بعد زمان التلفظ بالصيغة لم يعد حالا ولا ملفوظا من الحال والاستقبال
بل كان استقبالا خالصا كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا
تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد منه
زمان الصيغة وما تاخر عنها وهو استقبال خالص كما عرف فان اريد به الفور كان المراد اوايل الاستقبال وان اريد به التراخي كان غاضا
بجواز التاخير الى ما بعده من الازمنة لعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان فدلول الصيغة هو طلب
ايجاد الفعل فيما بعد المطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ليقاعه في اوايله اعني الفور او مع تجويز تاخيره الى ما بعده من الازمنة
كما هو مفاد التراخي فالمدعى عدم دلالته على خصوصية الامرين ان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وفيه انه لا يوافق ما ذكره
علماء العربية من كون مدلول الامر هو الحال والاغماض عما ذكروه لا سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما في
سنقرره انشاء الله تعالى رأيهما وهو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال حسبما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب
للطلب الواقع منه على ما هو شان الزمان الماخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يؤخذ ظرفا للنسبة
الحرفية الماخوذة في الافعال الا ترى ان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معناه الحدثي والاخر ناقص حرفي وهو معنى
الهيئي وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها فيقيد الثناء
نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كما ان يضرب ايضا كذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال والنسبة المذكورة
جهتان احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وثانيهما جهة كونه حكاية
عن نسبة واقعية وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل الخاص وبملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب
الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية مناط كون
النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا فيكون صدقا او كذبا واما من الجهة الاولى فغير قابل
للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقعي والنسبة الانشائية هي النسبة
الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر خارجي واقعي تطابقه او لا تطابقه حسبما فصل القول فيه في محله
وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر من المتكلم الا ان في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو
ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي تختلف الحال فيها بالماضي والحال والاستقبال واما
الحيثية الاولى فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يؤخذ من حيث صدورها
عن المتكلم اذ ليست فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يؤخذ الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت
ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه ينحصر الحال فيه في الحال فاي فايدة في وضعه لبيان
ذلك وح نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفايدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبية الحدث
الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلثة قلت فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال
لا حرفيا ويعطيا الوضوح ان القيود الملحوظة في المعنى الحدث معنى تام ينسب كالحدث المقيد به الى الفاعل وليس الزمان الماخوذ في الافعال
كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة قيد الحدث
ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشئ الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان وضع ذلك بالفرق بين كون الشئ مدلولا التزاميا
او وضعيا انما هو جار في الاول ايضا وان قيل باخذ الزمان فيه حرفا من جهة اطراد الحال فيه في الافعال فهو جار في الاول ايضا مع اولوية
ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرر في سائر الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين ان الزمان الماخوذ في الامر انما هو زمان الحال على
الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب اذ قد عرفت ان الطلب
الماخوذ في الامر معنى حرفي نسبي الة لملاحظة نسبة معناه الحدثي الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب
من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة الماخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما كون صدور الحدث
عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصا في معنا
الفعلي بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الوضع لذلك او لشئ من خصوصياته من الفور او التراخي في الوضع كان وان لم يثبت
ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات المذكورة من اصلها
كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه ثم انه قد يحتج بكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسئلة المتقدمة واجراؤها
في المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها في النهاية انما يفهم ذلك بالقرينة ممكن ان يقال ان وجود القرينة على

فرض تسليمه انما يفيد الاستدلال اذا كان فهم ذلك من الصيغة متوقفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها اولا ومع قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يتبادر الفور من سائر الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو اخر المكلف اتيانها عد عاصيا عند العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وحاسبوه على التاخير ولذا لا يفهم من شئ من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب مطلق الفعل ولو في زمن عمر المامور وقد فسر بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بهجر ترك المبادرة الى امتثال اوامر المولى بنحو لا يفيد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور ببعض الوجوه المذكورة ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات الولي للعبد وانما ينصرف الامر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في المقام فالامر يبقى الماء ينصرف الى التعجيل نظرا الى قضاء العادة به والامر بشراء اللحم ينصرف الى شرائه في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود وكذا الحال في غيرها من المطالب فتختلف الحالات فيها بحسب اختلاف الحاجات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شئ ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف الى الصيغة نعم لو اخر الى حيث يصدق التهاون في الامتثال دل العرف على المنع من ذلك الجهة وقد عرفت ان ذلك ليس من الفور في شئ وانما هو تحديد بجواز التاخير على القول بالطبيعة او التراخي وليس ذلك اذن قيدا في الامر حتى يجري فيه الخلاف في قولك الطلب يفوات الفور ليقال بتفويت الوجوب على احد الوجهين بل لا يتسع في بقاء الامر وانما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى مما اوجب الاتيان به وجوب الفعل على حاله نعم لو كان هناك قرينة على ارادة الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط بقوله

* من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث ايضا قوله ان الذم باعتباره يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الاستفهام المذكور على الذم فانما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه فيه في ذلك لجواز حمله على ارادة التقرير حيث انه وقع الترك منه على جهة الاستكبار والانكار فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره عليه واعترافه ليقوم عليه الحجة في الطرد والابعاد فلا دلالة فيها على حصول

* الذم اصلا حتى يكون ذلك على ترك الفور وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التقييد اه كان الوجه فيه انا للتوقيت نعلم ان الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت او ان الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ويشكل الاول انه لا دليل على كون اذا للتوقيت بل لا بد في حملها على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها اظهر وح فيكون الفاء في قوله فتمثل له جزائيه ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك مفاد الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على النحو المذكور بغير هذه الآية مما دل على ترتب الذم او العقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كآية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اذ لولا ان للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم استحقاق الذم ح الا حين عند الوفاة وفيه ان تاخير الفعل الى حد التهاون سيما مع الذم على ترك الفعل رأسا يصح ترتب الذم عليه وان كان فعله اخيرا يبرء الذمة وقد عرفت ان ذلك لا ربط له بالقول

* بالفور قوله لو جاز التاخير اه يمكن تقرير الاستدلال المذكور بنحو اخر وهو انه لو لم يكن الامر المطلق يفيد الفور لجاز التاخير والتالي بطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز التاخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة او يجوز التاخير دائما والوجوه الثلثة باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التاخير لا يخرج عن احد الوجوه المذكورة ويدل على بطلان الاول انه لا بيان في المقام اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين اللفظ الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ولو كان دليل على التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال اذ مفاد المنع من تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث قاض بخروج الواجب عن كونه واجبا لجواز تركه اذن في كل زمان وما يجوز تركه كذلك لا يجب فعله قطعا ويتقرر اخر لو جاز التاخير فاما ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني المؤمر على الفعل فيما بعدها ويجوز من دونه والثاني يسميه بط اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شان الواجبات التخييرية وليس كذلك اجماعا واما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل ويرد على الاول انه ان اريد بالغاية المعينة او المجهولة بالنسبة الى المخاطب او الواقع فان اريد الاول اخرنا الثاني وان اريد الثاني اخرنا الاول لتناقل بعدم جواز التاخير عن غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا وهو اخر ازمنة الامكان ولا يلزم فيه تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو فرض التاخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المصنف في الجواب عن الاستدلال وسيجئ الكلام فيه وعلى الثاني جواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فيكون العموم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل واما الثاني فانه لا وجوب لخصوصية ايقاعه في خصوص شئ من الازمنة وانما

* الواجب بنفس الطبيعة ولا يجوز تركها وان جاز الترك بعد ايقاعها بالزمان الخاص ولا منافاة قوله فلانه لو لاه لكان الى اخر ازمنة الامكان كان الاولى ان يقول والا لجاز التاخير الى وقت غير معين ثم يرتب عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان ان اراد جواز التاخير اليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تبينه ولو بحسب الظن فهو ممنوع والمفسدة المذكورة وغيرها مترتبة عليه وان كان نظر المقصود كونه الغاية اخر ازمنة الامكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسدة ولا غيرها العلم المكلف بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة يتضيق به

وقد يقض

وقد نص جماعة بتضييق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق ونحوه بظن الوفات بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض
لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب مما يلزم تاركه على بعض الوجوه فهو بحيث لو ظن فواته بالتاخير
عنه بتضيق فعله وتعين الاتيان به قوله ولا عليه دليل يمكن ان يقال ان التاخير الى حد يفيد التهاون في امر المولى مما لا يجوز في الشرع
ولا العرف حسبما اشرنا اليه فالمنع من التاخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم ولعين ذلك من التوقيت في شيء ويندفع به الاحتجاج المذكور
قوله بما لو صرح بجواز التاخير ان اريد به التصريح بجواز التاخير على الاطلاق فهو مما ذهب يفضي الى ترك الواجب وان اريد به التصريح
بجواز التاخير في الجملة فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض قوله واما اذا كان جائزا فلا ضرورة كون الواجب بنفس الفعل في
الثاني به من تقديم او تاخير فلا تكليف بالحج من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة وتجويز
التاخير ليس تكليفا بالمحال لزم التكليف بالحج ادنى مع تجويز التاخير لو اتفق له الموت لم يكن عاصيا لتجويزه له ذلك وهو ايضا مدفوع بما
من ان عدم ترتب العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه من الوجوب وما ذكر من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق
في بعض الفروض والا ففي كثير من الاحيان يحصل الظن بالفوات مع التاخير وح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت
وقد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالحج من تمكنه من المسارعة التزام بوجوب الفور في الفعل لتحصيل براءة الذمة حيث
ان جواز التاخير مشروط بعدم فوته لا يتمكن عنه المكلف فينحصر الامتثال في الفور ويدفعه ان مراد المستدل بذلك ايضاح القول في
ابداء تمكنه من الفعل لا يظهر فساده ما توهم من لزوم التكليف بالمحال ولعين في كلامه ما يفيد كون جواز التاخير مشروطا بعدم فوته لا
يتمكن منه المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له فان عدم العلم باخرام منة الامكان لا يستلزم المنع من التاخير
ليكون جواز التاخير مشروطا بالعلم بعدم كونه اخر الازمنة لكفاية الظن في مثله بل الشك ايضا في وجه نظرا الى اصالة البقاء
قوله لانها فعل الله سبحانه اراد بذلك ان المسارعة انما يتسارع الى فعله بما ندبه اليه دون فعل غيره اذ لا يعقل المسارعة اليه وانما
يتسارع اليه الذي ياتي به فلا يدان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب مقام المسبب كذلك
خبر بان مجرد كون المكلف المغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه
مشمولا لفعله كما نقول سارعوا الى ضيافة السلطان والى كرامته والى مقامه ونحوها نعم يمتنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا فاض
بادائه في المقام وح يكون المسارعة اليه حاصلة بالمسارعة الى اسبابه شموله من غير ان يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور
بالواسطة مقدور والمكلف فظهر بذلك ان الوجه المذكور فيما هو المدعى من غير التزام التجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام ان
لا دليل على كون فعل المامور به سببا للمغفرة وانما هو باعثا على ترتب الثواب والباعث على الغفران هو التوبة فانها السبب
الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فاقصى الامر ان يفيد الامر كونها مطلوبة على سبيل
الفور وابن ذلك عن المدعى والقول بكون مجرد فعل المامور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الاحباط والتكفير ولا نقول به
ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوها فلا اختصاصها بالتوبة ونحوها وح يمكن
تعميم الدليل بعدم القول بالفصل وفيه ان مفاد الامر ح هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو امر خارج عما نحن فيه
العقل ايضا والظاهر انه مما لا كلام فيه وح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما مر وقد يمكن القول بحصول التكفير
بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واليه يشير اليه بعض الاجلاء فيصح القول باراده مطلق
المامور به من المغفرة وفاقا ايضا غير مقالة القائلين بالحبط والتكفير فانهم يقولون بموازنة الحسنات في السيئات في الدنيا فعل الاخرة
وهذا ليس مرضيا وسبب الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب مع الغض عن ذلك فنفي قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقرير الاستدلال
من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المامور به باعثا على الغفران كليا او جزئيا ويندفع به ايضا ان ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر
المتعلقة بالعصاة ليكون مكفرة لذنوبهم ولا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل
على ما ذكرنا او يتم العبادة جميع تلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل او يتم القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه
ليس في الاية ولا لا على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى فغاية الامر ان يفيد وجوب الفور في البعض فيمكن
تنزيله ح على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه لكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام
البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
وفيه مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد يكون من فعل غيره سبحانه ان اراد تعميم
في المقام بحمل المقصود واذ كما يكون الواجبات سببا للغفران كذا الحال في المندوبات بالشمول الاية المذكورة للواجبات والمستحبات

ووجود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه ما ورد عليه من حط السيئات
وغفران الذنوب والخطيئات ولذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها مع حمل الامر بالمسارعة على
الاعم من الوجوب والندب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول
بحمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص على المجاز مدفوع بان التخصيص المذكور لا يترجح
على المجاز وان فلنا بترجح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان
استعمال الامر في الندب والاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمال ان وليس ببعيد في فهم العرف من التخصيص حتى يترجح التخصيص عليه او ان
الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستدلا بها تين الاية وغيرها كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان
مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وضعية الشارع ولو كانت مسبوقة لذلك لكان تاكيدا لما يفيده اللفظ والناسيس اولى منه قوله ومنها
وقوله ثم فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور
ومنها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى بقيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى اخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد
الاستباق هو مسابقة البعض الاخر في اداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل ليراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا
بد اذن من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور وقد يذب عنه بانه لما كان ظاهر الاية الامر
ولم يكن الاستباق على الوجه المذكور واجبا قطعا فصرف ذلك بحمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران
في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة
اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك وقد يؤخذ الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما لمفهومه فيمكن تاخر
الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التاخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب بفوات
ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وخص ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص
الزمان ماخوذا فيه فيتساوى نسبته الى الازمنة ومما لا يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة
الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها وان وجب الاقدام على الفعل ولم يجز التاخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح
مع التاخير في الاولى منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه
اذا اداه في وقت حلوله عليه مع مطالبة الديان بل يقال انه سارع الى اداء الصلوة اذا اداها في الوقت المخصص بها مع تضيقها كما في
صلوة الكسوف مع كون زمان الاية بعد وقوع الفعل فما قرره المجيب من المنافات بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد
جدا والاستشهاد بالمثال المذكور بين الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل اذا العرف قاض قد عرفت
ان حكم العرف انما هو في الصورة الاولى كما قررنا واما في غيرها فمن الظاهر بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق من غير
اشكال كما في كلام الفاضل المحشي من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان المتاخر على ما ينبغي وانما يتم ذلك
في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة فيها منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما نسلم لو قلنا بدلالة
نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور من الايتين المذكورتين فاي منافات بين مفاد الصيغة والمادة
اذ لولا الامر المذكور صح تاخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه
المادة هو جواز تاخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور
ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافات المدعاة
لو تمت فانما يتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التاخير مطلقا في صدق المسارعة ثم بل فاسد جدا كيف ولو كان
كذلك لما امكن ايجاب المسارعة عرفا في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله فتا شارة الى ايراد وجواب اما الاول فبما
ذكرنا يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من ارادة الوجوب من الصيغة فكما
يندفع المنافات بما ذكر كذا يندفع بما ذكر واما الثاني فان ذلك غير مصحح للاستدلال لدوران الامر دائر بين الوجهين وانما يتم
الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فيجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم وجوب الفور لكذا يستفاد
من المضمرة في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكرنا مل قوله كل مخبر كما لقائل ظاهر الاستدلال هو التمسك
بالاستقراء فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاق المشكوك بالشايع الاغلب وانت خبير بانه ان
اراد بكون كل خبر وانشاء غير الامر للحال اوالاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر غني عن البيان وكذا الامر فان الطلب
انما يقع في الحال ولا كلام لاحد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية او الانشائية فيها للحال فهو مم كيف ومحور يد

ضرب وعمرو يضرب من الاخبار ليس للحال وقولك فلان حر بعد وفاني انشاء ولاحرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت
الدار وفعلت كذا على مذهب من يصح الطلاق به وكذا الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال
وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايضا قوله قياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحافا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة الادلة في اثبات
الاوضاع التركيبية ووجوب على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايضا تارة بحمل الامر
على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت
فكما ان معاني تلك تقع على الفور فليكن هذا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر
قوله وبطلانه بخصوصه ظاهر اي عدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب اليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قدمنا في
محله وانما ذلك لعدم حصول الظن منه في المقام والاقعد حصول الظن منه فالظاهر حجيته في المقام ان قلنا بعدم حجيته في الاحكام كما
الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الاحكام وعدم
قيام دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فبالفرق بينهما محصل البيان المذكور ان المنشئ بانشاء الامر
يعني الطلب الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما مر من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما تعلق به الاخبار وسايرا الانشاءات اذ يمكن
تعلقه بالحال فاذا كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها
الا انه مبني على كون مراد المستدل ان ما تعلق به الاخبار او اي شئ تعلق به المنشئ بذلك الانشاء للحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بالغير الحال
ايضا وبه يبطل الاستدلال من اصله حسبما قررناه قوله بان الامر قد يرد في القرآن ظاهرا لاحتجاج المذكور افادة الاشتراك اللفظي كما مر نظيره في
كلام السيد لكن عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على اثبات الاشتراك المعنوي بحمل استعماله في الامرين على الطلاقة على الطلب الحاصل لكل من
الوجهين وظاهر الاطلاق كما يقتضيه الحمل على الحقيقة في صورة استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحقيقة في صورة اطلاقه
عليهما والاول وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيدين وافضه الا ان الظاهر ان الثاني مرضي عند السيد وعند غيره فيحمل كلامه
هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة اول كلامه حسبما اشرنا ويطبق عليه دليله الثاني ايضا قوله ان الذي يتبادر من اطلاق الامر انما يراد به ذلك
ان ظاهر الاستعمال انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل على كونه حقيقة في المعنى الاعم
اعني طلب الفعل مجازا في غيره اعني كلا من الخصوصيتين نظرا الى تبادر الاول وعدم تبادر شئ من الخصوصيتين لتوقف ايقاعهما على قيام
القرينة او انه اراد بذلك منع استعمال الامر في الخصوصيتين واما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين
انما يفهم من القرينة الخارجية وهذا الوجه هو الذي استظهرناه في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في
دليله الثاني وجواب المتن مبني على ما فهمه من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله وهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان جوابه التخيير
بين الامرين جواب باراده الراجح فان المراد به كما عرفت جواز الراجح فليس ذلك معنى اخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا
لكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما زعمه نعم لو قال باشتراكه بين وجوب الفور ووجوب التراخي امكن الايراد عليه بذلك
وليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكى الاول عن ابي بكر الرازي وابي الحسين تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار
وحكى الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يمكن ان يقال ان ما ذكره منافيا اخذا
من الدلالة على الفور اذا القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على الاطلاق ويمكن ان يقال ان القائل
المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث اسند الفعل اليه من الجهة المذكورة حسبما
توضيح القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني ايضا مدلولا ابتدائيا للامر او قلنا بكون ذلك
من مقتضيات الوجوب لظهور الوجوب في الفور فيقتضي الامر المذكور بن فلا بد حينئذ من الجمع بين مقتضيه فان عصى وخالف الاول
بقي الثاني والمتن اختصر البيان المذكور في النهاية ايقاد وبما قررناه حيث قال في بيان الجهة المذكورة ان لفظة افعل يقتضي كون المامور
به وجوبه يقتضي كونه على الفور اذا امكن الجمع بين موجبهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات
الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجباه في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعده توضيح المقام
ان الفور اما ان يلحظ قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على الفور وان يكون على وجه التراخي او يلحظ قيدا للمطلوب او وجها له
اعتبار ان لحقيقة واحدة اذ ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فصح ان يلحظ قيدا للطلب او قيدا للمطلوب او الظاهر الاول واذا الفورية
انما استفيدت من هيئة وضعها من قبيل اوضاع الحروف فان الهيئات موضوعة للمعاني الناقصة الآلية الرابطة فكما ان الوجوب الذي يتبادر
من الصيغة مفوض في جميع مراتبه فكذا على القول به فيكون قيدا ملحوظا في الطلب بجميع معه مرآتا للطلب الحادث مع فاعلية المكلف

اليه فالحدث انما يحمل على ما عليه من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المفروض المستفاد من هيئة الامر ان طلب الفعل وطلب
الفور فالفورية بحمل لحظة من حيث خلا لة الهيئة عليه ملحوظة الاولى والا نه بالملاحظة الثانية ملحوظة استقلالا لا كما هو الحال في نفس الطلب
اللازم من ذلك تقييد المطلوب ايضا ولو اخذت اولا قيدا للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من اول الامر كما هو الحال في المطلوب المقيد
به ويلزم من تعلق الطلب بها ايضا الا ان ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان نقول كل من الوجهين فاما ان يخل ذلك الى طلبين او مطلوبين
او يكون هناك طلب بمطلوب واحد مقيد بذلك من غير ان يخل ذلك الى طلبين او مطلوبين فلا بقاء المطلق طلب الفعل مع انتفاء ذلك
القيد والظاهر ان ذلك مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة هو عدم ارتباط طلب الفور لطلب الفعل نظرا الى ان المتفاهم من الامر في
هو كون الفعل مطلوبا مطلقا غاية الامر ان يفيد الامر وجوب الفور ايضا وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند اخرين تقييد
بكون الطلب والمطلوب هنا شيئا واحدا حتى انه لو قلنا به لفظا عند مجموع القيد والمقيد شيئا واحدا فينتفي المقيد والمقيد بفوات قيد ما
ما هو التحقيق والاوضح في المقام هو الوجه الاول وان كان المناسق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء القيد نظرا الى ان ما
هو المفهوم من الامر عرفا لو قلنا بدلالة الامر على الفور فالمناسق فيه بحسب فهم العرف هو خلال المطلوب الى امرين من مطلق الفعل وخصوصية
الفور اذ مع امتثاله للفور لا يسقط مطلق طلب الفهم في فهم العرف فالمفهوم منه عرفا كون مطلق الفعل مطلوبا للامر على كل حال وان كانت
الفورية ايضا مطلوبة سيما اذا قرنا الفور بالتعجيل في حصول المامور به مطابان يفيد مطلوبية الفور مندوبا ولو بالنسبة الى الازمنة
المتاخرة اذ لم يتعين فيه الوجه المذكور من غير مجال للاحتمال الاخر وما ذكرنا في الحجة المذكورة من ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
يعني ان مفاد الامر بحسب العرف هو كون الفعل مطلوبا من المامور به مطلوبا منه ايقاعه سواء اتى به فورا ليحصل به مطلوبية الاخر اعني الفور او
اتى به فورا مرارا فمطلوب الامر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر من ذلك انحلال الطلب المذكور الى امرين وعدم كون المطلوب
شيئا واحدا لا يفوت بفوات القيد جميعا هو الظاهر فيما اذا ذكر القيد كما في الوقت وكان الوجه فيه ما اشرنا اليه من كون الفور في المقام معنى
حرفيا غير ماخوذ مقيدا على نحو قولك صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من ذلك اللفظ وكيف كان فالمتبع فهم العرف وهو الفارق
بين المقامين فظهر ان ما يذكره المضمن لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على الفور ليس
على ما ينبغي وقد عرفت من شهادة العرف بخلافه قوله اضعف في الاول من الامر ظاهر ذلك انتفسير الفور بالزمان المتعقب للامر مطلقا
كما مرت الاشارة وما ذكر من جريان الامر المطلق مجرى التصريح بذلك ممنوع بعد ظهور الاختلاف منها في فهم العرف مضافا الى ما عرفت
من الوجه في الفرق بينهما قوله وبنى متمره الخلاف ما ذكره راجع الى ما ذكرناه من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب ما يفهم العرف
المطلق المتعلق بالفعل الى ما ذكره من التفصيل والا فلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور بما وضعت الصيغة بازائه فمقصود بذلك
ابتناء المسئلة على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع الى الاستصحاب او غيره ولذا
فرع على ذلك قوله فالمسئلة لغوية قوله وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اراد بذلك ان ابتناء القولين المذكورين على المعنيين
صحيح لا غبار عليه لكن لا ثمرة في ذلك اذ المقصود في المقام تعيين احد الوجهين والا فيحصل مفهومين من ملزومين من بطرق الخلاف مما يمكن في
كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء والمبنى على نحو خلاف الاصل وأورد عليه المدقق المحشي بان ما سلم من صحة البناء ممنوع واستلزام المعنى الاول
للمبنى عليه وان كان ظاهرا الا ان تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر لاحتمال ان يقال بالاول بناء على الوجه الثاني ايضا حسبما قيل في الموقت من
عدم توقف القضاء على الامر الجديد واذا احتمل القول الاول على الوجه الثاني بطل ما ذكر من المبنى اذ لا يبتني القول الاول على الوجه الاول
ولا يستلزم الوجه الثاني للقول بالثاني ويمكن دفعه بان مقصوده تمرة كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة بحسب اللغة انها هل تفيد
لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور وانها لا تفيد الا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا قال ان المسئلة
لغوية وح فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور مما لا ربط له بمدلول الصيغة حسبما جعله محل الكلام
وانت بعد التنبه فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما اورده المستدل عليه من قلة الجدوى فان مقصوده متمرة بذلك ببيان كون النزاع في ذلك مبنيا على تعيين
معناه اللغوي من الوجهين المذكورين فيرجع في التعيين الى العرف واللغة كما نص بقوله فالمسئلة لغوية مريدا بذلك بيان الموضع فيه
العرف واللغة دون غيرها من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام ليرد عليه انه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لا بد من
بيان مدرك الوجهين ليتضح به الوجه فيما هو الحق في المقام قوله لئن سلم عن القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور
به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة فهم العرف فياس وجوب الفعل والفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد احدهما بالاخر سيما
بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا رابطيا وخصوصا اذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مطلقا
فانه يلزم بقاء طلب الفعل فيكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة ان يقال وجبت عليك الشئ الفلاني في اول اوقات الامكان
محل منع كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية في بقية المدة وهو خلاف المعروف

بين هلا

بين هؤلاء في نظر كلامهم وانما حكى ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي من انه لا شك ان الفور لو كان مدلولا
لو كان قيد الفعل اذ لا يتركب احدان الامر الشيء شيئان منفصلان احدهما عن الاخر فكان معنى الصيغة حينئذ انا فعل الفعل في الوقت الفلاني اي الوقت
المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا انه لا فرق بين التقييد بزمان متأخر على التوقيت محل نظر اذ فيه انا لا نسلم ما عرفت من الفرق بين تقييد المطلب
بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالته عليه على وجه لا يتقيد به ذلك المطلب فان ذلك انما يتبع وضع الوضع
فاذا كان فهم العرف مساعدا عليه فلا مانع منه وقياسه على الاخر فاسد لا وجه له وثانيا ان ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل
في اول ازمنة الامكان حتى انه لو كان الفعل في اول الازمنة منه فات الفورية واما ان قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب
الامكان فيندرج الفور على حسب مراتب التأخير فلا يعقل كون تقييد المطلب قاضيا بسقوط الواجب بفوات الفعل في اول ازمنة الامكان
بل هو قاض بخلافه فما ذكره المتم من المبنى غير ظاهر والتحقيق فيه ما ذكرناه مرة كما اشرنا وحيث ان المسئلة لغوية فلا بد من ترجيح احد الوجهين
اللذين ذكرهما بالرجوع الى اللغة او فهم اهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوي حسبما قررنا قوله فلا ريب في فواته بفوات وقته يريد بذلك
بيان الحق في المسئلة وانه بناء على الوجه المذكور يفيد التوقيت ومع افادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته بناء على ما هو الحق في تلك
المسئلة وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف في المسئلة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها مجملة فتبين بذلك انه على القول
بذلك لصيغة الامر على الفور يكون الفوات هو القول بفوات الوجوب عند فوات الفور ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الوقت وكونه
محلا للخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تم ذلك وليس بصدده بل هو فاسد قطعا فالايراد بكون ذلك
معركة للاراء وقد قالجم عفير بكون القضاء بالامر الاول مجردا كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى اذ ليس مقصد المتم
تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة بل ذلك بعد ما قرر كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما تقرر عنده واتضح من فوات الموقت بفوات
وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه قوله فحيث يعصي المكلف بمخالفته اورد عليه بان طلب الفور والسرعة ان لم يقض تقييد الطلب
بالزمان المعين لم يكن قاضيا في الصورة الاولى ايضا وان اقتضى المقيد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدال عليه ظاهرا كما اذا دل دليل من
خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول على توقيته فلا
فرق في ذلك بين الصورتين حسبما ضعفه اذ ليس مناط كلام المتم الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس الصيغة على ارادة ايقاع
في الزمان الاول كان ذلك لا محالة مفيدا للطلب المذكور وحيث انه طلب واحد يلزم منه التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت الا طلب الفعل في
الوقت واما الدال الخارج على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول به حتى يكون المطلب مقيدا بالوقت المفروض اذ
لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلوب بل الظاهر من اطلاق الدليلين تعدد المطلوب فنفس الفعل على اطلاقه مطلوب اخر فلا باعث للحكم
بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو دل الدليل الخارج على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الموقت الذي ثبت التوقيت فيه
من الخارج كان الامر على ما ذكره الا ان الدال على وجوب المسارعة والاستباق من الايتين لا دلالة فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر على ما
ذكره الاول بالمسارعة والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق قاضيان بخلافه قوله والذي
يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح في ذلك فان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاها على ما هو الحال في دلالته على الوجوب
فالترديد الذي ذكره المتم في المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتأخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ
ليس التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشيء هذه المسئلة انما يرتبط بالاوامر من حيث مدلولها الذي هو
الوجوب والا فلا اختصاص بها بالاوامر هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشيء هل
يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشيء الا به فيكون ذلك قاضيا بدلالة ما يفيد ثبوت الاول على الثاني لانه لا ملازمة بين الامرين واذا كان الحكم
المذكور من احكام الوجوب فلو احققه فهو من احكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وشيخنا البهائي ويمكن
ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل بالملازمة بين الامرين نعم ان العقل قد يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر من ورودها
في الشرع فلذا قد يدعى ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم اخر لاستقلاله بالملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلي و
ثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليها ثبوت اللازم بعد ورود ثبوت الملزوم وملفقا من العقل والنقل ولذا ادرجها بعضهم في الادلة
العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسئلة يتوقف على رسم مقدمات احداها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة وما يستحق تاركه العقوبة
كذلك ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان ترك كل منها في الاستحقاق المفروض لا الموسع ولو
فرض فوت المكلف نجاءة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاقه الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المامور بها رأسا في تمام الوقت المضروب
وقد يورد عليه بان وجوب المقدمة على القول به لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند الفائل بوجوبها كما سيجيء بيانه ثم نعم وانما
استحقاق الذم والعقاب على ترك ذيها ويمكن الجواب بان المأخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يعم ما لو كان الآن

المذكور على تركه او ترك غيره وذلك حاصل في المقدمة وفيه ان لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام لشمول الحد لسائر الاحكام
والمباح بل المكروه والحرام اذ لجامع ترك احدهما ترك الواجب اذ يصدق على كل منها انه ما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه غير مضاف الى ان
البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المستفاد مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون في تركه سببا او لعقابه لا ما اذا كان تاركه تاركا
لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية تركه فيه وهو ظاهر ويمكن دفع ذلك بان تارك المقدمة
مستحق للذم او العقوبة بسبب تركها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها على استحقاق الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء على ترك غيرها
وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم او العقوبة او لا يكون باعثا على استحقاق ذلك وانما يكون مجامعا
لترك فعل اخر يستحق الذم او العقوبة على تركه ذلك الفعل فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل الذم
او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا فيكون مسببا للاستحقاق
المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى ترك فعل اخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك
الفعل سببا للاستحقاق المذكور تبعا لترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق
الذم او العقاب اصالة ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور لما يوضح عرفا ان الزنا ما يذم تاركه يعني اذا جامع ترك بعض الواجب وان
صح الحكم في لسان العقل الا انه خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخران فالظاهر اندراجهما في الحد وقد يكون
الوجوب في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا فالواجب الغيري ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى الترك
غيره فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم او العقوبة حين تركه لا لاجل ترك الذهاب من حيث
ذاته بل من حيث ادائه الى ترك الحج وهو عاص مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة والطلب المتعلق به تبعا وان فرض تعلق الامر
بها اصالة كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى ولا يمنع تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيء زمان اداءه اذ حقيقة العصيان مخالفة
الامر كما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان المضروب له كذا يصدق بترك المقدمة الموصل اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل
مجيء الزمان المعين لاداء الفعل اذا تعلق الوجوب بعد ترك مقدمته فيكون عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم
لا بد في تحقق المخالفة بحسب الواقع حصول سائر شرايط التكليف بالنسبة اليه في وقت الاداء واما اذا حصل هناك مانع اخر من اداء
الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان عاصيا من جهة التجري وهو امر اخر ثم انها
ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة فتسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة و
ثانيهما ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها
بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين ان الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدمته اذ المفروض توقف وجوبه على وجوده
ولذا لا اشكال لاحد في عدم وجوب مقدمته اذ لا يتعلق الوجوب بذيها قبل حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب بها وقد ظهر
مما بينا ان الواجب المطلق والمشروط انما يفترقان بالاضافة الى حضور كل مقدمة فان توقف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا
بالنسبة اليها والا كان مشروطا لوضوح انه لا واجب يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى جميعها وقد ظهر بذلك
ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجبات المشروطة من انه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه
على وجوده ما يتوقف عليه وجوده ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط و
اندراجه في المطلق فينتقض به حد المشروط جمعا والمطلق منعا وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته
مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول فجعلوه من باب تسمية الشيء باسم ما يئول اليه وح فلا حاجة الى تقييد الامر الواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء بقيد الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون اطلاق الواجب عليه على سبيل الحقيقة ايضا ولا يذهب
اطلاق الواجب عليه وان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا دليل على كونه مجازا للاتفاق
على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال تلبسه به في المستقبل فيراد كونه واجبا عند حصول شرايطه وجوبه كان اطلاقه
عليه حقيقة وان لم يكن الشرايط حاصلة عند الاطلاق كما نقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة الاسلام فان المقصد بذلك وجوبها
عند وجود شرايط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز
ليس لما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا وكيف ولو كان
كذلك لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازا ان لوضوح كونها مشروطة بشرايط عديدة منها البلوغ والعقل ويتبادر اطلاق الامر في المطلق اطلاقا
حاصل من ظهور الاطلاق لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في سائر الاطلاقات ومن البين ان تقييد سائر الاطلاقات لا يلزم
ان يكون على سبيل التجوز وان امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرايط لا

لا يزيد على تقييد المأمور به ذلك مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان اللفظ الواجب قد يجرد بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكر القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المصنف وجماعة ثالثها ان الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي وباعتبار كونه مرادا في نفسه او عدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق الخطاب باصالة والواجب التبعي ما يكون وجوبه لانما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظاهر ان اللوازم المقصود بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في الدلايل اللفظية وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا لنفسه والغيري ما يكون مطلوبا لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا يرد في المقام كون الواجبات المأمور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوايد الاخروية او الدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح ان الفرق بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة اليه غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه والواجب الغيري انما هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخرين فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين كل منها مع كل من الاخرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير بعيد استقراء الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي يترتب على تركه استحقاق الذم والعقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن ان يترتب عليه بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك الغير فالوجوب فيه لوجوب الغير وان كان من قبله وان كان متعلقا للخطاب باصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس قابلا للاستحقاق عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا نسبت الى الواجب المفروض كان استحقاقه من جهة ادائه الى تركه الاخر بل الظاهر ان هناك استحقاقا واحدا ينسب اصالة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة حتى انه لا يختلف الحال في عصيان الامر بالمقدمات اداء تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهته الايصال الى الواجب الاخر والاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة للعصيان وهو مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون استناد العصيان اليه على سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر بالكل واصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائه الى اداء الكل فلا عصيان اصالة الا في ترك الكل ولو فرض تعدد المعصية فلا يكون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المقتضية لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح الذي فرع على ترك الواجب وان اتى لتشريطها وكثير من اجزائها فظهر مما قررنا ضعف ما قد يتخيله بعضهم من ترتب استحقاقات عقوبة مستقلة على مخالفة الواجب الغيري زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية او الشرعية لها فانها اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل شرعا على استحقاق العصيان للعقاب مطلقا لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب الامر كان ذلك مطلوبا لنفسه او لغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا كان الخطاب به تبعا لاشتراكهما مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة للخطاب على ترك الواجب الغيري في الجملة واختصاصه بالتفصيل بين الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما على اثر من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق بين ما تعلق به الخطاب اصالة او تبعا فالفرق بين الوجهين انما هو في مدرك الحكم دون الحكم نفسه فان الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب اصالة وفي التبعي مدلوله بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جايز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا في ذاته لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك استناده الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه التبعية والمجاز ولذا يصح اطلاق الامر بتحريم ترك اللازم

في بيان اقسام المقدمات
وحدود بعضها
وما يرد عليها

نظرا الى عدم جواز تركه من جهة جواز تركه من جهة ولزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه فوجوب الفعل على وجه المذكور ليس من اقسام الوجوب على الحقيقة
ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فتحر لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على التخيير المذكور
فان هذا واجب بالغير فذاك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وبما ظهر بما ذكرناه ان عد الوجوب على الوجه
المذكور من اقسام وجعل الوجوب على ذلك الوجه واجبا على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق رأيها
ان المقدمة كما عرفت قد يكون مقدمة للوجوب وقد يكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران
كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي
ميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد يكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى
مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه وعلى القول بجزء الحج الفرد الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر واضح وقد يكون مقدمة
للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين ويرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى
العلم فان تحصيل العلم باداء الواجب واجب اخر ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك وهو ظاهر وايضا ينقسم المقدمة الى عقلية كتوقف
العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا المقدمة قد تكون
سببا وقد يكون شرطا وقد يكون مانعا وقد يكون معدا والاولان ملحوظان في حصول الواجب وجودا والثالث عدما والرابع وجودا
وعدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد بما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من وجوده وعدمه
في الوجود فيؤخذ كل من مفهوم الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فحينئذ فلا يلزم من
وجوده الوجود وقد يتخلف المسبب سببا فلا يلزم من عدمه العدم ونادى بعضهم في الحد التقييد بقولنا الذاتية لتحرز من ذلك وانت خبير
بان اقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل من وجود المانع فاما ما يكون بفقد الشرط فالاستلزام غير حاصل مع
عدمه اذ ذاك المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايضا فالتحرز بما ذكر غير ظاهر ايضا اذ الاقتضاء
لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الاخر مقامه خروجا عن مقتضى ذلك السبب لوضوح ان اللازم قد يكون
اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة للمقتضي والشرائط
وانتفاء الموانع وهو خلاف ظاهر اصطلاح ارباب المنقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظاهر في عدم اندراج احدهما في الاخر
وقد اورد ايضا على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست بمقتضيات حقيقة لثبوت الاحكام المتفرعة عليها
فلا يندرج في الحد المذكور لظهوره في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب بمجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول سببه كما
هو الحال في المعرفات فان السبب حينئذ انما يكون بين العلم باحدهما والعلم بالاخر دون انفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا
ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للاخر يستدعي كون احدهما علة للاخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة للاخر ومعلولا
او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الاخر وهو معرف لوجوده مع انتفاء العلية بينهما ويرد على تعريف
الشرط بان كثيرا من الشرط ما يخلفه شرط اخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايضا الشرط الواقع جزء اخير للعلة التامة
مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في الحد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فيتناقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هنا
انما هو احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بان الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزم الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الاخر
فلا يلزم الوجود فلا يندرج في الحد المذكور فتأمل قد يرد عليه بصدق الحد على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا
فالظاهر انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع نادرا بنحو ما مر فان بعض المواضع مما يلزم من عدمه الوجود ربما اذا وقع جزء اخير للعلة
التامة ويدفعه ما عرفت واخرى بان الضدين من الموانع وقد يكون ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث
كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقصود من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه الوجود وان يتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو
تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في الحد المانع يقتضي البناء عليه في حد الشرط وهو مما يقطع بفساده والا لزم ان يكون
الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها الاشكال في اطلاق الواجبات بالنسبة الى اسبابها اذ لا يعقل الامر بالشيء بعد
كونه واجب الحصول فانه تحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرائط ونحوها فالذي فصل عليه غير واحد من المتاخرين ان الاصل في الواجبات
الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظاهر كلامهم لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق او التقييد فعلى هذا اذا لم يثبت احد الامرين اخذ
باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان بقاء وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة او غيرها

وان تنقسم الاضافة الى الواجبات كالوقت
ومطلقة او مضيقة
او التفصيل

من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مطلقا او مجملا فهذه وجوه ثلثة احدها ان يكون ثابتا من غير الدليل اللفظي وهو فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظن الموقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام القيد وانتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الغفلة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا دلالة للعام على خصوص شئ من قسميه فلا يدل في التعيين من قيام دليل اخر عليه واما القول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحمل الا على احد الامرين اللذين ارتضاهما الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شئ على فرض حصول بعض مقدماته ليس حكما بوجوبه بالفعل بواجب حتى اذا بقي بعد حصول ما فرض انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بيناه ومع الغض عن ذلك فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر الثابت من الاجماع او العقل هو الجامع بين الامرين سواء كان ذلك وجوبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالاصل عدم تقييده بشئ فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود اطلاق في المقام اذ الاصل المذكور لو سلم اجتهاد ومقتضاه الاخذ بظاهر اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد واما مع وجود اطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك اصل يرجع اليه في مقام الا

واما الثاني فلان اقصى ما يفيده الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد ولا فرق بين ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم يحصل من اول الامر والتمسك بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد للقطع بان الامر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصل في محله وثانيا ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا وح فان كان مقاما في كونه شرط الوجود ما ذكرناه في الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فمقتضى الاصل البناء على فراغ الذمة لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفائه وكذا لو فرض التمكن منه او لا ثم انتفى عنه واستصحاب اشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ومن ذلك يظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجوبها او تعيين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مطلقا فلا اشكال في كون الوجوب المتعلق به ايضا مقتضى اطلاق اللفظ الا ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية اطلاق اللفظ الوجوب وجيه المطلق مما لا مجال للريب في شئ منها ولا يظن ان احدا يناقش فيه نعم قد يرى احد من ظن اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما الا بدليل وضعفه ظاهر الخروج عن الظاهر من جهة قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة ولا يقضي مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشئ من الظواهر فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق الامر لوضوح قضاء اطلاق الوجوب بالوجوب فالبناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد امكان ارادة السيد لما ذكر نا فلا وجه للتوقف في المقام ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى المشهور وان حملها جماعة على ظاهرها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق المامور به وعدم اجمال الامر الا ان لا يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشئ من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك على الاول لا اشكال في البناء على الاطلاق في المقامين باخذا باطلاق اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسبما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييد على احد الوجهين المذكورين بخصوصه فلا اشكال ايضا لوجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسبما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم اجمالا ورود التقييد على احد الوجهين المذكورين من دون علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دارت المقدمة بين كونها للوجوب او الوجود فهل هناك اصل يقتضي البناء على احد الوجهين او لا بد من التوقف و الاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظاهر قواعدهم هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمة الوجود في مقام العمل اما الاول فلانقطاع ورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف اليقين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل على الوجوب لما عرفت فيما مضى في الاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر قاض بتقييد المامور به ايضا بخلاف العكس فيرجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق وورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد والمرجح بملاحظة اللفظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجحية فيه بعد قيام الدليل عليه الا ترى ان تقييد الوجوب قاض بتقييد الوجود من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا لخروجا عن الظاهر من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر ذلك فنقول تنزيل كلام السيد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل دليل على اشتراط الواجب بشئ ودار الامر في المقدمة بين الوجهين المذكورين لا بد من التوقف الى غير ذلك بما هو بصدده من ردا استدلال المعتزلة فان اقامة الحدود مما يعتبر فيه اذن الامام في الجملة لكن لم يقم دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم بتعيين احد الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمات فنقول الكلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب يعبر عنه

مجازا بالوجوب العقلي بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مقوم لمفهوم الموضوع لا انه حكم كلي احكامه ويصح لذلك استناد
الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم يكن انفكاك الواجب عنها ليحترزها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في لوازم الوجوب
فالظاهر انه لا كلام ايضا في وجوبها على الوجه المذكور نظرا الى عدم امكان الواجب عنها لامن جهة اداء الواجب وتوقف وجود الواجب عليها ولذا
لم يفرق بينها وبين لوازم الوجوب وقال بوجوب الكل هو بين القول بعدم وجوبها مطلقا وبوجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه
ولا يظهر من كلام المنكر بوجوبها انكار ذلك اصلا اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة كما عرفت فما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب
المقدمة على الحقيقة وان المنكر بوجوبها مطلقا لم ينكر ذلك ليس على ما لا ينبغي هذا ولا كلام ايضا في اقتضاء وجوب الشئ وجوب مقدمته وجوبا
نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها على سبيل الاستقلال لكونها بما هو موضح عدم دلالة وجوب شئ على وجوب ما يتوقف عليه الوجه المذكور وبحيث لا يمكن
ذو مسكة ولا يجوم حوله ريب وشبهة ان لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ويدل عليه مع غاية وضوحها ان ذلك هو المستفاد مما
قرر من الادلة على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به ثم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على
القول بالوجوب وعدمه على القول الاخر وفرع عليه استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وغيره قطع بعض الافاضل من عاصرناه وايده ما استند
اليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله
حراما فيثبت حرمته فيترتب عليه احكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك الشئ
كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد وليس الا ما كان فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه فان
النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا غير معذور فان اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد انما يجئ من جهة عدم جواز اجتماعه
مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لهيئة العبادة وذلك على المختلف فيه الحاصل بين ما يترتب عليه العقاب ولا نعم هناك فرق بين النهيين من
جهة اخرى عن جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيجئ بيانه ثم وايضا لو سلم ذلك فكون المستدل
المذكور قائلا بذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الامر المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا مع العلم بترتب الواجب
الغيري ومن الغريب نسبة الفاضل المذكور بكون النزاع في المقام في الوجوب الاصلي النفسي حيث قال واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد
ان يكون يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع
فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب به
اصليا ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرات التي ذكروها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري النفسي فليس عدم ترتبها عليه
بديهيا ولو سلم ظهوره فليس بواضح من فساد القول بوجوبها النفسي الاصلي فان فساد ذلك لا يكون ضروريا فلا يراد عليهم بعدم ترتب
الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلا عن
افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليه انما يتفرع على كون الخطاب اصليا وقد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب انما يترتب
على ترك الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها لكان كما مر الاشارة اليه واما الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة
ولو كانت اصلية كما عرفت الحال فيه ففرعيه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماع مع الحرام على كون الوجوب نفسيا
حسبما يجئ تفصيل القول فيه ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب نفسيا عقليا
لانا نلاحظ الامر بذي المقدمة بان يكون هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر والاخر بلسان رسول الباطن وقال الى هذا
ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب المقدمة وهذا ايضا في الوهن كسابقه وما ذكره من استدلالهم الاتي ناظر الى ذلك كانه اراد
الاستناد الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يوهم ذلك ولا دلالة فيه على ذلك ما ذكره اصلا كما سيجئ الاشارة اليه ثم كيف
يعقل تقرير النزاع فيما ادعاه مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد عرفت
الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى الضرورة بعيد حمل كلامهم على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما
قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع منه لو اتى بها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا
مستحبا نفسيا حسبما مر بيانه بل لا بعد القول بتفرعه على القول بعدم الوجوب ايضا نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل بعد قصد التقرب من
اجلها وليس ذلك قولا باستحباب المقدمة مطلقا اذا وقعت على الجهة الخاصة كما ان الملاحظات بل المكروهات ايضا تندرج في المندوبات
بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على فعلها حاكيا له عن الغزالي انه لا اشكال
فيها الا انه قول بالاستحباب ففيه اشكال الا ان يقال بانه مندرج تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب اه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى المجتهد
فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كذلك الا انه لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدمة
ولا حاجة الى التمسك بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مطلقا فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد الى ما ذكره ضعيف

جدا ثم الظاهر انه لا اشكال ايضا في عدم كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزئه ولا خارجا اللازم بحيث يفهم من مجرد اللفظ الدال على وجوب شئ وجوب مقدمته حتى يندرج في الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز الانفكاك بينهما بحيث لا مجال للمريب فيه فالظاهر ان القائلين بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده في شئ من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقول في المسئلة دلالة على ذلك يوجب وما قد يتخيل من دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسئلة في خصوص الوجوب الاصلي بان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب مقدمته ليكون الخطاب بها خطابا بها اصالة كيف وقد ذكر ذلك ايضا يشبه ان يكون ضرورة بل كلماتهم على ذلك ارادة كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا على ذلك فلا يمر للاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما لا يترتب عليها تركها عقوبة مستقلة حسبما عرفت وتعلق طلب الجنس بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا يخفى فالحق في تحرير محل النزاع في المسئلة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بوجوب بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل الى ذيها ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى اللابدية المأخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم في المسئلة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مطلقا وهو المختار واليه ذهب المعظم من العامة والخاصة بل لا يعلم قائل بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المص وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جمع وكيف كان يستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وتدل عليه ايضا كلام المحقق الطوسي ايضا وقد حكي الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم وجوبها كما حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولا وحكي في المنتهى ايضا حكاية ذلك ولم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المص اما على جهالة القائل ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه في النهاية عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كذلك كما بينه المص بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب المطلق مطابق كلامه من الامور الواضحة حيث لم يجعله موردا للتامل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والعضدي في ظاهر كلامه ويحتمل ضم السبب الى الشرط الشرعي ان ثبت بالاجماع على وجوب الاسباب او كان القائل ذاهبا اليه وقد الحاصل انه يرد على الامر في التفصيل المذكور بين الوجهين خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول غير معروف في اقوال المسئلة الى ان ظاهر في به حكايته عن جماعة هذا وقد يتخيل ثمرة النزاع في المسئلة امورا منها انها تثمر في النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد يشكل بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب في النذور وغيرها الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير نعم لو صرح بارادة الاعم صح ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسائل الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسئلة في عداد مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء على القول بوجوبها اما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا لا غيريا وقد مر ان دعوى وجوبها كذلك موهونة جدا بل لا يعرف قائل به اصلا ووجوبها الغيري كما هو مذهب القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها آتيا بها على الوجه الخاص كما مر ولا يتفاوت الحال بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم توبة الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة بحيث يقضي بصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايضا بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها اذ لا معصية حينئذ الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات على نحو العقوبة المرتبة عليها انما يكون بالنظر الى اداتها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هي غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان الحاصل من جهة ترك الف من المقدمات على العصيان المتحقق المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به من حيث اداته الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغار منزل على غير المعاصي الغير بها كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة بها على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع حينئذ من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق الاجرة المعينة بادائها فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر

نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات وانى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثانى بخلاف
الاول الى غير ذلك من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الاتيان به واجبا على المكلف فى
نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير فان المقصود هنا حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها موصلة الى الواجب
والحاصل ان ما قصر ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل يظهر الوجه فيه بملاحظة
خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات ثم ان الثمرات المذكورة على فرض تفرعها على المسئلة لا ربط لها باستنباط
الاحكام عن الادلة ليكون من ثمرات المسائل الاصولية كما اشرنا اليه فى الثمرة الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها
بناء على ما هو التحقيق من عدم اجتماع الامر والنهى بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء حينئذ باداتها فى ضمن الحرام ويدفعه ان المقدمة ان
كانت عبادة فى نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب فى عدم جواز اجتماعها مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز
اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضى بعدم حصول المقصود من المقدمة اعنى التوصل الى الواجب ضرورة ان حصول التوصل امر عقلى او عادى
حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يصح الاتيان بذى المقدمة من غير حاجة الى اعادتها لحصول
الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغنى عن الواجب فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة المذكورة
بين القول بوجوب المقدمة وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا فى المقام بعد الاجتزاء بالحرام فى اداء ما
هو المقصد من المقدمة من التوصل الى ذيها انه اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدمة ايضا كما هو المختار واما على ما ذهب اليه
البعض من جواز الاجتماع فيها فلا اشكال راسا ومنها لزوم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك
الضد من مقدمات حصول الضد الاخر اذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن البين ان دفع المانع من جملة المقدمات فلو كان
المامور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به على وقع فاسدا اذا التى بحال تعلق التكليف با
لمضيق نظرا الى وجوب تركه فلا يتعلق التكليف بفعله لعدم جواز اجتماع الامر والنهى فى العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة بين القول
بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشئ عن النهى عن ضده كما سيجئ بيانه فى كلام المحقق وفيه نظر يعرف الوجه فيه
مما قررنا وسيجئ تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى والتحقيق ان يقال ان النهى المتعلق بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضى بالفساد حسبما
سنقرر الوجه فيه انشاء الله تعالى نعم لا يبعد القول بفساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هى الباعثة على ترك الضد الواجب كما يأتى بيانه انشاء الله فيتحصل
ذلك ثمرة للخلاف فى المسئلة منها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على نحو ما نها والامر بها ولم يتعلق بها امر اصلى يفيد وجوبها لما يتوقف
عليها من الغاية توقف صحة الاتيان لها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة قضى الامر بالغاية الامر بها بعد
فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل تلك الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القران فان
اقصى ما يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب لاحد اسبابه الموجبة له فلا يدل يتوقف ذلك على الثبا
على وجوب المقدمة فان قلنا بوجوبها صح الاتيان بالطهارة لاجلها لرجحانها اذ كل نظر الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا
فرق حينئذ بين الغاية المذكورة وسائر الغايات التى تعلق الامر بالطهارة لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وههنا تبعا وقد
عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك وجه الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضى اختلاف الحال
فى المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان حينئذ فى الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب
بها لاجلها بل لا بد من الاتيان بها لسائر الغايات التى يترتب رجحان الطهارة لاجلها بل لا بد من الاتيان بها حتى يصح الطهارة الواقعة
له الاتيان بتلك الغاية وفيه ان الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة مرجحة لذلك الفعل وان لم تقل بوجوب مقدمة الواجب
كما مر الاشارة اليه ولذا قلنا بترتب الثواب عليه اذا اتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا وذلك كاف فى
الاتيان بالمقدمة للغاية المفروضة نعم يتم ما ذكر فى جواز قصد الوجوب فى الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه
قوله مع كونه مقدمة اراد قدس سره ان قوله مطلقا يقضى بخروج الواجب المشروط عن محل النزاع مطلقا ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالبنسبة
الى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدماته فلا يكون الامر بالشئ مع عدم القدرة على مقدمته مطلقا فيحتاج فى اخراجه الى التقييد بكونها
مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مطلقا ليس للاخراج الواجب المشروط بل المقصد منه بيان تقسيم اعتبار الامر ومقايسته بالنظر الى
مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا لما افاده الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدورية المقدمة لوضوح عدم وجوبها
مع انتفاء القدرة عليها وفيه مع ما فيه من التكلف الظاهر انه يلزم ح اندراج غير القدرة من مقدمات الواجب المشروط فى العنوان مع خروجها
عن محل النزاع ولو اجيب بان اطلاق الامر بالشئ انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر بالمهمل وجود شرطه ففيه ان ذلك
ان تم فانما يجرى بالنسبة اليها فلا حاجة الى القيد المذكور ولا فرق بين المقدمة المذكورة وسائر مقدمات الواجب وقد يقال ان المراد

بالاطلاق فى المقام هو اطلاق الوجوب بحسب اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل انتفاء
القدرة على مقدمته وحيث ان تقييد الواجب عقلا منحصر فى الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب
بحسب المصطلح لاطلاقه اذ بحسب العقل والنقل وهو كما ترى موهون من وجوه شتى وقد يوجه ايضا بان مقدمة الواجب قد يكون مقدورة
وقد لا يكون مقدورة فاذا كانت مقدورة كان الامر بالواجب مطلقا بالنسبة اليها فيصدق ان الامر به مطلق بالنسبة الى تلك المقدمة
فى الجملة وان صارت غير مقدورة فالتقييد بالمقدورية من جهة الاحتراز عن تلك المقدمة اذ لم يكن مقدورة فالكلام فى مقدمة الواجب
المطلق واجبة ما دام مطلقا ابدا وانت خبير بما فيه من التكلف كيف ولو لم يكن اعتبار اطلاق الامر به كافيا فى الدلالة على اعتبار بقاء
الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا فى اعتبار بقائها لصدق كونها مقدورة فى الجملة بعد تعلق القدرة بها فالاولى ان يقال ان
التقييد المذكور لاخراج الافراد او الانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غير مقدور عليها الاطلاق الامر بالفعل فلا يقضى
اعتبار اطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالشئ على وجه الاطلاق لا يقضى بوجوبها فالامر بالشئ مطلقا على القول بوجوب ايما
يقضى ايجاب النوع والفرد المقدور دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مطلقا وان اكتفى بها فى اداء الواجب على فرض حصولها فظهر
بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور لبين على ما ينبغى قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح فى ذهابه
الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سواء كانت شرطا او سببا بل وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال
من قبيل الشرط الشرعى وظاهر كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظاهر منه ارادة الوجوب بالمعنى الذى يبتنى
لا مجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ لا يخفى ذلك من حقيقة الوجوب فى شئ حيما مر بيانها
فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلى او الوجوب الذى يترتب عليه عقاب مستقل على ترك
الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان يمنع مانع ظاهر كلامه يفيد تقسيم السبب بالملزومات العادية بما يترتب
عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضى واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف
فى الاول من غير خرق للعادة كما اذا قارنه عدم الشرط او وجود المانع الذى يمكن حصوله على النحو المعتاد قوله وهذا كما ترى ينادى با
لمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح فى وجوب مقدمة الواجب مطلقا وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر عنده بين كون الواجب مطلقا
بالنسبة اليها او مقيدا وذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت اطلاقه بالنسبة اليها كما هو محل النزاع فى المقام قوله
وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظاهر ما يرى من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان المتعلق بالفعل مطلقا والواجب
به من تعلق الامر بالشئ تارة مطلقا واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شئ من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو تم ما ذكره لجرى بالنسبة
الى غير المقدمة ايضا فيكون الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمين فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشئ على ما لا يتوقف عليه
وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقى الامر على الاطلاق ولم يقيد بوجود مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشئ على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد
يجمع له ايضا بانه لو بقى الامر على الاطلاق ولم يقيد بوجود مقدمته فاما ان يتوقف وجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثانى والا لزم وجوب
التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان مقتضى الاصل الى ان يثبت التقييد فكذا الاصل عدم وجوب المقدمة
الى ان يثبت وجوبها وضعفه ايضا ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها من البين تقديم حال
الاطلاق ولا وجه للقول بمعارضته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ ذلك من اصول الفقاهة واصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد
كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شئ من الاطلاقات فى اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد
عرفت فيما امكان توجيه كلام السيد بما لا ينافى المشهور وكانه الاظهر فان ما يرى من ظاهر كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه
قدس سره ولم يعهد منه الجرى عليه فى شئ من المطالب الفقهية والالتفات اليه فى المسائل المتداولة قوله انه ليس بمجمل الخلاف يعرف وانت
خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة فى مسائل الفروع فكيف فى مسائل الاصول فجعله حجة فى المقام غير متجه سيما على طريقة المصنف
قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم النقنا زانى فى شرح الشرح وانت خبير بان حكاية النقنا زانى لا تنهض
حجة هذا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا تعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضا فالاستناد فيه الى
الاجماع محصلا او منقولا غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف فى ذلك المضم الى الاجماع المحكى مؤيد فى المقام وقد يستدل عليه ايضا بالاجماع
على وجوب التوصل الى الواجب ليس التوصل بالشرط واجبا الما دل على عدم وجوبه كما سيجئ فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب
وفيه ظ اذا المسلم من وجوب التوصل الى الواجب هو تحصيله والاتيان به فى الخارج واما فاعل ما هو وصلته اليه ووسيلته فى الخارج
فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى فى الشرط ايضا وما ذكر فى الاستدلال على وجوب المقدمة ان تم جرى فى السبب ايضا فيزاحم الدليل
المذكور الا ان يقال ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب

حصوله معتبرا فى الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما فى السبب او لا كما فى الشرط وقد يراد به ما يتحقق به الايصال
به الى الواجب فيختص بالسبب حينئذ فان محل الدعوى بالثانى كما هو الظاهر من العبارة ليخرج الشرط الا انه لا حاجة الى التمسك بما دل على
عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يقرب بانه بالنسبة الى الشرط ايضا اذا وقع جزء اخير للعلة لا يقال اذن الى الفعل فيتقرر التمسك به
بوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسبب فيعد تعلق التكليف بها وحدها كانه اراد بذلك ان
القدرة غير حاصلة مع المسبب وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالنظر تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلق القدرة
بها نظرا الى اعتبار القدرة فى التكليف وكانه للاشارة الى ذلك عبر بقوله مع المسبب لا يمانئه الى عدم افتقار القدرة بها بملاحظة نفسها
وان حصل القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو اراد عدم حصول القدرة على المسبب مطلقا كما يراه اى من اطلاقه ليتجه التمسك
بالاستبعاد لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور وايضا يقتضيه ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مطلقا وحدها على ان ذلك بعينه هو
الوجه الاتى فلا وجه لتكراره هذا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك فى كون المسبب مما يتعلق القدرة بها ولو بتوسط
الاسباب والقدرة المعتبرة فى تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة بالذات او بواسطة الغير فاى استبعاد
اذن فى تعلق الامر بها بعنى من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام فى المقام واما ايجادها وحدها اى بشرط ان لا
يكون معها اسبابها فلا شك فى استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاى حجية فى مجرد استبعاد
العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر بالاسباب مع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور ويجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان
القدرة على المشروط غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب
المقدمة مطلقا لا خصوص السبب كما هو الملحوظ فى المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها هذا الوجه كما ذكره جماعة عمدة ما احتجوا به على الاسباب
وهو كما ترى يفيد نفى المقدمة السببية وانحصار مقدمة الواجب فى غيرها اذ مع عدم الامر بالمسبب لا تكون واجبة حتى تتطرق الى حال المقدمات
وارتباط ما ذكروها بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ذا الامر المتعلق بالاسباب المسببات فكان ايجاب
المسببات فى الظاهر قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور هو هون جدا من وجوه شتى اما اولا فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان
تعلق الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهى السلسلة الى الواجب بقى واما ثانيا فلان قصارى ما ذكر
انها مع انتفاء اسبابها يكون ممتنعة ومع وجودها يكون واجبة وذلك لا ينافى تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه
اختياريا المقرر من ان الوجوب او الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا اختيار المكلف منع ذلك من تعلق
التكليف بها وهو ايضا خارج عن محل الكلام كيف وصحح ما ذكر يقضى بعدم جواز تعلق التكليف بشئ من الاشياء فانها مع وجود
اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببه القريب بفض الارادة والاختيار
مما لا يكون كذلك غير متجه فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا كان خارجا عن محل البحث لوضوح كون
الاختيار من شرائط التكليف وان كان من جملتها وان كان من جملتها فاى فرق بين كون الاختيار مسببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح
حصول الفعل فى الصورتين عن اختيار المكلف وكما ان الوجوب او الامتناع بالاختيار غير منافى للاختيار فى الصورة الاولى فكذا فى الثانية
واما ثالثا فباختيار تعلق التكليف بها فى حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع وجودها حينئذ فاسد فان الممتنع وجودها بشرط انتفاء
اسبابها لا فى حال عدمها لجواز الاتيان بها حينئذ فيقتدر بذلك على الاتيان بمسبباتها حسبما ذكروه من جواز تكليف الكافر بالفروع فى حال
الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المصنف بقوله لان المسببات وان كان القدرة لا يتعلق بها ابتداء اه وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور
عدم تعلق القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل مقر بتعلق
القدرة بالاسباب ومن البين ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف فى جواز تعلق الامر اذ لا يعتبر فى جواز
التكليف ما هو زائد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها اه لا يخفى ان قضية ما ذكروه وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب
الى مسبباتها فى التكليف والقول بتعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسبما ذكره فى الاستدلال وانت
خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات فى التكليف فيكون الامر
بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات فى تعلق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا
وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب فى التكليف بها بان يصرف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها حسبما نسبه ثانيا
الى القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسبب لا على مجرد الاستبعاد حسبما اخذ فى الوجه الاول ويمكن توجيهه
بجعل ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد فى تعلق التكليف بالمسببات
متفرعا على انه لا استبعاد فى تعلق الامر بها مضافا الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد فى حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصود

من ذلك انه كما لم يقم دليل قطعي على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظني ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى
بعض الاصوليين اه لوضوح ان رفع الاستبعاد عن تعلق الامر المسبب انما لا يرتبط بالقول بتعلق الامر بالمسبب وحدها وقد يكلف في تصحيحه
بجعله اشارة الى ما ذكرناه لا من دفع الدليل القطعي على عدم وجود المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الامر بالمسبب الى
الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى ويمكن توجيه العبارة بارجاعها الى دفع
ما ادعى اولا ومن الاستبعاد بان يقال ان مقصوده من ضم الاسباب الى المسببات انما هو في التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق التكليف
بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب هي المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها
ان يتعلق التكليف بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها في التكليف بها ثالثها ان يكون الاسباب مكلفا بها ايضا
اه يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذي يقتضيه الاستبعاد
المفروض عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثاني فانه لما كان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها
بملاحظتها على الوجه المذكور والثالث بان يكون المسببات مامورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب مامورا بها
اصلا فان تعلق القدرة بها من حيث اسبابها لا يقتضي ان يبدو من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها معها هذا وقد استدل على تعلق
التكاليف بالاسباب دون مسبباتها بوجوه احدها ان كل ما يتعلق به التكاليف من افعال المكلفين ولا شيء من المسببات بفعل المكلف
وانما هي امور تابعة للفعل الصادر منه من الحركات الارادية الحاصلة بتحريك العضلات حاصلة عند حصولها من غير ان يباشر النفس ايجادها
فلا يكون شيء متعلقا للتكليف ومنها ان المكلف به بالتكاليف المتعلقة بالافعال ليس الا ايجادها في الخارج لا وجودها في انفسها
اذ ليس الوجود من حيث هو قابلا لتعلق التكليف به وح فنقول ان ايجاد المكلف المسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب بان ينتسب الايجاد
الى السبب نفسا باذاتها او الى المسبب نفسا باعرضيا ام ايجادا اخر غير ايجاد السبب لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا ايجاد
واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعين الاول فيكون الامر بالمسبب عين الامر بسببه لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي
هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض يكون متعلق التكليف في الحقيقة هو السبب
ومنها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به واما وقع الخلاف في انقطاعه حال الحصول الفعل او في الان الذي بعده والمتيقن
قبل حصول ما كلف به فالكلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح فنقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المامور به اما ان ينقطع
بالمسبب او لا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب ولو بالنظر الى العادة فلا
يكون قابلا لتعلق التكليف به اذ من شرط التكليف كون المكلف به جايز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعين الاول وذلك قاض بكون
المامور به في الحقيقة هو ما اوجده من السبب المعرف من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق به التكليف
من فعل المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به
من جهتها المدح والذم فان اريد بفعل المكلف الماخوذ وسط خصوص الاول فكلية الصغرى ممنوعة لا بتنج الكلية ليتم المدعى
ان اريد به الاعم فالكبرى ممنوعة وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التاثير والايجاد ان الامر الحاصل من المكلف ابتداء تاثير واحد فسلم وهو انما
يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تاثير اخر اما من نفس السبب ان قلنا بكونه علة فاعلية لحصول المسبب او من المبدا الفياض
او غيره ان قلنا بكون الاسباب اعدادية علا اعدادية وعلى التقديرين يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه وان لم يكن
مفيضا لوجوده ابتداء او مطلقا اذ لا يعتبر في جواز التكليف ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة
بل يكفي فيه كونه فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا له كما مر وان اريد بوحدة التاثير في المقام ما هو بين الفساد فانه ان اريد
ح يكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق ووجود ممكن
في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة وان قيل بعدم تعلق الايجاد به منفردا بل به وبسببه معا فهو ايضا في الفساد كسابقه اذ من
الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج مباينا له ومن البين في اوايل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين
متباينين في الخارج بتاثير واحد شخصي متعلق بهما التوقف كل من الفعلين مختلفين كل على تاثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان
بلغاء التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق بخرق الرقبة مثلا غير التاثير المتعلق بزهوق الروح فكيف يتوهم حصول
الامرين بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التاثير المتعلق بالاخر وهو ظاهر في العادة وان حصل
التاثير الثاني من مجموع اخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين وفي الجواب عنهما ثم مع الغض عن
جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكليف يمكن ان يكون
المسبب كذلك من غير فرق في الصلاح فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف حقيقة

دون الاخر نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسبب وحده مع اسبابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعى من اتحادهما في الايجاب
فيكون الامر بايجاد المسبب امرا بايجاد سببه ايضا لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايضا فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع
بان مجرد اتحادهما في الايجاب لا يستدعي تعلق الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفاتة الى حصول الاخر معه فطلوبية الايجاب
من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الاخر بحسب
الواقع وكان المطلوب نفس ذلك الايجاد وجب بملاحظة ذلك اسناد التكليف الى ذلك الامر الاخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون
الامر بالمسبب امرا بالسبب على النحو المذكور نظير ما مرت الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث فلا نسلم انه
لا دليل على توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به بل لو قيل بحصول الامتثال لو اتى بسبب المستلزم له في العادة نظرا الى ادائه الى الغلط
لم يكن بعيدا اذ لم يحصل هناك ما يقتضي تخلفه عن المسبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من حيث ادائه اليه
وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزل على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع
من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب ما ذكر من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون
الاستدامي فلا مانع من القول ببقائه الى صدور الفعل منه لعدم صدق الامتثال قبله فتأمل قوله لان تعلق الامر بالمسبب الخ لما كان مراد القائل
بتعلق الامر بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظاهر كلامه اراد
المصنف بيان قلة الثمرة في المسئلة فليس هناك فرق يعتد به بين القول باختصاص الوجوب بالاسباب والمسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون
الاوامر الشرعية متعلقة في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصوم والصلوة ونحوها وتعلق الامر بفعل
توليدي للمكلف على فرض ثبوته نادر وقوله وانى الشك في وجوبه هين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة الملتفتة فان ذلك
هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهمه من
اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب
كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر اه لما كان محتمل المتن ملفقا من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي ملازمته له عقلا اورد
اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة اه واثبات الثاني بقوله ولا يمتنع تصريح الامر اه فجعل كلا من الوجهين دليلا مستقلا على المطلوب
كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل ظاهر سياقها ابا عن ذلك فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على
ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ اقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة بحسب
الثبوتي لا يجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل اه فلو كان هناك ملازمة عقلية بين الامرين لامتنع عند العقل تصريح الامر بعدم وجوب المقدمة
من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه اولا انه لو تم فانما يتم في دفع اللزوم البين ولو كان بمعناه الاعم واما اللزوم الغير البين المفتقر الى ملاحظة
الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل الانفكاك بينهما وتجويزه في بادي النظر تمنع المقدمة لا يفيد جواز ه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة
ويتفرع عليه جواز التصريح بعدم الوجوب لكن بطلان التالي ممنوع كيف وهو اول الدعوى ومجرد تجويز العقل في بادي الرأي تصريح بجوازتها لا يفيد جواز ه بحسب الواقع وان اريد بالامتناع
التصريح بعدمه في نظر العقل فالملازمة ممنوعة لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبنيا على الجهل
بالحال وثانيا بالمنع من جواز تصريح الامر بجوازتها كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجوازتها ومعلوم ان المانع من
ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فلا خصوصية ح لذلك بتصريح الشارع بل يعم غيره فبين كلاميه تدافع بين والتحقيق ان يقال انه ان اريد بجواز
تصريح الامر بجوازتها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فسلم ولا يفيد ذلك المدعى اذ اقصى الامر ان يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام
فيه وان اريد جواز التصريح بجوازتها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فممنوع بل من البين خلافه والاعتبار الصحيح
شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة اذ جواز تصريحه بالامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها عين الاطلاق كما ان افادة
الظواهر ثبوت مدالیلها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنية اللفظية او غيرها عليه وبالجملة ان استلزم ايجاب الشئ وجوب مقدمته
ظني فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنيا لم ينهض حجة في المقام لعدم
انها جار في الدلالات اللفظية التي يكتفي فيها بمجرد الظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية
ثم ان الدليل المذكور هو حجة القائل بعدم وجوب المقدمة مطلقا وكان المصنف يفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة
السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه اخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل
بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يكن يحكم به بالنسبة الى المسبب فلا يحكم به بالنظر الى غيره ايضا لاتحاد المناط فيهما هذا وللمانعين من وجوب
المقدمة مطاعن اخرى موهونة لا باس بالاشارة الى جملة منها الاصل بعد تضعيف حجج الموجبين مضافا الى ان المسئلة مما يعم بها البلية
ويشتد اليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج

في ذكر جملة اخرى من ادلة المانعين من وجوب المقدمة مطلقا او مفصلا والجواب عنها

المحاضرات

البها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وامّا خبر بان قضاء الاصل بعدم وجوب المقدمة امر ظاهر لا ستره فيه لكن الشان فى تضعيف
ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال فيه ومنه يظهر فساد التاييد المذكور وكان الوجه فى عدم ورود فى الاخبار غايته وضوح الحال
فى وجوبه على الوجه الذى بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر له وتعلق الطلب
به ومن البين ان ايجاب الامر بشئ يتوقف على تصوره لذلك الشئ صورة استحالة الامر بالشئ مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على
تصوره لايجابه ضرورة ان قصد وا الفعل الاختيارى يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك فى كثير من صور الامر
بذى المقدمة لوضوح انه يمكن الامر بالشئ مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه وأجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشئ
مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلى دون التبعى لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه بمعنى حصوله
بحصول ايجاب متبوعه وهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا بها
فانك اذا اكرمت زيدا ولزم من اكرامك له اهانة عمرو لا يلزمك تصور الاهانة المفروضة ولا القصد اليها قطعا وهو امر واضح لا يرتاب فيه
عاقل وقد يقرر ذلك بوجه اخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر بها بل انما يتوقف على ايجاب فى ما
المقدمة ليستلزم وجوب مقدمته من غير ان يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب فى ما وان من قبله ولا يلزم من ذلك
التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب فى المقدمة ايجاب اصلى لها فوجوبها ايضا وجوب اصلى وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا فوجوبه
الحاصل بها تبعى ايضا فان شئت قلت ان كان المقصود مما ذكر فى المقدمة الاولى من ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لابد
ان يكون وجوبه بايجاب مستقل متعلق به فهو ممنوع فان ذلك انما يتم لو كان وجوبها اصليا واما الوجوب التبعى فلا يفتقر الى ذلك وان كان
المقصود ان وجوبه يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثابتة ممنوعة اذ ايجاب الشئ تبعا لا يتوقف على تصوره حسبما قررنا
ثانيها منع امكان الامر بشئ والذهول عن مقدمته بالمرة وانما الممكن جواز الذهول عن التفصيل والمانع من تعلق الايجاب انما هو الاول
دون الثانى وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشئ لا يستلزم الامر بمقدمته مطلقا من اى امر صدر بل المقصود انه اذا صدر عن الحكيم
العالم الشاعر بها كان مستلزما لارادة المقدمة والامر بها كما هو الحال فى اوامر الشرع التى هى محط الكلام فى المقام وهذا الكلام يتصور
فيه لوجهين احدهما مخالفته لما سيجئ من الادلة الدالة على وجوب المقدمة فانها ان تمت افادت الملازمة بين الامر بالشئ والامر بمقدمته
من اى امر صدر حكيما كان او لا شاعرا للمقدمة او لا وثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا
للملازمة بين ايجاب الشئ وايجاب بمقدمته على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمة او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة
متفقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشئ مستلزما لايجابه لمقدمته ولا يتم ذلك فى الاوامر الشرعية لابتناء اثبات الملازمة المذكورة
وهو دور ظاهر ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشئ مستلزما للامر بمقدمته اذا كان الامر حكيما شاعرا للمقدمة غير مسبوقة
بالشبهة الفاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لانتفا الوجوب فيهما لاستحالة الانفكاك
بينهما مع اتانى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذى المقدمة لا يحصل منه ايجاب مقدمته ولا يرى
وجوبها على المامور وبيد فعه انه انما ينكر حصول وجوب فى المقدمة بايجابه لذى المقدمة ولا ينافى ذلك حصول وجوبها بذلك بسبب
الواضح وفضلنه عنه وتصريح بعدم ايجابه للمقدمة بما قرر ذلك وان كان غافلا عن منا قضته له ومنها ان كل واجب متعلق للخطاب
فان الوجوب قسم من اقسام الحكم الشرعى الذى هو خطاب الله المتعلق باقعال المكلفين ويتعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس متعلقا للخطاب
لا يكون واجبا فنقول ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة ليست واجبة وقد ظهر الحال
فى الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان الخطاب المتعلق بذى المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا وجوابه ظاهر فانه ان اريد بكون كل واجب
متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلى فالكلية ممنوعة وما ذكر فى حد الحكم انما يريد به الاعم من الاصلى والتبعى وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى
المذكورة ممنوعة وما ذكر فى بيانه انما يفيد عدم تعلق الخطاب الاصلى بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق العصيان بتركها والتالى باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية لمقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان بتركها الذاتها فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر مما مر ان ذلك من خواص الواجب
النفسى ولا يمكن تحققه فى الواجب الغيرى وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث اداتها الى ترك غيرها فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالى ممنوع
لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول الكعبى باشتمال المباح وفساد التالى ظاهر
اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب الا يتم الواجب الا به فيكون
تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبى غير متوقف على نفى وجوب المقدمة بل هى ضعيفة فى القول بكونها
ايضا كما سيجئ الكلام فيها الثم نقم ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب فيها النية لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد
الطاعة والتالى باطل وهذا واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل او العبادة المتكررة لاجل تحصيل العلم الواجب كما فى الصلوة

في التوبيخ المشتبهين فلا اشكال في وجوب النية فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر القطع بعدم وجوب النية في غير العبادة اذ ليس المقصد منه الا حصول الفعل لا خصوص الطاعة والاتيان كما هو مقتضى اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر ان لا يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجب المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا للعقوبة واحدة واذا كان بعيدا عن الماء كان مستحقا لعقوبات متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع انا لا نعتبر تماثل العقوبات بعكسه والجواب عنه ظاهر مما مر من عدم استحقاق العقوبة على ترك المقدمة وانما يكون الواجب تركه في الاول اشنع من جهة تهاونه فيه مع سهولة اداءه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون عقوبة التارك للوضوء على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة المترتبة على كل منهما وموازنة احدهما بالاخر يكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ النهر مماثلا لثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني وليس ذلك الا بوجوب المقدمة ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمل تلك المشاق لاجل المقدمة لا لاجل ايصالها الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاق زيادة المثوبة لاجلها وان كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب الثواب حينئذ على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى ان جهان الجهة المذكورة فيصح قصد الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى مطلوب الشارع فتصير عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لمقاصد راجحة كما مر الى اليه الاشارة قوله ولو لم يقض الوجوب اه هذه الجملة ذكرها تتمة في نيف وثلثين وقد حكيت عن الرازي في المحصول قيل وكانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله وح فان بقي ذلك الواجب واجبا اه يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جواز تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه فانه اذا اقدم عليه ح يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل من ان المفسدة المذكورة انما يتفرع على وقوع الترك لا على جواز وقوعه فيجوز ان يكون جايزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد عليه بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت على الاقدام على ترك المقدمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايضا فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصد من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يتم باستناعه ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع حسبما ادعاه المستدل على ترك المقدمة على سبيل الجواز لا على مجرد ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع وتفريع المحال المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايضا فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرعة على جواز الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة اذا ترتب على امرين اعني حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك خصوص امتناع الثاني اذ قد يكون متفرعا على الاول فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يمكن استناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك امتناعه الا ان ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه ايضا فانه اذا ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة او لا الى اخر ما ذكر فلا مدخلية لجواز ترك المقدمة وعدمه في خروج ذيها من الوجوب وعدمه فما اجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا استحالة ح في اللازم لامكان القول باحتياج كل من الوجهين المذكورين اما الاول فانه لو قيل ح بسقوط الواجب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر وسقوطه من دون عصيان الاخر ان من ترك الواجب في وقته قد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس في خروج الواجب عن كونه واجبا فكذا في المقام فان من ترك المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا للامرين لانا نطالبه عصيان الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لاصالة ولا اداء فيلزم ح سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا وقد بقي انه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم وجوبها ايضا فان مخالفة الامر كما يحصل بترك نفسه كذلك يحصل باقدامه بعد توجه الامر اليه على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل والتحقيق ان يقال ان كان الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند الامر كما هو ظاهر في الفرض المذكور فذلك يعني منافاة وجوب المقدمة بالمعنى الذي قررناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا عنه من الجهة المذكورة ايضا فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بانه لا مانع منه بالمقام فانما انما يقبح التكليف بالجمع ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال فيمن دخل متعمدا الى المكان المغصوب

في وجوب المقدمة وعدمه والمختار الدليل الاول

فانكلا

فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا بسوء اختياره في الاقدام على الدخول فظهر بذلك
الفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الشك في
جواز ذلك بالنسبة اليه بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال ان الاستحالة في المقام انما نشاء ايضا من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على
ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك مقدمة يعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك تلك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل
الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهة اقدامه على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انا نريد ان الاختيار المذكور لما كان
سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على ترك ذلك الواجب من غير ان يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس
اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الاول وقد عرفت ان مقتضى كون الاختيار المذكور باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه
الى ترك الواجب هو عين مفاد الواجب الغيري ولذا يقبح عند العقل تجويز الامر لاختياره ذلك من حيث ادائه الى ترك الواجب كيف ولو جوز
له ذلك ولو من الجهة المذكورة قبح منه العقاب بعد ذلك وفيه خروج الوجوب عن الوجوب ان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي استحقاق
العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك وان لم يسبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يتحقق
عصيانه واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه
وان سقط الامر بعد ترك المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق العصيان بالنسبة الى الامر السابق فيه انا اذا سقط الامر عند ترك المقدمة من غير
تحقق عصيان ولا استحقاق عذاب اصلا ولو من جهة ادائه الى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى
لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من استحقاق العقاب بما لا وجه له بل الحق عصيانا الامر عند ترك مقدمته من حيث
ادائه الى ترك الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسبما قررناه والا منع ترك
المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا وان اريد انه لما كان ترك المقدمة ناشيا من ذلك مصححا لبقاء
التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث انه نشاء الامتناع عن اختياره كما هو ظاهر الفاضل المذكور وقد نص ايضا بعد ذلك بان العلم بعد
الصدور او امتناعه لا يستلزم الا قبح ارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون طالبا
حصول ذلك الشئ ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا او معلوما الا انه قد
يقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والا
فهام
الفطن الخبير
ان بعد العلم بعدم الوقوع لا يتعلق منع من الامر بترك المقدمة ولو من جهة ادائها الى ترك ذيها لصح بعد اختياره لترك المقدمة الزامه باداء ذي المقدمة
والعقاب له على ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظاهر
الثيخين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما مر تفصيل القول فيه وبه يصح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان
من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالجمع مطلقا لكنه لا يثمر في المقام اذ قصارى ما يترتب عليه
ان يتعقل حصول التكليف بعد عروض الامتناع ولا يصح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف المفروض على المكلف من دون
قصد تفصيه ظلم عليه نعم لو كان ذلك متفرعا على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك اذ ليس قبحه حينئذ من قبل الامر فقط التفرقة بين الوجهين
حسبما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد مر ان القائل بنفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتصاف ما لا ينفك عنها
بالوجوب صح فالاقدام على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على الوجه المذكور
ليس قولا بوجوبها حقيقة ولو لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يثمر شيئا في المقام اذ لا
يتحقق بسببه سواء اختار من المكلف لجهة من جهة الزامه بالجمع مضافا الى عدم اشتماله على ما جعلناه غاية التكليف من الابتلاء والاختبار اذ
لا يعقل حصوله بعد علم الامر والمامور بامتناع الفعل فيكون التكليف بهذا خاليا عن الفايدة قوله وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ان ارادة
فالمقصر يترتب الذم على تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها ووجود الذم عليه على الوجه المذكور مما لا يجتمع للريب فيه ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري
كما هو الحال فيما تعلق به صريح الامر من الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضا انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما
مرت الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك
بين ما يكون زمان ايقاع المقدمة متقدما على الزمان الذي يصح فيه الفعل كما في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا
يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه اذ بترك المقدمة حينئذ يحصل الاداء الى ترك الواجب
في وقته فيستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يحسن هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب في وقته واستحقاق الذم لترك المقدمة
من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فيثبت الى ترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب والى
ترك نفس الواجب اصالة فظهر بما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري

ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعى استحقاق الذم على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل
في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك وكذا ما يأتي في المقام من ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع القدرة عليه لا على مجرد ترك
المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه في احوال المتقارنين في الوجود فيثبت حال احدهما للآخر
ولذا يتخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة واردا على ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو كما في فيما هو المقصود كيف لو كان
الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على ترك المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل اكثر اما لا
يقارن بينهما في الخارج الا نادرا ان ترك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند العقلاء يحكم ح بفسقه مع انه لم يتحقق منه الا
ترك المقدمة وقد يقال انه ان تم الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب المقدمة اولا يكون قائلا
بوجوبها نظرا الى اختلاف الانظار في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها ويدفعه ان الحال في وجوب المقدمة لا يزيد
على سائر الواجبات فاذا لم تكن الغفلة عن سائر الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة وان كان عذرا خصوصا في الغافل في تركه لها فكذا
في المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن وجوب المقدمة كونها مقدمة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح
ورود الذم على تركها سواء كان قائلا بوجوب المقدمة اولا غافلا عن وجوبها اولا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض
علمه بوجوب الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الذم على ترك الغير فلا تمنع الغفلة المفروضة عن تعلق
الوجوب بها على النحو المذكور وقد يقال ان العلم بالمقدمة والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها لاجلها غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه
به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا عن حصوله ففيه قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا اه يريد انا نختار بقاء الواجب
على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قوله لكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال قلنا هذا فاسد ذ
الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكرنا في عنوان البحث وح فلا يعقل ان يكون المقدور ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح
ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدورة مع كونها مقدورة محلا للنزاع فكيف يعقل
ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا محالة يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا ايضا اذ لا باعث
على انتفاء القدرة عليه من وجه اخر كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة ومن
اين يجئ التكليف بالمحال كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع
البناء على عدم وجوبها وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل
ح من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد وقد يقرر الجواب المذكور بوجه اخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من الترديد ان الممتنع
هو الاتيان بذي المقدمة لشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا لشرط انتفائه
به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا لشرط كونه محدثا ويرد عليه على كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها
كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة ح فاض بامتناعها ويتفرع عليه
ح امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا فليس
الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرءه الامتناع فهو واضح الفساد قوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تاثير ايجاب
المقدمة في القدرة عليها ليكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها
غير معقول ويجري الوجهان في قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشعر به قوله والبحث انما هو
في المقدور مما قيد به عنوان البحث ولما ادعى المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبنية على
استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب
المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه فان البحث في المقام انما هو في المقدور واذ لا وجه
مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسبما مر من تقريره وجعله جوابا اخر على سبيل النقض بانه لو تم الدليل
المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما مر الكلام فيه وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة ويرد عليه ح ما مر من الاشارة اليه هذا وقد
يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها ح انها اذا لم تكن واجبة
بالامر المتعلق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر اخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مطلقا فالملازمة مسلمة
لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظاهر اما اولا فلان المقصود في المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من
الادلة الخارجية على وجوب المقدمة وح فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها خروج عن المفروض في المقام واما ثانيا فبانا نختار
الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز تركه بالنظر اليه فهو واضح الفساد

على ترك مقدمته وقد يقال للفقيه وجه الذم

وجوب المقدمة

وان اريد

وان اريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا ينافي صحة الاحتجاج فان المقصد منه تفريع القشا البدكي
على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بها فتركه المكلف ان بقي ذلك التكليف بحاله كان تكليفا بما لا يطاق
الى اخر ما ذكر ووجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا يطالبه بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على اطلاقها بامر مستقل اقصى
الامر ان لا ينهض الدليل بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج وفيه بالنسبة الى بعض المقدمات كان ذا اثبات المقصود
ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها
جايزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوب الاخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الاول
ايضا او لا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راس وتقريب الملازمة بوجهين احدهما ان كل فعل لم يصل الى
حد الوجوب او الامتناع لم يكن موجودا او لا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في
شيء من الحالين لتوقفه حسب ما ذكر في الدليل على الامكان المنافي للصفتين والقول بانصافه بالامكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته
لا يثمر في المقام اذ المعتبر من الامكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل او تركه لا ما كان متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث وجد
في زمان لو لم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان او امتناعه حاصل في الاول لما تقرر من استناد الممكنات الى الواجب بالذات الى الشيء ما لم يجب امتنع وجوده
فما وجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الامر عدم علمنا باستناد الوجوب او الامتناع قبل
مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام فان ترك المقدمة سبب لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب
الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول اسباب امتناعه مع عدم الاتيان به بالفعل وحصول اسبابه وجوبه مع الاتيان
به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار بقاء الوجوب ولزوم التكليف بما لا يطاق ثم اذا لم التكليف بما لا يطاق يمتنع
من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة
لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقرر ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور
في كلام المصنف على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب والامتناع ان كانا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف واما ان كانا من
جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف وأما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فان من شرايط قدرة المكلف
ووجوب الفعل او امتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه ويدفعه ان ما قيل من ان الوجوب او الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما
يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل او الترك هو الموجب لوجوده او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي
كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لولا وجوبه او امتناعه بذلك لما كان اختياريا حاصلا بسبب الاختيار حسبما ذكر واما ما كان بسبب
الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر اخر معد لحصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا عن اختيار المكلف حين حصوله
فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول القدرة المتقدمة السابقة على
اختيار الاتيان بذلك المعد وأما بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار بناء على عدم جواز التكليف بما لا يطاق
مطلقا هو ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فان من اجنب متعمدا مع عدم الماء الموجود عنده عمدا مع علمه
بعدم تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى القدرة السابقة واقدامه على ايجاد المانع باختياره
وكذا من كان عنده استطاعة الحج فاتلف المال عمدا قبل مضي الرفقة ان يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء
الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى غير ذلك من الفروض
الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح متعلقا
للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا نلتزم مما قلناه ان لا يكون الافعال
التوليدية متعلقة للقدرة مطلقا ولا عدم جواز التكليف بها راسا فانه لا شك في جواز التكليف بما قبل الاتيان بالاسباب المولدة
لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب بوضوح انه مع القدرة عليها على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا ان ذلك لا يقتضي حصول
القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع
القدرة عليها وعدم مقدوريتها الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عنه استدامة لاتحاد جهة المنع فكما ان مع الاتيان بنفس
الواجب ينقطع التكليف فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل حقا وتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على
سببه من حيث ايصاله اليه ولذا لو تاب المكلف عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبل توبته وحكم بعد الله بعد ثبوتها وان لم يات بذي
اداء الواجب ولا يحصل منه معصية في زمان الفعل كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا الا فاسقا
في ايام اداء الحج وذلك ظاهر فنقول ان تعلق التكليف بها بواسطة التكليف باسبابها من حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا

اشكال واما ان تعلق التكليف بها صح وحدها من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها صح من جهة الاقتدار على اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان اذا ترك الاسباب الموصلة لها مع زوالها القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه لا مانع عند الامر من الترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا تعصيان حيث ترك تلك الاسباب لا بملاحظة ذاتها ولا من جهة اداتها الى ترك مسبباتها وتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له للمانع من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام بالنسبة الى ترك الشروط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد زمان الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق ترك الواجب بتعجيز المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى تركه ولذا لو صرح الامر بعدم وجوب شيء من مقدماتها اصلا وتساوى جهتي فعلها وتركها في نظره مطلقا ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو مفاد خروجه عن كونه واجبا ومجرد كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتامل ومما يدق من ان العرف والعادة شاهدان على صحة الذم حتى الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوما الخ الجائر في بلده البعيدة مع استطاعته للحج ويقولون له لم اخرت الحلوس في بلدك في هذا الحال على طواف بيت الله تعالى واداء المناسك المقربة الى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره بعدم تمكنه من ذلك لبعد المسافة وعدم قطع الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقبحونه لان ذلك كان امرا مهورد بالاداء المناسك وقد كنت متمكنا من ذلك وارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه لا يخطر ذلك بالبال بين الاندفاع للفرق البين بين ذمه على انه تعالى في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الآتين بها في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخرى فانه لو كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من جهة ترك ذلك وان كان قبل وقت اداتها بعد تركه المقدمة انما هو من جهة اداته الى ذلك فالذم المذكور انما يراد به الاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة ولذا يرد الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع حين اذ كر لكن لا دلالة فيه على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقريب اخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك بان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب التالي واضح الفساد لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كان المقدمة بحيث لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة او عند ترك الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه لانه لا يتصف بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في زمان معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير اليه عمدا الى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك الفعل فيه واخلائه عن ذلك الفعل معترفا بعده مصدوقا بقبح من العبد يستحق به العقوبة الى في ذلك الزمان اصلا وانما تجدد منه صدور القبيح حين يتبين ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد راية لكن لو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان ايضا لقبح تكليف النائم والمحجور عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل او غيره فليس استحقاقه للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث اداته الى ترك ذي المقدمة وهو مفاد الوجوب الغيري وانت بعد التامل فيما تعرف ما يمكن ايراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك اه ليس في ذلك من تتمة الجواب وانما هو وضع دخل يورد في المقام وقد عزي الى ابي الحسين البصري حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركه جايزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وقد اجاب عنه المصنف بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما كان لم يكن الامر بذي المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل لفظي على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل عليه فاذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزمه الحكم بجواز تركه فحكم العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز وانما لم يجز حكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركه عبثا بل منافيا للغرض اذ فايدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في المقام اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب في الشريعة فيشبه الحكم به الحكم بجواز الاتيان بالممتنعات كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم الشارع بالجواز في هذا من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل الجواب ان جواز حكم الشرع بجواز ترك انما يتم اذا تفرع فائدة على حكمه واما اذا لم تتفرع عنها فلا بل حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب على الاعمال

نقرير اخر للدليل المذكور

٢٠٩

وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب بعث اه وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان
المقرر في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبتني على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم
الشرع عن حكم العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما به حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي ايضا من حكم
الشرع مما يجوز تركه لكن المقصد عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسبما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشا
بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام غير متجه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل لغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف
يتصور ذلك في المقام وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب المقدمة وانحاد الواجب حتى لا يتوهم هناك وجوب اجرين كيف ولو كان لغوا
لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف واقامة الحج من الفريقين على كل من الجانبين والنقض والابرام الواقع الواقع في البين من الطرفين اعظم
لغوا فاي فائدة في ذلك فهو الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك عنه لم تكن المسئلة محل الخلاف فلا اقل من ظهور
اللغو لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان يبتني الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان يقال لو لم تكن المقدمة واجبة
شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز اما الملازمة فظهور حكم الشارع بما هو الواقع
بل من شانه بيان حكمه في الواقع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المقرر ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك
المقدمة امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب ذيها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها ويصح الحكم بجواز تركها
لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق الحكم بجواز تركها ويصح الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز
تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم المقرر ولا دلالة لذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب
نعم لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد بوجوبها الذات على ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة
كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد الاعم من وجوبها بالذات وبالغير على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك
الغير وتتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلمة ولا تثبت المدعى المعروف من خروج ذلك
عن محل البحث اذ هو من لوازم الملازمة المسلمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح
الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما
حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى ذلك بان يقال انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز
حكم العقل والشرع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد
الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى ذلك بان يقال انه لا شك بعد مراجعة الوجدان
في عدم جواز حكم العقل والشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا
ثم يقول لكم ترك قطع المسافة الى مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد ذلك الا تجويز ترك الحج فيناقض الحكمان وهو بعينه
مفاد الوجوب الغيري فاولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان لم يجز من جهة اخرى فقوله منع كون الذم على
ترك المقدمة بنفسها ان اريد منع كون الذم على تركها بالوجه المذكور فلا كان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى الترك ذيها
فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مر الاشارة اليه ثم ان هنا حججا اخرى للقول بوجوب المقدمة
قد اشار اليها غير واحد من الاجلة بعضها متينة وبعضها مزيفة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل
او الترك من المكلف تفاقا من الكل وذهب العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه وعليها مدار الاطاعة و
العصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام المكلف الذي هو من شرايط التكليف واذا فلا يكون العلامة لفظا
بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعقله
الى وجدانه عند امره بالشيء امرا اخر وراء الارادة المذكورة يصلح لان يكون مدلولا للصيغة فلو كان هناك شيء اخر لزم ان يكون معلوما
بالوجدان كسائر المعاني الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يتعقل هناك معنى اخر
وراء ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هناك معنى اخر لا يدركه الا الاوحدي من الخواص فكيف يصح
القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك ومن المقرر ان الالفاظ الظاهرة الشايعة الدايرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي
لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب امر اخر وراء الارادة ويجعلونه من اقسام الكلام النفسي المغاير
عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر فاسد غير معقول مبني على فاسد اخر اعني الكلام النفسي والبرهان على ذلك موكول الى محله
فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة فمن البين ان الارادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ

فانها امر نفسانی لا یمکن حصولها بالتلفظ کاشفا عنها دلیلا علیها فهو متاخر عنها فی الوجود دالا علی حصولها فی النفس شرط الارادة
لتعلق بالمکلف اذا تقرر ذلک فنقول ان الایجاب علی ما ذکرناه الارادة الحتمیة المتعلقة بالفعل فاذا سئلنا ذلک منا متعلقا بفعل من
الافعال وعلمنا ان ذلک الفعل لا یتم فی الخارج الا بفعل اخر وکانت الارادة الحتمیة متعلقة بالفعل الاول علی جهة الاطلاق فالضرورة
الوجدانیة یحکم العقل بتعلق الارادة الحتمیة بذلک الفعل المتوقف علیه من جهة ایصاله الی ما هو المطلوب ادائه الیه بحیث لا مجال للریب
فیه ولیس معنی الوجوب الغیری الا ذلک لما عرفت من ان حقیقة التکلیف لیس شیئ وراء الارادة المذکورة ولا یذهب علیک ان ما ذکره من
ان الطلب الذی هو مدلول الامر عین الارادة التی هی من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ایجاد الصیغة فاسد حسبما مر تفصیل القول
فیه ولنشیر هنا الی ما فیه من وجوه الفساد منها انه لو کان کذلک لم یمکن تعلق الطلب بمن یعلم الامر عدم صدور الفعل منه ح مستحیل ولو
بالغیر ومن الواضح عدم امکان تعلق الارادة بالامر المستحیل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط فی تعلق الارادة ومنها انه لو کان کذلک
لکان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من العبد علی نحو ما یرید الامر صدور الفعل عن یامره لعدم امکان تخلف ارادة
الله کذلک عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء ح علی حصول الارادة من قبیل دلالة الاخبار لکونه حکایة عن امر حاصل فی الواقع فقد یطابقه
ولا یطابقه فیکون قابلا للصدق والکذب وذلک مما لا یقول به احد مخالف لما یستفاد من الامر وسایر الانشاءات فان الجمل الانشائیة کما
نص علیه وتستفاد منها بحسب العرف الثبوت معانیها فی الخارج فالنسبة الانشائیة نسبة تامة حاصلة باستعمال الجملة الانشائیة فی معناها
کما ان الجمل الخبریة التی فی حضار النسبة التامة بالبال السامع وح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاء اذ لیس النسبة التی یشتمل علیها
الا حاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حکایة عن امر واقعی والایجاد للنسبة الخارجیة فجعل الطلب المدلول بالامر عبارة عن الارادة بالمعنی المذکور
مما لا وجه له اصلا والتحقیق ان یقال حسبما بیناه فی محله ان الطلب المدلول للامر لیس الا اقتضاء الفعل منه فی الخارج الذی یعبر عنه فی الفارسیة
بخواهش کردن وهو امر انشائی حاصل بتوسط الصیغة لا الارادة النفسیة المعبر عنها بخواهش کردن داشتن والارادة علی الوجه الثانی مما
لا یمکن تخلف المراد عنها بالنسبة الیه تعالی ویعبر عنها بالارادة التکوینیة بخلاف الاول ویعبر عنها بالارادة التشریعیة ولا ملازمة بین الارادتین
بل یمکن التخلف من کل الجانبین عن الاخر وح فما ذکره العدلیة من اتحاد الطلب والارادة ان اراد بها الارادة علی الوجه الثانی فغیر واضح
لوضوح المغایرة بینهما کما عرفت وان اراد بها الارادة علی الوجه الاول فهو الحق الذی لا محیص عنه مما ذکره الاشاعرة من المغایرة بینهما ان
اراد بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا کما عرفت وان اراد بها الوجه الثانی کما یومی الیه ما استدلوا علیه فهو متجه ومما بینا یقوی احتمال
ان یکون النزاع بین الفریقین لفظیا وکیف کان فالمسئلة ما قررناه وح فما ذکره الفاضل المستدل من اتحاد الطلب والارادة علی الوجه الذی
قرره فاسد فلا تتم ما وقع علیه من وجوب المقدمة بالمعنی الذی قرره لکن یمکن ان یقال اقتضاء الفعل علی وجه الحتم حسبما قررناه قاض بانتفاء
ما یتوقف علیه ذلک الفعل ولا یتم الا به لاجل حصوله وملخص ان العقل بعد تصور وجوب ذی المقدمة ومعنی المقدمة ووجوبها الغیری
لاجل حصول ذی المقدمة یقطع بلزوم الثانی للاول وعدم انفکاکه عنه من غیر حاجة الی الوسط فهو لازم بین له بالمعنی الاعم وهو امر ظاهر لکم
بعد امعان النظر فی تصور الاطراف وکان هذا هو مقصد بعض المحققین حیث حکم ببداهة وجوب المقدمة کما مرت الاشارة الیه الا انه قد یقرر
عند العدلیة کون ایجاب الشارع وتحریمه وسایر احکامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد فاذا کانت المصلحة الداعیة الی الفعل بالغة الی حد لا
یجوز انفکاکها عنها وتفویتها علی المکلف وجب علی الشارع بعثه وکذا الحال فی المصلحة الداعیة الی ترکه ومن البین ان المصالح الداعیة الی الفعل او
الترک وقد یکون مترتبة علی فعل شئ اخر او ترکه فیتعلق الطلب به من حیث کونه مؤدیا الی ما یترتب علیه ذلک فان من الواضح ان مراعاة
ترتب المصلحة او المفسدة علی الفعل او الترک لا یجب ان یکون بلا واسطة وح فاللازم من ذلک تکلیف الشارع بالمقدمات علی نحو تکلیفه
باداء نفس الواجبات نظرا الی ما ذکر من ان مراعات المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ویمکن الایراد علیه بان القدر اللازم الذی یقتضی به وجوب
اللطف هو اعلام المکلف بالحال من الزامه بالفعل او الترک علی ما یقتضیه المصلحة من الفعل او الترک لئلا یفوته نفع تلک المصلحة او یلحقه
ضرر تلک المفسدة وذلک حاصل بالزامه بنفس الفعل الذی یترتب علیه ذلک من غیر حاجة الی الزامه بما یؤدی الی ذلک وقد یدفع ذلک بانه
انما یجب ذلک ان کان ترتب المصلحة او المفسدة علی الفعل کان قاضیا بحسن التکلیف علی مقتضی ذلک فلا یجوز اهمالها الشارع له وان لم یکن قاضیا بذلک فلا یجوز
وقوع الطلب بالالزام من الشارع علی الوجه المذکور والثانی باطل قطعا لتعلق التکالیف الشرعیة بکثیر من الافعال علی الوجه المذکور
فان الواجبات التوصلیة الماموربها فی الشریعة لاجل الایصال الی واجبات اخر غیر عزیزة فی الشریعة فلا بد اذن من حصول التکلیف علی
حسب المصالح المترتبة علی الافعال بالواسطة ایضا کیف وقد حصول التکلیف علی الوجه المذکور ومراعات العقلاء له فی اوامرهم ونواهیهم امر
واضح غنی عن البیان فان من تامل فی القواعد العلمیة ومارس المصالح الحکمیة والتدبیرات الکلیة وعرف مجاری احکام العقلاء واهل
المعرفة عرف ان ما یجب بعایته والامر به قد یکون مما یترتب علیه المصلحة لذاته وقد یکون مؤدیا الی ما یترتب علیه المصلحة الا تری ان من اراد
تدبیر عسکر او بلد کما انه یامر بالامور الناضة لهم وینهی عن الامور الضارة بحالهم کذا یامر بما یؤدی الی ما فیه نفعهم وینهی عما یؤدی الی

الى ما فيه ضررهم وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا لميا
على ما اتانا ذلك فيما لم يتعلق به صريح الامر فنقول ومنها انه قد تقرر ان تحريم المسبب قاض بتحريم سببه المؤدي اليه وح فنقول ان ترك كل من الشرائط و
المقدمات سببا لترك مشروطه وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب المشروط والمتوقف قاض بالمنع من تركه فتكون الشرائط والمقدمات ايضا ممنوعا
من تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ
قد ينكره من ينكر وجوب المقدمة مطلقا ان سبب المحرم انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شانه ذلك
فاذا لم يستند اليه حصول الحرم وانما كان وجوده من اتفاقات لوجوده فلا محرم فيه صلا ومن البين ان انتفاء الواجب انما يتفرع على انتفاء الملزوم
اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو المسبب لحصوله دون ترك سائر المقدمات وان كان لترك كل منها شائبة السببية فقد يقال ان مقتضى الدليل المذكور
وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه منافاة
ظاهرة والاولى ان يقال مفاد ذلك حرمة خصوص المقدمة التي يستند ترك الواجب الحر تركها لا مطلقا ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند
الى ترك بعضها ويكون ترك الباقي مجرد مقارنة لترك الواجب من غير ان يكون لها باعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك
المفروض دون ترك سائر المقدمات مما يثبت لها شائبة التسبيب الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل وفي اثباته في المقام تامل ومنها انه لو امر
المولى كلا من عبيده بفعل مخصوص في بلد بعينه وفي وقت معين وانتفى المخير عليهما في التكليف فتعمدا ترك المسير الى البلد المذكور عند ضيق الوقت
الذي يجب المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق ان احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الاخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك مستحقين
للعقوبة او لا يستحق العصيان منهما ولا يستحقان للعقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت او بالعكس والاخير واضح الفساد وكذا الثاني و
الثالث فاسد ايضا لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولانتفاء موت احدهما وبقاء الاخر وليس ذلك من الافعال الاختيارية ليكون دخيلا
في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تعالى واذا بطل الوجوه الثلثة تعين الاول وبديهة المقصد ان الوجوب
المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منها اذ ليس المتروك بالنسبة اليه فيها سوى مقدمة الواجب وفيه انا نقول انا لو سلم ما ذكر لزم كونهما عاصيين
بترك نفس الفعل لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الاول ايضا عاصيا به لاستوائهما في الافعال الاختيارية التي هي مناط التكليف
حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والا لم يفد ذلك وجوب المقدمة كيف ومن المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط
مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة ما يعقل حصول العصيان من جهته وبالمنع من كونهما عاصيين اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس
الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانا بالنسبة اليه من جهة تركه ذلك الفعل ولا من جهة ترك ذلك الفعل مقدمته لوضوح عدم وجوب المقدمة
مع عدم وجوب ذيها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفائه
القدرة بالنسبة الى احدهما وكونهما من شرائط التكليف قطعا ثم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد الامر ولو بحسب
الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه اداء الفعل في الوقت الذي عينه لاعتقاده بقائه ويكون بقاء ذلك التكليف مشروطا
ببقاء العبد فح يعقل القول بوجوب مقدمة قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت بناء على كون العقل الوقت شرطا
لاداء الفعل لا لوجوبه كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر
الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة اليها وثالثا بان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه وابتناء كلامه على عدم
وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يقال باستحقاق
العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك
الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى تركه واما الوجوب بالنسبة اليه الاخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك
الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تحريم على ترك الواجب حيث انه اعتقد بقائه الى حين الفعل
ومع ذلك نصدق لما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما هو من جهة ترك نفس الواجب واقعا
او من جهة التجري عليه وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو تشبث بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدمة وان
كان لاداته الى ترك ذيها وهو كاف في افادة المقصد وكان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم المقدمات المذكورة ولا نرى بسلامة
في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزام المشقة على العبد حيث الزامها
على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب الثواب على المقدمة ايضا اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها ولا بدية المكلف
في فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها والالزام
من ذلك كما عرفت تقرير عوض باداتها ويتفرع على ترتب الثواب عليها وجحانها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يقوم بنفسه فلا بد من
انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فتكون واجبة وانت خبير بما فيه اولا و

اولا فلان القدر الثابت من لزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكر هو الالزام السببي الحاصل بالزام على ما يتوقف عليها بالعرض وهذا النحو من الالزام
انما يقتضي ترتب الثواب على ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض
من جهة الالزام بما يتوقف عليها يكون ترك الثواب عليها كذلك ايضا لعدم الاتيان بالملزوم المذكور حاصل بالنسبة الى الجزاء الواجب وليس هنا الا استحقاق
ثواب على كل من الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايضا بالعرض فكذا الحال في المقدمات واما ثانيا فلان
ايجاب الشيء انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى عليه بالفعل من جهة امر الامر به وبسبب ايجاده تحصيلا فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر
والانقياد له ومقتضى ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع ايقاعها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايضا
بترتب الثواب عليها اذا اتى بها من جهة اداءها الى اداء الواجب كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها بوجوه وجهة لفعلها كما مر الاشارة اليه وح فلا يتم
لدعوى الاتفاق على عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتدبر ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها
فالامر الطالب لذلك الشيء العالم بحاله اما ان يريد حصوله على جميع تلك التقادير ممكنا او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى
الاول للزوم التكليف بالمحال فتعين الثاني اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل للعقاب اصلا وبطلان التالي
ظاهر اما الملازمة فلانه اما ان يريد الاتيان بذي المقدمة على كل من تقدير وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها فالاول فاسد
لما عرفت فتعين الثاني وح يكون وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم
وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها وهذا الاستدلال هو هو بعينه حذو النعل بالنعل اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته
وهو مع كونه فاسدا قطعا ومخالفا لما هو المفروض في المقام من اختصاص البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقصد اذ مجرد القول بوجوب المقدمة
لا يرفع الفساد المذكور اذ غاية الامر حينئذ استحقاق العقوبة على ترك المقدمة ولا يقتضي ذلك باستحقاق العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع
الفساد على ان ذلك انما يقتضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايضا واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة
على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من قبيل طلب الشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء
مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته
وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مطلقا مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال ح بالنسبة
الى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول انه اما ان يجب
الحج في زمانه المخصوص مطلقا سواء تمكن من قطع المسافة او لا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزام التكليف بالحج والثاني قاض
بسقوط الحج والعقاب عن ترك قطع المسافة والحج اما سقوط الحج فظاهر واما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه
المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثم قلت اما سقوط العقاب بمجرد سقوط الواجب فممنوع لانه يسقط الواجب بتعذر تركه في وقته او
بتضيق وقت التمكن من فعله ولا يتأتى تحقق العصيان مع سقوطه فنقول بمثله في المقام فلم يلزم سقوط الحج مع ارتفاع التمكن من قطع المسافة لكن مع
مخالفته لامر الحج وعصيانه فانه لما وجب عليه في حال التمكن من قطع المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك
القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لا على ترك القطع اذ بعد ترخ تعمده لترك الواجب وبانت خبر يرجوع ذلك الى
ما هو المقصد من القول بوجوب المقدمة فانه اذا تحقق مخالفة الامر بتركه لقطع المسافة كان ترك القطع حينئذ انما هو من حيث اداءه الى ترك الحج الحاصل
مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقصد من الوجوب الغيري اللازم في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان
يقال ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا من حيث اداءه الى ترك الواجب اولا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في
الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته وعدمه لو في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد
يجاب عنه تارة انا نختار تعلق الامر بها حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر بذي المقدمة وح فان خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لكن
ما نعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك
الفعل في الزمان المفروض وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المامور به نظرا الى تعلق التكليف به حال
التمكن عن المقدمة فان الامر اذا اراد ايجاد المامور به في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء يتوقف على مقدمة سابقة عليه في الوجود وكان المامور
قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول الفعل وصدوره من المامور
لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة حتى فوت ذلك بعصيانه الامر حين مجيء زمان الفعل
وان ارتفع الامر بارتفاع التمكن من اداء الفعل فهو عاص ح للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه
اذ لا دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها
ما ذكره جماعة منهم الغزالي والحاجبي والآمدي من ان الاجماع قايم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون تبعا لما يتوقف عليه

وقضيته ذلك وجوب ما يتوقف عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشئ بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فان كان المراد بوجوب
تحصيله الواجب هو الاتيان به فالاجماع على وجوبه مسلم ودلالته على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه اول الدعوى وان اريد به غير
ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات او تحصيل المسببات
انما يمكن باختيار الاسباب واما بالنسبة الى غير السبب فلا يتم ذلك ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك الواجب فيكون
قبيحا اذا كان تركها قبيحا كان فعلها واجبا وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه ظ بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك
المقدمة على الوجه القبيح اشتماله بنفسه على ذلك فهو ممنوع فان كون المؤدى الى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه اول الدعوى وان اريد اشتمال
ما يفضى اليه اعنى ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا يقتضى ذلك بقبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد
منع الشارع من امور كثيرة من غير ان يكون هى بنفسها مشتملة على جهة قبح وانما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبيح وذلك بعينه حاصل
فى المقام فانه انما كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم والمنع من حيث اداؤه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادرة من
العقلاء وجرى ذلك فى المقام نظرا الى اداؤه الى القبيح والا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انتفاء جهة المنع منه فى ذلك ومن الظاهر فساده والحاصل
ان الشارع كما يلاحظ فى المنع من الشئ جهة القبح الحاصلة فيه فكذا يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشئ والعلة المذكورة حاصلة
فى المقام فلا وجه لتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك ان تم فانما يجرى اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضى الى ترك الواجب واما اذا استند
ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا من غير ان يكون مستندا اليه فلا يتم ذلك اذ اقصى ما يلزم ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه
وذلك لا يفيد قبحه فضلا مع عدم ترتبه عليه كما مر ت الاشارة اليه نعم ان تم القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضمه ومنها
انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الا ترى انه حكم بمنع نكاح زوجة المشبهة بالاجنبية والبس احد
الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الاناءين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه لم يمنع من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام
على ذلك او لتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم ولا حجية فى مطلق الظن بالنسبة الى الفروع
فكيف بالاصول على انه قد ناقش فى حصول الاستقراء فى المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق
الباقى بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بان اطلب منك الشئ الفلانى على
سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بمقدمة الموقفة عليه الذى لا بد منه فى الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة ايصاله الى ذلك
الفعل واداؤه اليه بل انت بالخيار عندك فى فعله وتركه من جهة الايصال الى مطلوبى كيف ومن المعلوم بالضرورة ان المنع من الشئ وتحريمه
والاذن فى السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن فى ضرب عنقه والحكم بجوازه يعد عرفا من الهذيان بان لوضوح التناقض
بينهما بضرورة الوجدان والقول بالمنع من الشئ والاذن فيه من العاقل المتفطن العالم بحقيقة الامر حتى يبقى فى المقام بعد جواز الاذن فيه
وان لم يكن ممنوعا منه ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن فى الاتيان به بالنسبة الى من لا يعقل فى شانه التردد فى
الامر ولو سلم ذلك فهو فى حكم العقل اما ان يكون ممنوعا منه اولا والاول يثبت المدعى والثانى قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع
وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد بمكان فكيف يعقل جواز ترك المقدمة مع المنع من ترك ذى المقدمة وعدم جوازه اقول
انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان
اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بل بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم اذا تعلق بلازمه عرضا فليس وصف الوجوب
عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه لا انه لعدم انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب
ملزومه وليس وجوبه كذلك اتصافا له بالوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه فى الخارج هو وجوب ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة
حسبما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل او الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على
سبيل الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركه انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه والمفروض المنع منه غاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة
ذاته لا مطلقا فظهر مما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور بحصول الملازمة بين وجود ذى المقدمة
ومقدمته قاض بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق ولذا يصح الحكم بجواز ترك المقدمة بملاحظة ذاتها من غير تناقض
وقد عرفت ان المقصود من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو على الوجه
المذكور من على نحو لوازم الواجب لواحقه قول بانكار وجوب المقدمة مطلقا فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا اذ هو
من لوازم اللابدية المعتبرة فى مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مر ت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب على القول
به حقيقى فالوجوب حال من احوالها وان كان غيريا حسبما عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة
لصح الاتيان بالفعل من دونها والتالى واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه واما الملازمة فلان ما لا يجب الاتيان
به يجوز تركه وجواز ترك شئ عند الموجب لايجاد شئ قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشئ مع جواز ترك ما لا
يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لا بد منها فى ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل القاضى

بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الاخر وما يمنع من ترك الاخر يحكم بوجوبه والجواب عنها بعد ما بيناه ظ فان اقصى ما يستفاد منها هو وجوب المقدمة بالعرض والمجاز تبعا لوجوب ذي بها على الوجه الذي قررنا نظرا الى عدم امكان تفكاكه عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا فهذا وبمكن الاستناد في وجوب المقدمة الى وجه اخر بان يقال ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين الامرين جزما باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازم البينة بالمعنى الاعم من غير ان يتوقف اثباته على الاستدلال وقد ينبه على ذلك العلامة الدواني وربما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصد بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعم بعض الاعلام ازليس ذلك اتصافها بالوجوب على الحقيقة وقضيته ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على وجه الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيريا لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل فرقا بينا بين لوازم الواجب والواحد من الامور التابعة لوجوده وما يتوقف عليه وجوب الواجب ولا يمكن حصوله بدونه والوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما لا يخفى على المتأمل ولو كانت واجبة على الوجه الثاني خاصة لا كتفى في وجودها بمجرد وجود الواجب فان وجوبها انما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس بالنسبة الى المقدمة السببية وفي غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن الشيء لتوقفه عليه واللازم للاول هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذي لذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا لوجوب اللازم الثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر ظاهر بعد التدبر فيما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فيما توضيحه انه لو لم يكن الشرط واجبا خرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلف تركه ثم اذا تركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيانا بتمام المامور به او بعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان به من دون شرط وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فبجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقدم الكلام فيها وفيما يرد عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة العقل او العادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط اذ لا ملازمة بين عدم وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها غاية الامر ان يكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى العقل او العادة وهنا بالنظر الى الشرع بل نقول ان الامتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط او التوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عند العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي واجبا الى العقلي غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية بحسب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب لوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد وجوب الشروط الشرعية من وجوب المشروط بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح عد ما ذكر من القول بالتفصيل في المسئلة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ربط له بكون الامر بالمشروط قاضيا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المظهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها كان التكليف بالصلوة المخصوصة المذكورة تكليفا باسبابها وسببية الامر كالمخصوص مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم القائل المذكور بوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مذهبه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا الاقتران الفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشرط ليست باعظم من الاجزاء واجيب بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب مع وضوح كونه اداء لنفس الواجب كما ترى واجيب في نفسه للقائل بوجوب الشرط دون غيره انه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير

بانه لا

بامانه ان خص ذلك بالشروط الشرعية لم يتعه ليكون اشارة الى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقا هو قضية اطلاقه وان اراد
به مطلق الشرط ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى ويختتم الكلام في المقام ببيان امور
احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد
من الاتيان بها لاجل اداء الكل فيجب الاتيان بها لاجل اداءه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يجب الاتيان بها بناء على عدمه جريا بها
فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة توصلي ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها
بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالته على وجوب اجزائه على سبيل التضمن لا اندراجها فيه دون المقدمات
الخارجة لانه لا يعقل افادته لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد ومن ذلك يظهر ان دلالة الكل
الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للشك فيها كيف وقد عدد دلالة التضمن من المنطوق فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو
قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هناك فرقا بينا بين وجوب الجزء بوجوب الكل وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والفرق
المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا يخفى ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو الجزء وان الكل انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك
الاتصاف منسوب الى الكل والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في المقدمات وقد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب
الاجزاء كذلك على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام والوجه الثاني فيتوقف القول به على وجوب المقدمة هو وجوب
غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه وكون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل وهذه الدلالة على سبيل الالتزام ستلزام في المقامين من
غير فرق بين الامرين هذا اذا قام الوجوب بالكل من حيث انه كل دون ما اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب
بالكل من حيث انه كل بان يجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة للمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة
لكل منها في الوحدة العارضة على الكل وقد يكون عروضه للكل عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل
الحقيقة كذلك اجزاؤه وح فنقول ان عروض الوجوب للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد
الكل من حيث انه كل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له ولا اجزاء عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو كل من الاجزاء
بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة
وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايام لقيام الوجوب حقيقة بكل جزء من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايام رمضان ولذا يحصل الامتثال بالنسبة
الى كل منها فليس الكل الا عنوانا لاجزائه ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء فهي ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فانا
بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي فكما ان هناك اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام ملاحظة
الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث هو وليست دلالة الكل على
الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل لتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد ولا الحكم بشئ منها في نفسه ولا من حيث اشارته الى اداء الكل ولو
قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة وتلك الاجزاء في الصورة الثانية
متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل لما جعل ذلك العنوان مرآتا للملاحظة
ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق للطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كذلك على سبيل التضمن فلا بد من
الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من ان دلالته على الاجزاء وجوب من باب المقدمة من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في
الصورة الاولى خاصة ثم اعلم ان هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبا
لاجل اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق التكليف لاداتها الى اداء الواجب ويتفرع على الكل ذلك عدم امكان اداء
الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق التكليف لاداتها الى اداء الواجب ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم
الجزء مطلقا بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب وجزئه ان كانت منحصرة في الحرم كان التكليف بالواجب
ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء ذلك الواجب لعظم من ترك ذلك الحرم فلا يقتضي ذلك ح بسقوط الواجب الا انه لا تحريم ح
للمقدمة او الجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة او الجزء منحصرة في الحرم لكن اختار المكلف اداتها بالحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب
وصحته بالنسبة الى المقدمة بخلاف الجزء اذ مع جزئيته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب في ذلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما
لم يكن الكل الحاصل به راجحا اقصى الامر اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم تصحيح ذلك اجتماع الحكمين كما سيجئ تفصيل
القول فيه انشاء ولا يجري ذلك بالنسبة الى المقدمة لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من
المقدمة لحصول الغرض منها انلا ما نح من وجدان الفعل مع موجبيته ما يوصل به اليه بخلاف الجزء وقس عليه ذلك يظهر الحال فيما اذا كانت
المقدمة في الحرم وتصدى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة على الفعل قضى اختياره بتعلق الوجوب بالمكلف بعد
حصولها انلا ما نح من تعلق الامر وان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر وذلك لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة
ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها ومن مقدماتها نعم قد يصح تعلق الامر به فيصح الفعل ح في بعض الوجوه

حسبما بان الاشارة اليه انتهى فاعلم انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن بتحقق الوجوب بذي المقدمة بعد ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها او انها لا تجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنياه الى القول بوجوب المقدمة بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر عليها بها اصالة لاجل غيره او الحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريا سواء كان ثبوته على وجه التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الاخر قولان والمحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري الى الثاني وزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان وجوبها في وقتها معلوما او مظنونا واصحح للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير فلا يعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير انه لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية ويدفعه ان المقصود من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدمته قبل وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن منه او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها مع انتفاء وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل اذا كان ترك المقدمة عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما فيه وايضا قد يكون المقدمة مقدورة بعد تعلق الوجوب بالفعل حيث يتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا فيتخير المكلف بين اداءه قبل دخول وقت الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني ويمنع من كون وجوب الفعل مشروطا بوجود مقدمته فلا يتصور حينئذ وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مع ان الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط انما هو على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر اخر متعلق بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الاتية فلا مانع منه وحينئذ فيتقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف لوجوب الواجب بعد حين ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة عليه فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التاخير لم يكن ذلك من قبيل مقدمة الواجب المشروط وحينئذ فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن منها مع التاخير لا مطلقا فيمكن ان يكون مجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين

اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء قاضيا بوجوب ما يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصول ذلك وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين وبتفرع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل وجهه فاما اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم ولم يعقل تاثير العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل مجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن او الاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجود غيره وحاصلا من اجله حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبا به لاجل ان طلوبة غيره فيكون وجوبه في نفسه عين وجوبه لوجود غيره لم يعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك وتصور به وان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك ليتمكن من اتيانه بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لان جهة الامر الذي يتعلق بين بها بل بامر اصلي متعلق بها وحينئذ فلا يكون مطلوبية الفعل حاصلة من مطلوبية غيره اتية من قبله وانما هي حاصلة من الطلب المستقل المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل اخر بكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف على حال يصح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته وقضيته ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه لخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به فقد صار المكلف على حال لا يتعلق ذلك التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته او ظنه واحتمله فظهر بما قررنا ان الاد

فتدبر

في وجوب المقدمة قبل وجوبي بها الى الامر المتعلق بذيها حال الحضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين واما وجوبها الاجل الغير المستقل
فلا يمنع على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عدد ذلك من الوجوب الغيري محل تامل بل الابعد كونه نحوا من الوجوب النفسي لما عرفت
من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الاخر والوجه المقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب مقدمة الواجب لا يصلح
من كونها الفعل واجبا الغير ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقته وضعفه ظاهر مما قررنا الوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوبها
ليس واجبا النفسه بل واجب الحج ومع ذلك لم يجب ابقاءه الاقبل زمان الحج وكل صحة الصوم مشروطا بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه ظاهر مما قررنا الوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوبها
ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزم ويتفرع عليه والقول بكون العلم بوجوبه في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت
وهذه هذا ان احمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر بذيها كما هو الظاهر من كلامهم وان اريد ما امكان وجوبها
من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالفه فيه وفصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب
المضيق مما يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الاول قبل وجوبي بها لحكم العقل بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم
بصحتها نظرا الى تعلق الامر بها وكذلك الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت لاداء واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم
العقل بالوجوب هو ما اذا علم المكلف او ظن انه ان لم يات المقدمة قبل وجوبي بها يفوته الواجب في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق
الامر بالمقدمة من الخارج وآما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوبي بها كان مجزيا
الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال فيها للتوقف على الامر المفقود في المقام والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء
الدلالة في المقام من جهة عدم نهايته الى وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى ادعاء ادراك العقل لوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية
وح فلا يكون ما ذكره تفصيلا في هذه المسئلة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا وجه له مما لا يخفى ومع الغض عنه
فكما يتم بحكم العقل بوجوب المقدمة هناك على وجه التضيق فليقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة انه لا فارق بين المقامين فيما سوى
الضيق والتوسعة والحق ان حكم العقل منتف في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما
ان يكون مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء الفعل ومقدماته اولا وعلى الاول فاما ان يطرء
ما يكون مانعا من اتيانه للمقدمة او يكون هناك مانع اخر من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تاخيرها الى الوقت او لا فقول
انه اذا لم يكن الوقت شرطا في وجوب الفعل بل كان شرطا في وجوده كما هو الحال في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل
حضور الزمان المفروض بناء على القول بوجوب المقدمة سواء وسع الزمان الوقت لمقدمات الفعل او لم يسعه ولا يسوغ ذلك من مسئلتنا
اذ لا يلزم من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايضا وجوب غسل الجنابة في الليل للصوم الواجب اذا ظن كون النهار محلا لوقوع الصوم
لاشرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل على كون الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فانا استشهد بما من حكمنا
عند من بعض المتاخرين لتقدم وجوب على ذيها من المثالين المذكورين مما لا وجه له ولا فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته ولما اذا كان
الوقت شرطا في وجوب الفعل او لم يكن الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر المتعلق
بذيها في الزمان المتاخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها وعدم غاية
الامر انه اذا دخل الوقت ولم يسع الاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من اداءها فيه لا يتعلق الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه من الاتيان بها فلا يترتب
عليه ذلك الفعل ولا محذور في اصلا ودعوى قضاء الفعل باداء المقدمة قبل الزمان المفروض كما مر عن بعض الافاضل واضح الفساد اذ لا يتعلق
امر بالمكلف قبل حضور ذلك الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو من شانه في ساير المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف
نفسه قابلا لتعلق الخطاب به ودوا التكليف عليه مما لا يلتزم احد وتسليم الفاضل المتقدم حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوبي بها اذا لم يتسع
الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد دخول الوقت مطلقا ولو مع عدم اتساعه للاداء الواجب ومقدمته من الغرابة بمكان لا فرق بين
الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في الاول ومن البين ان دخول الوقت ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون
مانعا منه وبما ذكرنا على ما ذكر الفاضل المذكور ووجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوبي بها في جميع الصور التي لا يتمكن المكلف عن اداء المقدمة
في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي يتعلق بذي المقدمة واما الوقائع هناك امر من
الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان يتمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب به فلا مانع منه اصلا كما قررناه في
فرق ايضا بين الصور المذكورة لكن في عد ذلك من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا بعد ادراجه في الوجوب النفسي وان كان الامر بالامر
مصححا حاصلة بفعل غيره واما الامر في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد اطلاق الاسم فالثمرة ان وجوب المقدمة كما مر الكلام
فيه من لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل فقضية ذلك عدم وجوب ذلك الفعل ايضا نعم لو دل دليل آخر على

على وجوبه قامت المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك بحسب المقام
والاخذ بمقتضى التعادل والترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى حمله وجوب المقدمة من مقتضيا ووجوب فيها
لامن اوان مع فرض الانفكاك بينهما بعد قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه انا نقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل
سواء ثبت تحريمه او كراهته او غيرها من الاحكام تعين ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقا على سبيل الاطلاق فلا مانع حينئذ من كونه
واجبا مشروطا بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة الواجب المشروط او ثبوت سائر الاحكام لها نظرا الى ما تقرر من عدم وجوبها
حينئذ فلو دل الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط وتقييد الاطلاق وجوبه بذلك حينئذ فان كانت
تلك المقدمة المحرمة مثلا مقدمة على الفعل وتصدى المكلف بفعلها فلا اشكال حينئذ في تعلق الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق
الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة فقد يتخيل حينئذ عدم صحة الفعل لان
لكون المقدمة المذكورة حينئذ من مقدمات الوجوب فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن دفعه بان مقدمة وجود
شئ لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشئ بل يقارنه وقد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي شرط في حصول
الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة لا ناقلة ومع ذلك يتاخر عنه حينئذ نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة الوجود تنتهي
الى الوجوب فحصول الوجوب انما كان متوقفا على وجود المقدمة المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل اذ لا يتفرع عليه
الوجوب المفروض حينئذ فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل سواء
كان متقدما عليها ومقارنا لها او متاخرا عنه بل وقد يتوقف على خصوص حصوله المتاخر فيكون حصوله اخيرا كاشفا عن وجوبه ذلك الفعل حينئذ
فلا مانع من صحته مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متاخرة لكون وجودها اخيرا ولو على وجه محرم كافيا في وجوب ذلك الفعل اولا وقد
يجعل من ذلك اعتبار تبعية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة عند دخوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب
كما ذهب اليه جماعة فلو فرض حرمة تبعية النصاب كما اذا كان لغريم يماطله بحقه وكان الوفاء محصورا بذلك فرضا لم يمنع ذلك من وجوب
الزكوة عليه وصحة دفعها اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافيا للاداء حق الغريم بل ولو كان منافيا ايضا في وجه يتفرع على ما قررناه ان ترك
الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما يتوقف عليه من فعل الموسع ليكون قاضيا بسقوط الامر المتعلق
به القاضي بفساد فعله وسيجئ تفصيل القول بذلك في المسئلة الآتية رابعها انه قد يتخيل ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به
التوصل الى الواجب دون غيره فاذا وجب علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجبا علينا لا مطلقا فلو قطع المسافة الى
مكة المشرفة وترك الحج لم يكن اتيانا بالمقدمة الواجبة وكذا الوافي بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صادر عن الواجب
الواجب فانه يخرج بذلك سائر ما يأتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع حينئذ من تركها حيث انه لا ايصال الشئ منها الى الواجب واذا كان
المكلف تاركا للمقدمة الواجبة ايضا اعني خصوص الموصلة الى الواجب الآن بما يقدم على تركه من الشرائط وفعله من الموانع واضداد الواجب
ليس تاركا للواجب ولا اقدام على الحرام مع وجود الصادر عن الواجب في عدم ايصال الشئ منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد
يستفاد ذلك من المحقق في ذيل المسئلة الآتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يفيد دليلا على الوجوب
في حق المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه انما خص الوجوب بها في تلك الحال من جهة التوصل
بها عند ارادة ما يتوقف عليها ودونها اذا لم يكن مريدا للحرام اذ لا يتوصل بها حينئذ الى فعله والا فظاهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث
ايصالها الى ادا الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها الايصال الى الواجب واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها
والتوصل الى الواجب من جهتها فاذا لم يتوصل المكلف بها الى الواجب لم يخرج المقدمة عن الوجوب فاذا وجب علينا شئ وجب الاتيان بما
يتوقف عليه لا من جهة اداته بل من حيث اداته الى الواجب ويجب علينا الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته فعدم الاقدام على
الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل
التادية اليه لاهمال المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤديا يحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه
لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها الى ذي المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الاخر فليس هناك الا فعل واحد متصف
بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء اتى بها الى تلك الجهة اولا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الايصال اليه اولا
نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم يكن واجبة وحينئذ يخرج عن عنوان المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها بين وجود الصادر
الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صادر عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت به المقدمة عن الوجوب لانتفاء
الجهة المذكورة حينئذ ويسقط التكليف بالواجب ايضا والناظر في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلناه كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وقد نص على ما ذكرناه غير واحد من افاضل المتاخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد دليلا على الوجوب المطلق

في بيان عدم اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها وفي بيان الخلاف فيه

اذا لم يكن

اذا امكن صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان المكلف صارفا عن اداء الواجب لم يكن
ما يقدم عليه من ترك مقدماته ممنوعا منه على الاول اذ المقدمة المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه
هو ترك المقدمة الموصلة والبين ذلك يتبين من تلك التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع
الا مع وجود الصارف عن المضيق وح فلا يكون ما يأتي به من الموسع منهيا عنه ليقتضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي به
ح لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى الواجب ولا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة
وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب
نفسي والمقدمة الموصلة اليه فكيف يصح القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جايزا او مجرد مقارنته لوجود الصارف مع حرمة ترك ضده لا
يقتضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك الواجب واتى بضده فقد ترك فعل الواجب ومقدمة الواجب التي هي ترك ضده الموصل اليه من
البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك الترك الضد الموصل الى الواجب ايضا فيلزم ان يكون حراما من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام
موصلا الى الواجب بسوء اختيار المكلف ولا مانع من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد
ايضا وسيجيء الكلام في ذلك انشاء ومنها انه يصح اداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة واذا لم يات
به لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف الاول اذ لا يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ولا افل
من ظنه باداءه اليها اذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ الاجرة على فعل المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه
على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية كما مرت الاشارة
اليه ومنها بر الناذر بفعلها في الصورة المذكورة لو تعلق نذره بفعل الواجب وواجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول الواجب
عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بنى على الاول خامسها انه يجري جميع ما قلناه في مقدمة الواجب بالنسبة
الى مقدمات المندوب فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب مقدمة الواجب بخلافنا القول بعدمه والظاهر لا اشكال
في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل اداءها اليه وان قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لما تقرر من ان كل فعل قصد به الطاعة فهو
طاعة وهو كما يخرج قصده من بيان استحبابها الغيري فان ذلك استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايضا وان لم نقل بوجوبها
الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي
والوجوب الغيري كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما اذا كان الفعل المفروض مقدمة للواجب والمندوب ونتيجة
الاحكام لا يقتضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما توهم فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منهما في امر
واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا غيريا جايز الترك لا اجتماع الحكمين الجهيين اذ الحكم حينئذ يتبع الجهة الاقوى فضد اجتماع الوجوب
الغيري والاستحباب النفسي اما الغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غيريا نظرا الى لحاظ ذلك الشيء في نفسه او بالنسبة الى غاية اخرى
راجحة كان راجحا ناغيريا بالغا الى درجة المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احدهما بالغة الى درجة المنع من
الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصاله الجهة المتأدية الى حد الوجوب
لا ينافي ايصاله الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة القرآن ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط
رجحان الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لاجرد ذلك لا يستلزم انتهاء العامل
بر على ذلك الوجه اذ لا مانع من اتيانه بر لا من جهة وجوبه بل بجهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة فيختلف الحال بملاحظة ذلك
بين الوجوب الذي يكون صفة للفعل او ما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقع صفة وعن الثاني بالوجوب الحاصل غاية
فيمكن ان اجتماع الوجوبين كما اذا بالفعل المفروض لاجل كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة
الوجوب فيكون اتيانا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على الجهة الثانية ولا يمنع ذلك عن اداء الواجب فان عبادة لما تقرر من عدم
ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب
بحسب الواقع فيكون المكلف اتيانا بالواجب خارجا عن عهدة التكليف وان لم يصدق في امثال ذلك الامر الا بعد ملاحظة في الجملة عند الاتيان
بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادرة الى الفعل وكان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه من جهة اخرى لا يعلمها
اصلا او غفل حال اداء الفعل عنها كان ذلك الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه
سادسها ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمات ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل
يندرج ذلك في مقدمة الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب قد يكون مقدمة لوجوده وقد يكون مقدمة للعلم
بحصوله فكذا مقدمة ترك الحرام قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام

كما اذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل ذهب
جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الا مع العلم به بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك
الحرام مطلقا حتى يجب بمقدمة العلم به وهو ضعيف كما يجيء تفصيل القول فيه محله ان شاء الله ثم ان الظاهر ما اختاره الجماعة من عدم وجوب التجنب
الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على سائر المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن يحل سبيه
بمن لا يحل ومن يحل وطيه بمن يحرم واشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان المطاع ان احدا لا يقول بجواز الاقدام وتوقف التحريم على العلم
فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والاسر والوطي والشرب والاكل بمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة
المستغنية عن تجشم ذكر الادلة هذا وقد علم مما ذكرنا حرمة السبب المفضي الى الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة
الشرطية نظرا الى كونه في حكم المقدمة السببية فكما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كما سيشير اليه المصنف قدس سره
فيما بقي بتحريمه ولو مع عدم القول بوجوب المقدمة مطلقا لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما سائر مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها
لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام ليتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزء اخيرا للعلة التامة فيحرم لما عرفت ولا
يبعد ارادتها اذن في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو واضح
جدا بقي شيء فلا بد من التنبيه عليه وهو انه قد عرفت ان في الاسباب نعم ما حصل التوصل بها الى الحرام الا ساعة قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعل امور يكون الاتيان
بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين قائلا في الوافية وكانه لا خلاف
في وجوبه لا نعين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل الثوبين المشتبهين
عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد لوضوح
عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة ايضا فيكون
التكرار واجبا لتوقف وجود العلم الواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة
بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واداء اصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا فليس
ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم الواجب كان الحال فيه كسائر المقدمات من غير فرق نعم يندرج
ذلك في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كسائر اسباب الواجبات ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد
شيئا في المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة ويدفعه انه لا شك في اتيانه بكل من الافعال المتكررة على
سبيل الوجوب نظرا الى الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب في ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مطلقا
كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من الاحتياط الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة
فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب
المقدمة وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار او الاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة
للعلم وفيه ان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما في المقام فلا يصح ذلك انما وجه في نسبة الوجوب في كل من الفعلين
الامر من باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب وجوب التكرار على القول
بعدم وجوب المقدمة مع اطباق الاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير متجه نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على
القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكره المصنف من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية
انما الخصوصية للسبب المذكور بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء اه الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة ليس من جهة دلالة
صيغة الامر على ذلك وعدمها وانما الكلام في تضمنها ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة
او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فاطراح المسئلة في بحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد اورد جها بعضهم في الادلة
العقلية كالمسئلة المتقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عرضه الخاص اه قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل
للخاص والعام بما ينافي الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب
كالضد العام او من قبيل تقابل التضاد كالضد الخاص وهو ما يكون منافيا له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور
الملازمة لاضداده فان منافاتها للمامور به بتبعية من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك
وهذا التعبير للضد العام لا يخلو عن ضعف فان اندراج الاخير في محل البحث غير متجه اذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب ولوازم مقدماته
بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى توقف
ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور مما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسئلة نظير البحث في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا

فلا اشكال في حصول النهي عنهما على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلق بالمنهي عنه بالذات وبما يلازمه
بالعرض بسبب التعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام في بحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى في تفسير الضد هنا بما يشمل
المأمور به بالذات سواء كان بينا قضه كما في الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب وكان مضادا ولازما النقيضه كما في سائر
الاضداد الخاصة المنافية للمأمور به بالذات الملازمة لما ينافضه اعني الترك وقد يعد منافاتها للمأمور به رجع عرضية وهو غير متجه لوضوح
كون المنافات بين الضدين ذاتية ولذا يعد تقابل النقيضين من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور
يسلم ذلك وما ذكره مبني على المسامحة في التعبير والا فالفرق بين الضد واللازم امر غني عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل
من الافعال الوجودية المنافية للمأمور به بالذات والوجه في اطلاق الخاص عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني
الفعل الوجودي الذي لا يجامع المأمور به بالذات وهو ح عنوان لكل من تلك الاضداد والة الملاحظتها بخصوصياتها على وجه كلي والنهي في
الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم
كون المناسب جعله ضدا عاما نظرا الى ان ذلك انما كانت الخصوصية ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الاجمال بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد
من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام الة لملاحظتها مع صحة عده خاصا وقد يؤخذ المعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصيات فيقال
انه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المأمور به بالذات فيكون مفاده ح امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك الخصوصيات
ماخوذة في مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه السابق لتعلق النهي ايضا بتلك الجزئيات الخاصة
من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شيء من تلك الخصوصيات متعلقة للنهي بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهي بها من جهة كونها من
جزئيات المنهي عنه فلا وجه ايضا لا ورد ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات الافعال وانما يتعلق بامر عام
يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انشاء الله والظاهر ان القائل بالاقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص انما يعني به احد الوجهين المذكورين اذ
لا يعقل القول بدلالة الامر على النهي عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به قوله واما العام فقد يطلق اه يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية
ح على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة في احدها على احد ذينك الوجهين غير ملحوظة في الاخر على حسبما مر فاحد
الاضداد اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحد منها دون ما يرد عليه واما ان يلحظ مع وجه لا بشرط فيكون النهي
عن احدها نهيا عن جميع افرادها فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي ومع جميع القادير فليس المنهي عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الا
يكون المنهي عنه جميع الاضداد الخاصة ومع عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود به النهي عن ايقاع ضد ما كان الواجب
اي ضد كان منها فلا يلزم النهي كلا من ضدي المأمور به لو امكن الاتيان بهما في زمان واحد وانما اللازم واحد منها قوله وقد يطلق ويراد به الترك
هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام وانما اطلق عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع المأمور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ اعتبار كون الضد
وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول واذا اطلق عليه لفظ الضد من جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون
الاطلاق المذكور مجازا من جهة المجاورة واما كونه عاما فظاهر لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية او لشموله ما يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها
بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال او لكون المنهي عنه ح امرا عاما لا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما يقتضي به تعلق النهي
بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ويخرج ذلك الاطلاق على الكف عن فعل المأمور به فهو بيقضي عام بغايره كل من الاضداد الخاصة ويقابلها
والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي ان يعتبر الضد العام في المقام الكف المذكور وح فاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر
الى الاصطلاح ايضا قوله وعلى هذا يدل الامر على المنهي عنه بالتضمن اه وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دالة بها
على المنع من الترك بالتضمن وسيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله قوله واضطرب كلامهم اه في بيان محل الكلام اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام
يقع في امور احدها ان المراد بالنهي عن الضد الذي وقع الكلام في دلالة الامر عليه هل هو النهي الاصلي والتبعي وهل يراد به النهي النفسي والغيري
فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدمه في نفسه وهو
حرام اصلي وما يتعلق غرضه بعدمه لا داة الى محرم اخر واداء عدمه الى واجب من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري
وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء اخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام
تبعي ح نقول انه على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف بل الحاصل هنا تكليف واحد
يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده فمفاد وجوب الشيء عند هذا القائل هو حرمة ضده حسبما ياتي واما على القول بمغايرة الامر
بالشيء للنهي عن ضده واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من
القول بكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والاخر غيريا اذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين
في المقام بكون الاخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حال الذاة ليتفرع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان وعلى فرض العصيان حسبما
القول فيه في مقدمة الواجب والظاهر على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد هو ايجاب
ذلك الشيء الحتمي وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شان الاحكام التبعية ثم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية

من غير بأس عليه وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك في كلام بعض الاعلام الا انه تعسف ركيك قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر
فعرفت ان قضية ما ذكره جماعة منهم وقوع الخلاف في اصل المسئلة ايضا وذهاب جماعة منهم الى نفي الدلالة عليه بل ينبغي القول به من جماعة من
الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه معللا بالوجه المذكور غير تمام وكذا الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه
العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في
كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق اذن بالتدوين في الكتب العلمية وما نوى من الخلاف منه فانما هو في جهة الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول
بعض القائلين بالدلالة انها بحيث تعارض الاستلزام فيهنوا ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسئلة من غير ان يعقدوا لذلك بحثا بل انما ذكروا في
عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه هذا والظاهر ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام
سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر وراء ذلك لان القائل المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يتخرج الواجب عن كونه واجبا
وسيأتي تفصيل القول فيه انتم قوله عين النهي عن ضده في المعنى كما نراد بذلك انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء
الامر بسبب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل في المفهوم الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في
الذهن من اضاف غير ما يحصل من النهي عن تركه غير انا نحصل منهما في الخارج امر واحد لا يرى انك لو قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما
امرا واحدا وانما اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد ينكره عاقل قوله لوجود الكاف واحدة من الثلث
ملخصه حصر الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده
وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبت القول بها جميعا دعوى غير صحيحة فاسدة جدا قوله اما المطابقة فلان مفاد الامر انما يفيد ذلك
كون الوجوب معنى مطابقيا للامر والغير ذلك انما لا يخصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب بل الظاهر ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل
بتعلق وضع لها بخصوصها او نزل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلته وضعين حسبما مر بيانه وفيه ايضا تامل وقد مر الكلام في نظيره ويمكن ان يقال
ان البحث في المقام لا يدور مدار لفظ الامر وانما المقصود دلالة الايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما يلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما سنبينه
من ضعف متمسك مثبتيه يمكن ان يقال ان ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقتضي ذلك الوقف
فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام وقد مر ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه وقوع البحث عنه بين العلماء في
مدة يفيد الظن بعدمه يكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن الادلة اللفظية
مما يكتفي فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يقال ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام
الامر له فان الحكم بالاستلزام متوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله
ما علم من ان ماهية الوجوب او مدلوله تارة بان الوجوب حكم من احكام الماموربه ولازم من لوازمه مدلول الصيغة على بعض الوجوه وليس مدلولا
مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ من قبيل دلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف يعد من التضمن وتارة بان
الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزءا من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا وجه
لعده معنى تضمنيا وان سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة فيمكن دفع الاول بانه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه
المصطلح اعني ما يذم تاركه او يستحق تاركه العقاب صح ما ذكر انه لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر لانشاء
الطلب الوجوبي وهذا المعنى امر لازم يتبع الانشاء المذكور ويلزم في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مر تفصيل القول فيه
واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او
شرعا او لم يكن كسائر الامرين فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مر بيانه في محله وهو عين
الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه منحل في العقل الى شيئين
فان البساطة الخارجية لا تنافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك وتحقيق المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدء على
سبيل الحتم وان مفاد الخصوصية المذكورة المأخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فان مفاد تحتم الايجاد على المكلف انه لا يجوز له
ترك الايجاد فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا بانه اخر حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه
اقتضاء وطلبا خاصا لا ينافي في حصول الامرين به لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان ذلك الامر البسيط
منحلا في العقل الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح اغمال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المفروضة المعبر عنه
بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك اذا المنع من الترك ونحوها مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاص
وهو مرتبة من الطلب بالغة الى حد الالزام والحتم لكنه منحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب
المذكور من غير ان يتاخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازم الامور الخارجة عن حقيقته كما توهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الملهية

من حيث هي ليست الا هي ومن الواضح عند التامل خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون لحصول اخر متاخر عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة للملزومات وعدم التفات الذهن الى التفصيل المذكور عند تصور الاجمال لا يفيد عدم كونه ماخوذا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا اذ الكل قد يتصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطابقة بل لا بد فيه من تفصيل يذكر في محله نظير ما قررنا ان ما ذكر في الايراد من كون حقيقة الوجوب مثلا بسيطا لا جزء له اريد به انه امر بسيط في الخارج لا جزء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزء له وانما هو لازم له بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرف من ان البساطة الخارجية لا تنافي التركيب في العقل بل الانحلال الى امور وهو كاف في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتاخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررنا فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزء من مدلول الوجوب لزم ان يكون مدلول النهي جزء من مدلول الامر فيكون الامر اذن مشتملا على طلبين وهو خلاف الضرورة قلت الضرورة انما تقضي ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل قلت الذي يتراءى من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا لا ضمنيا للامر بالشيء اذ ليس هناك طلب اخر في ضمن الامر متعلق بالترك وليس المنع من الترك الملحوظ جزءا من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية الملحوظة مع الطلب المايزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب وحيثية تحتم احد النقيضين هي بعينها حيثية الزام دفع الاخر فان كلا من النقيضين دفع للاخر فليس هناك طلب اخر متعلق بالترك ولا تحتم اخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتم امر واحد متعلق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ودفعا لطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك الطلب فظهر ان دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثانيا ما خوذا في المنع من الترك بالمقصود من المنع من الترك الملحوظ فيه الطلب الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل والما لا يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان في التعبير يؤخذ احدهما جنسا والاخر جزءا من الفصل بل الما كان تصور مفهوم الفصل حاصلا بتصور الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه الاجمال ليتصور معه الخصوصية المفروضة والفصل بحسب الحقيقة انما هو تلك الخصوصية لا غير وقد اوضحنا نظير ذلك في سائر الفصول ايضا الا ترى انه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها الناطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من المبرهن عندهم عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول فليس في ذلك ملحوظا الا من جهة البعيثة والفصل انما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دلالة النهي عن الترك كذلك وانما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب اخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس هناك الا طلب واحد متعلق بالفعل وان اخذ الى مفهومين اذ لا يجعله ذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض الا حراما اصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل فحرمة الترك مفاد وجوب الفعل كما ان وجوب الفعل مفاد حرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان تحريمية الامر بالفعل هي حيثية النهي عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما دفع للاخر فيكون طلب كل منهما الترك الاخر وخصوصية ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الامر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله ان كل متغايرين يعني بحسب الوجود لا بمجرد المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الفصل والجنس لا يندرجان في شيء من الاقسام المذكورة قوله ما لا يفتقر اتصاف الذات بها يعني به الصفات المتغايرة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنها المنضمة اليها او محتملة التساوي في الذاتيات قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة اه قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث انه مصدر اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالامر ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لها بالفعل المامور به ليلحظ امتناع اجتماعهما بالنسبة اليه وعدمه واخرى بانا نفرض تعلق الامر بالشيء وتعلق النهي بضده فيكون احد الامرين وصفا للشيء والاخر وصفا لمتعلقه ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد قبيح حسن غلامه واجيب عن الاول تارة بان تضاد الامر والنهي وان تضى بامتناع قيامهما بموصوف واحد وهو الامر والمامور به دون الفعل المامور به اذ لا قيام لشيء منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شيء واحد بهما على سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكون اوصافين بحال المتعلق بشيء منهما واحدا بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يكن اتصاف الواحد بهما على الوجه المذكور وتارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد الامرين محل المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق الامرين المذكورين لتحقق شرط التضاد بينهما على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدورهما عن آمر واحد وجواز وقوعهما على مامور واحد فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور

في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين فيهما وقيامهما بها بل بيان ذلك متروك في كلامه ليتضح الحال في كون تحقق احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شئ منهما على كلام المستدل المصرح بكلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول تقرير الاجتماع بالنسبة الى الامر والمامور فلا داعي لاضرابه عن بيان اجتماعهما في الموصوف الواحد الى كونهما وصفين بحال المتعلق لغيره ولو جعل السر فيه ما ذكر في الجواب الثاني من بناء حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق وتعدده ان ذلك امر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشئ والنهي عما يضاد ذلك الشئ فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل المسئلة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على انتفاء التضاد بينهما كما هو قضية المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف بيان الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع الخلاف في كون الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الى ان وجوب الشئ هل يفيد تحريم ضده فيكون الامر بالشئ هو المفيد لتحريم ضده وكان مقصود القائل بكون الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الاخر والافتراق بالمفهومين والصيغتين والمفهوم من الصيغتين امر واضح لا مجال لانكاره كما مر كان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر بالشئ والنهي عن الضد عين الحاصل من الاخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المقتضا على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة حسبما ذكره ومن البين ان الوجوب والتحريم وان كانا ضدين عن الامر الا انهما قائمان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا اتصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير اشكال والجواب عن الثاني واضح اذ ليس المقصود في المقام رفع المضادة بين الامر بالشئ والنهي عنه بيان اجتماعهما في محل واحد ليكون ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشئ والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا للشئ والاخر وصفا لمجال متعلقه لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة من قولك زيد شاب شائب الابن كيف ولو كان مجرد ذلك دافعا للتضاد لكان مؤيد الكلام المستدل لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد المفروض وبيانا قوله كاجتماع السواد مع الحلاوة اه كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلاف فيثبت في جميع موارده بحصول المناط ووهنه واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليه قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا يختص في الامر بضده اذ عدم النهي عن ضده ايضا ضد له متقابل معه تقابل الايجاب والسلب ان قلنا بتعميم الضد في المقام بما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي على الغير المجامع معه فباحتمال الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشئ مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد من جواز اجتماع الامر مع كل اضداده صح ما ذكره من البيان الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدا ولا شاهد عليه اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجئ الاشارة اليه انشاء في كلام المصنف قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشئ والامر بضده معا واما الامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكون الطلبان مترتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسبما مرت الاشارة اليه في مقدمة وسيجئ الكلام فيه انشاء ولا يرد عليه لزوم شئ من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما لانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى تدافع مدلوليهما فيعد احد الامرين المذكورين مناقضا للاخر بحسب العرف مدافعا له ولا يجوز حصول التدافع والتناقض في كلام الحكيم كما هو الحال فيما ينظر له من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك كون احد الخطابين مناقضا للاخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف وتنظيره ذلك بمناقضة احد الخبرين المفروضين للاخر ينادي بخلاف ذلك لوضوح امكان صدور الخبرين عن الكاذب دون الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما التناقض في الخبرين بين ما اخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن ان يراد عليه ان قضية ما ذكره من جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الاخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الاخر بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة انفسهما ولا كذلك حصول ما نع خارجي من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه حكمة الامر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل ومع الغض عنه فالملازمة على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده في الجملة ولا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى اوامر السفهاء من غير ان يقتضي بامتناعه شئ من الامرين المذكورين وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما لانه تكليف بغير الممكن قد يقال ان ما ذكره اولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالجمع حسبما مرت الاشارة اليه فلا وجه لاعادة ذلك وجها اخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالجمع يقرر من وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايضا لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه الاول الى الاول وبالثاني الاستناد الى الجهة الثانية ودفع ذلك بان الجمع المحقق قصد الجمع من العاقل واما طلب الجمع الذي هو حقيقة التكليف دون ارادته فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه انه ما ذكر من حقيقة التكليف ان كان هو ما يقتضيه التحقيق من الجهة الثانية حسبما مر وياتي الكلام فيه الا ان ظاهر المشهور بين اصحابنا والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك دون ما ذكر نعم لو حمل

العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين كما ذكرناه قاضيان بامتناع التكليف بالجمع ومقتضى العبارة كون المفسدة الاولى مغايرة لذلك لارتطامها بامتناع التكليف بالجمع فاذكر في الوجه تحمل العبارة عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالجمع مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل من الوجهين من قبيل واحد ولعله لذا ورد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين المذكورين في الجواب انهما بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت دعواهم العينية بالنسبة الى الضد العام حسبما مر من انه الانسب بالقول المذكور ويكون المراد بالضد الترك ويكون مفاد القول بان الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشئ عين مفاد طلب ترك ترك اذ مفاد عدم العدم هو الوجود والعدم رفع للاخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شئ واحد وان اختلف المفهوم منهما فهما عنوان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخالفين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل فهي محل المنع بل من الواضح فسادها فساد ما ذكر من الدليل على خلافها قوله وقد يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما ضدين لامر واحد لا يقتضي بعدم اجزاء كل منهما مع ضد الاخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة بتمام الاحتجاج الامع انحصار ضدهما في ذلك نعم لو ادعى كون حكم المخالفين جواز اجتماع كل منهما مع كل واحد من اضداد الاخر صح ما ذكر الا انه لا دلالة في العبارة المتقدمة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله واعتذر بعضهم اه يمكن ان يوجه ما ذكره ايضا بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزامية ايضا لكونه جزء من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعناه المصطلح ليكون جزء من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه الالتزامي ويمكن ان يوجه ايضا بانه وان كانت دلالته على المنع من النقيض من التضمن بمعناه المصطلح فيصح تضمنية الا انه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة لها وان احتدنا ان المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين دون المدلولين فاراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمنية والماخوذ في حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافات قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك اطلاق الاستلزام على مجرد عدم الانفكاك كما عبر واعن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه لو ان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح القول بان الكل يستلزم الجزء يصح ان يقال ان الامر بالشئ يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزء من مدلوله حسبما ذكره وح فلا اعتبار عليه وكان المتجه فهم مما ذكره حمل الاستلزام على معناه الظاهر واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل الجزء ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك ووضوح فساده فيبعد حمل كلام المعتذر عليه قوله لجواز ان يكون الاحتجاج لكون الاقتضاء اه قد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المحقق عليه بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل بهذا الاحتمال لم يخل تعبيره عن نوع استدراك لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب اه قلت وكذا الحال لو جعل كلامه على بيان ان اصل الاقتضاء الوضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايضا الى ضم ما ذكر فلا فرق ولو في بادي الراي بين الوجهين حتى يمكن تقرير الايراد المذكور على احد الوجهين دون الاخر وقد اجاب المورد من المنافشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لوحظ كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايضا مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد المذكور فالمنافشة المذكورة ليست في محلها نعم لو نوقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة بما ذكر لم يبعد كان له وجه قوله ان يرد ثانيا في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك الترديد في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج بكيفية الاقتضاء او الاصل اقتضائه فيتلقى بالقبول بناء على الاول ويرد بما ذكر في الجواب من خروجه عن محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما انتظر فيه المصنف من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون الشق الثاني فلا كلام له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر بذلك ان ما فسر به بعضهم من كون المراد بالاول هو ارادة الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان كلامه في اثبات اصل الاقتضاء ورد عليه ما اورده على المجيب وقد اعترف به المصنف ايضا حيث قال ان ما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فلا وجه لان يلقى بالقبول مطلقا كيف وما ذكره حين كلام المجيب فكيف يجعل مقتضى التحقيق بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى بعدها عن العبارة وانما المتساق منه هو ما ذكره المصنف عن الاحتمالين فان ظاهر قوله والتحقيق ان تردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب وانه الذي ينبغي ان يذكر في الجواب فلا وجه لحمل الاحتمالات المذكورين على ما ذكره في التفسير المذكور وكذا ما فسره به بعض اخر من ان المراد بالاول ان يكون الاحتجاج لاثبات

كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول لان له محملا صحيحا وهو حمل الضد على الضد العام بمعنى الثانى هو اثبات اصل الاقتضاء فيرد النقيض حينئذ
الترك والضد الخاص ويجاب عنه على حسبما ذكرنى كلام المجيب ولا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقتضى قبوله مطلقا بل
لابد من التفصيل فيتلقى بالقبول على احد الوجهين ويرد على الاخر ودعوى ظهور العبارة فى ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد
الخاصة الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى فى الصورتين فلا وجه للتردد على الثانى دون الاول بل ينبغى ذكره فى الوجهين او تركه
طلب فيهما قوله ان الامر الايجابى فعل آه يمكن ان يقال ان الدليل المذكور هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هنا زيادات لم تؤخذ فى الاول او
مناط الاستدلال فى المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر مع طلب الفعل مع المنع من النقيض الذى هو بمعنى حرمة النقيض وهنا
قد جعل مفاد الامر طلب الفعل على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكره من الوجه فى ارجاع الترك الى الفعل جار فى
الاول ايضا الا انه لم يلتفت اليه هناك نعم قد صرح فى الاول بكون المنع من النقيض جزء للوجوب ومدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك
بل ظاهر عبارته حامل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا خاصا من لوازم استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع
بينه وبين الدليل الاول لتوافق مؤديهما بان الماخوذ فى الاول كون حرمة النقيض جزء للمدلول الامر والماخوذ فى الثانى على التقدير المذكور
كون استحقاق الذم لازما له فلا منافات لوضوح ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزء من مفهوم
الوجوب الذى هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزمه من استحقاق الذم على الترك وكما ذلك باعتبار رجاع الترك الى الفعل حسبما قررناه قوله ولا
نزاع لنا فى النهى عنه قد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب فى الدليل الاول فانه ذكر ايضا خروج ذلك عن مورد النزاع فاورد
عليه بعدم صحة اطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا فى اثبات اصل الدلالة
فى مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله انكم لا تدعون بما لوح به عنه لانه معناه فان ذلك انما يتوقع عند دفع توهم عدم دلالته على النهى
فلذا اجاب عنه المصور بانه لا نزاع لنا فى النهى عنه حسبما يفيده الدليل المذكور حيث لا يفيد سوى اصل الدلالة ووقوع النزاع فى كون
تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا ربط له بهذا المقام وح فلا ينافى ذلك ما سبق من المصور من صحة وقوع النزاع
فى الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يقال فى الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما يدعيه المستدل وانما يفيد التضمن
حسبما ذكرناه والا لامكن توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا فى النهى عنه فى الجملة ومجرد ذلك لا يتم ما ادعيت من
الاستلزام بل هو على سبيل التضمن ليبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على سبيل الالتزام
دون التضمن ولا يدفعه بان ما يضده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن بما هو مقتضى
الدليل الاول فان الوجوب الذى هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهى بتركه
فان المنهى عنه هو الذى يذم فاعله او يتوان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالوسم وحده فى الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو
الباعث على استحقاق الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهى عنه الى اخر ما ذكر وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا فى النهى عنه
تلقيه بالقبول لا دفعه بخروجه عن محل النزاع حسبما مر فى كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق
لظهوره بل صراحته فى اثبات التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلى دون الالتزام اللفظى كما لا يخفى قوله يعنى انه
لا بد عند الامر من تعقله يعنى بذلك انه لا بد ويدبه اللزوم العقلى بان يكون العقل ظرفا للزومها بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون
لازما بينا له بالمعنى الاخص بل بد ويدبه اللزوم العقلى ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان توقف ذلك على واسطة فى الاثبات ليكون اللزوم غير
بين او اكتفى فى ادراكه بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما لان الشرع بحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده فى الحكم به كما هو
الحال فى الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل بادراكه والا فمن الظاهر انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايضا قوله فالنهى
عن الضد لا ذكر له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك بيان لكلام القائل بالاستلزام فالايراد بانه عليه ان اريد به الضد العام فغير
مفيد فى استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد من جملة مقدمات الفعل ليبنى محله قوله واستشكل فيه بعد ان تامل
انه لا يخفى انه ان اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهى عن الضد العام على ما ذكره فهو بما لا شاهد عليه اذ ذهاب البعض
الى حصول الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعى الى التنزيل بعد تصادم كلامه بذلك وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة
على النهى عن الضد الخاص فليس بالبعيد لبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست
بينة بالمعنى الاعم ايضا بل يتوقف اثباتها على قيام الدليل فدعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص كانه مصادم للضرورة وليس فى كلام القوم
عليها ما دانينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ليس بذلك
البعد فاستنكار المصنف لما قرره القائل المذكور على اطلاقه ليس على ما ينبغى قوله احدها ان فعل الواجب الى قوله ان جل القائلين
بدلالة الامر بالشئ على النهى عن ضده الخاص انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلى القاطع

عليه حسبما صرح به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حجهم على المسئلة والمعول عليها كما استعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من جملة المقدمات وقد مر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له والبين مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب فاضيا بكونه من موانع الواجب ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدرج في الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب لتركه والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيرها والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله بيانها انه لو كان كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب جائعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر توقف المسبب على السبب وهو غير مانع من لزوم الدور وثانيها ان من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل كما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة اذهما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انا نريد بكون فعل الضد سببا لترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب عليه من ترك ضده وهو بين الفساد وره انه كما يصح استناد الترك الى وجود المانع كذا يصح استناده الى عدم الشرط او السبب بان نريد بكونه سببا للترك في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا يستلزم ذلك ما يريده الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد واجبا الظهور ان سبب الواجب انما يكون واجبا اذا كان هو المؤدي الى حصوله واما اذا كان السبب المؤدي اليه امرا اخر لم يكن ذلك السبب واجبا اصلا وانما يكون مقارنا لحصول غاية الامر انه لو فرض كون ترك الضد المحرم مسببا عن فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقتضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقدمات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع وجود الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه وليس في وجود الاخر الا شانية كونه سببا لتركه ذلك الضد اذ لا يختص السبب في تولد الشيء في ترك الشيء في وجود المانع عنه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب او انحصار الاثر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب قلت انه لا يمكن انحصار السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في سببية الترك لوضوح ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور لا يقال انه يجري الكلام بالنسبة الى ذلك السبب الداعي الى المامور به لضده المامور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيقال لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقتضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في القارن فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادته للسبب الموصل اليه اعني ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك الترك الى ترك الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد لانا نقول ان حصول الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مطلقا ووجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الضد الاخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم ارادته من غير ان يتسبب لذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وتديين الداعي الى ضده موجودا لكن يغلبه الداعي الى المامور به روحا فلا يكون عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المامور به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا الى الجملة الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الاخر ليلزم الايراد ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة

فيما استدل النفي كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد

المذكور

ضده جسما سيجيء بيانه انشاء الله فان قلت انما نجري الايراد بالنسبة الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين بينهما تقابل
رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور قلت لا سببية
بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل في مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما بهذم ذلك
على الاخر في الرتبة فرجحان الداعي الى المامور به مكافئ في الوجود لمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحان والمرجوحية من الامور المتضايفة
ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المامور به وان لم يكونا متضايفين
الا ان رجحان الداعي الى الضد منفي بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الاخر فرجحان الداعي الى
المامور به مكافئ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مقتضى عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام
ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من
الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على
سبيل التضاد فهو توقف وجودي على عدم الاخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون
فعل المامور به وترك ضده 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 بعينه رفع للاخر فليس هناك امران يعدان معلولين لعلة واحدة
بخلاف المقام اذ ليس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع الاخر وانما يستلزمه ومايرى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء
الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد
متقدما في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها
فالداعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب
قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم المقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه
قبل وجوب ملزومه اذ اقصى الامر عدم اقتضائه كونه من لوازم المقدمة ووجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه
من حيث كونه مقدمة له الا ان يقوم باختصاص هذا الدليل على وجوب المقدمة لغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا
عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة
لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سندا للمنع الاخير واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع ومايلازمها
فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما يتم بالاول دون الاخير ثانيا ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب
ترك الضد مطلقا وانما يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى
الواجب لا مطلقا فاذا لم يكن المكلف مريدا للفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب
ذلك نظرا الى انتفاء التوصل بترك الى الواجب اذا لم يكن ترك الضد واجبا فمن اين يجيء النهي عنه وقد سبق ما عرفت من ان ما دل على وجوب
المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب خصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام
من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء
سائر المقدمات اذ مطلوب الامر ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على ايجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال
بها لا ينافي وجوبها من حيث حصول الايصال بها بان يلتئم باسائر المقدمات ايضا فيتبعه الايصال الخ اذ الواجبات لغيرها كان تاركا للواجبات بها
من المقدمات دون ما الى به ايضا حسبما يقتضيه التقرير المذكور فالثمرة المنع من وجوب المقدمة مطلقا وخصوص المقدمة الغير السببية كما اختاره
المقرر وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة اه وجوابه ما تين ومن ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول بنفي وجوبها على الاطلاق
او على التفصيل حسبما مر القول فيه ربما ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص
الوجوب بحال امكان حصول التوصل بها لا مطلقا ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وهو الداعي اليه المستمر ان مع الاضداد
الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب لها لما مر منها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما يفيد دليلا على الوجوب عند التامل
فيها حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له كما هو الحال عند استغاله بفعل الضد وهذا ان لوحظ يكفي
الاشارة اليه في كلام المصنف في اخر المسئلة ويلتئم الاشارة الى ما ين فيهما قوله وهو محرم قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء
على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة لان جعلهما قوله لان يستلزم المحرم محرم هذا اما مبني على ما مر من
وجوب المقدمة السببية فما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب المحرم محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المصنف
في الجواب او مبني على ثبوت الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى

الاجماع على ذلك بالخصوص فلا وجه للاعتراض بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت انه مجرد استبعاد العقل لا ينهض
حجة شرعية على اثبات الحكم في الشريعة فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا ضما
اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة لخروجه عن المصطلح كيف ولو اراد ذلك لزمه القول بوجوب المشروط فانها من اجزاء العلة
التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المقدمة به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذي يترتب عليه
حصول الحرام فانه يقال ان ما ذكره انما يوجه اذا كان علة تامة للازم لما بينا والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه على ما هو
المقصود من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لوضوح فساده في المقام ولما سبق من ان
كل من لوازم الحرام مطلقا حتى ما لزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته هو اقتضائه تحريم علته
المقتضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا بحرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه فعلا اذ اسباب الحرام عن احد
تلك العلل فقد انها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا لم يات به وكان له اسباب عديدة فظاهر ما ذكره المصنف تحريم الجميع
لكون كل منها سببا لحصول الحرام فمقتضيته قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تحريم المعلول تسليم
المصنف كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك
كل من مقدمات علة لذلك الواجب مستلزما له وان لم يكن هناك من استلزام من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجود
تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح لما نفى وجوب غير السبب بما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام
في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة الى اعادته ويلاحظ بين الحال في الالزام المذكور وقوله
فان انتفاء التحريم في احد المعلولين انما لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه
بتحريم العلة واما قضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقتضي بانتفاء اللازم وانما قضى ما يفيده انتفاء السبب
الخاص انتفاء المسبب من تلك الجهة لا مطلقا وهو لم يقم حجة على ان باحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية الامر
عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مطلقا كيف ومن البين
ان شيئا من المحرمات لا تحريم فيها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقبحة له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح
معلوله وادائه الى القبيح منفي بانتفاء القبح عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحة ما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة ليختص المعلول الاخر بالتحريم من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان مقتضى انتفاء التحريم في
احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهي حرمة معلوله الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء
التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه دلالة حرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة دلالة انتفاء المعلول على انتفاء
العلة ولا يقتضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي اذ الافادة المذكورة انما يجدي من جهة قضاء
ارتفاع الحرمة عن المعلول بارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لم يقتض بعد تحريم علته وقد
فرض خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المصنف من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولا علة واحدة ان اراد به حصول محرمات
عديدة يستحق الاتي بها عقوبات متعددة فهو واضح الفساد كما لا يخفى على حسبما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك
المقدمات ولا قائل به كذلك في المقام وكذا ان اراد ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى العلة
المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام من اللوازم محرما اخر والحاصل انا نعلم تعلق التحريم بشئ كان المحرم هو ذلك الشئ
دون غيره مما يتبعه ويلحقه غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة الايصال اليه حسبما قرره ولا دليل على تحريم غيره اصلا
كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها التحريم ترك السبب الواجب القاضي بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس
بل ربما قيل باستحالة التكليف بالمسبب وانما يتعلق بالسبب وانما يتعلق بالمسببات بما مر الاشارة اليه وان اراد باستناد التحريم الى ما ذكر بالعرض نظرا
الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا نجد
النزاع فيه ولا في جريانه في لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظاهر من ملاحظة كلامه
اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك تحريم واحد
وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما جاز له انكاره في القسم الاتي لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه على عدم جواز الانفكاك
ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين في الوجود اما
ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا معلولي علة واحدة كذلك وهذه العلية لما بحسب العقل
فالتلازم بينهما عقلي او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من

من غير تفاوت وانما تصوا في باب مقدمة الواجب على تقسيم السبب العقلي والعادي فان اريد بالعقلي العقلي ما يعم ذلك كما هو الظاهر فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة مما لا وجه له لانه لا يصح التلازم مع عدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق وقد مر الانفكاك بين الشيئين على سبيل الاتفاق مما لا يقبل بالنسبة الى افعال المكلفين لامكان الانفكاك عقلا وعادة بكون المكلف

التفريق بينهما وان ادرجت العلية العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم التلازم بين فيه كما ترى قوله ان تضاد الاحكام بامرها يمنع لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذلك يمنع منه تعلق التكليف بما لا يطاق وذلك ظرفيا اذا اوجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومن البين انه كما يستحيل بالنسبة الى التكليف بين او اكثر فرجحة ترك المامور به وان لم يناف اباحة فعل الضد الا انه ينافي وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل ينافي استحبابه ايضا لاستحالة الامتثال له بعد تحريمه ما يلازم فعله فرفع الوجه المذكور بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرنا فالحكم بحصول

حكمين من الاحكام الخمسة مطلقا في المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغي قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله الى التلازم بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مطلقا قاضيا بعدم حصول حكمين منهما في المتلازمين لثبت قول الكعبي وقد يجعل قوله لو اثر بمنزلة لو صح فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الاخر فلو صح ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والا فالظاهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان شبهة الكعبي على تقرير المشهور مبنية على عكس هذه المسئلة اي قضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يتبين باثبات توقف ترك الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سيأتي بيانه انشاء الله واما الوجه الذي ذكره المصنف في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد من مقدمات ترك الحرام ليتوقف تركه عليه ولو على وجوب مقدمة الواجب وانما يبتني على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت التلازم بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتقريرها على البيان المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك اقتضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل التخيير وهذا التقرير كتقريره المشهور مبني على عدم امكان المكلف عن فعل من الافعال ومن يقول بجواز خلو المكلف عن الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن الافعال فالجواب عنه على مذاق المصنف ما سيجيء بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقتضى ما سبق في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من رجحان او مرجوحية او منع ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض على حسبما تقصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجب الحصول بتبعيته وجوب ترك الحرام يعني انه يلزم الاتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوب فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فليس في ذلك ما ينافي المباح بوجه من الوجوه اقتضى الامر بثبوت الوجوب بالعرض والمجاز للكلي المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا فان اراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم رجوعه الى محصول الدليل المذكور عليه اصلا بل يمكن ان يقال ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد وانما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه الذي لا ينفك عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع فانما يتبع عدم الانفكاك وهو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلي لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة على ثبوته بالنسبة الى شيء من الافراد فلا وجوب اذن لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايضا وان وجب الامر العام على الوجه المذكور وقد ظهر في رد وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول اه اراد بذلك رد قولهم لقوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكره اذ لا ربط له بوجوب المقدمة حتى يضايقهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهة المعروفة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لما الاولى فظاهرة والثالث قد قررت في المسئلة المقدمة واما الثانية فيحتج عليها بان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر يتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف تركه لفعل الحرام على المتلبس بفعل اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال بوجوه احدها مع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج لا يفيد توقف ترك الحرام على فعل المباح انما يحصل ذلك بفعل الواجب وقد عرفت ان ذلك لا يقتضي بعد عدم وجوب المباح اذا قضى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب اذن هو الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان الوجوب بذاتها المعارضة بالمنع لو تم ما ذكر من الدليل لزم ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك حرام اخر فيلزم لاجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد وانت خبير في ذلك بانه انما يقتضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه وقد عرفت ان الايراد مبني على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين

فلا يتم على المشهور المنصور من المنع منه وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يقال ان ذلك مسقط لان الواجب ليس الا اتيان بالحرام من افراد
الواجب وان حصل به الاداء الى تارك الحرام اخر اذ ليس كل ما وصل الى الواجب ضده رجحا في المقدمة الواجبة كما مر الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب
مقدمة الواجب وهو واضح الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة وأما القائل بوجوبها مطلقا فلا يلزمه من التزام غيره من الاجوبة ليتحمل به
الاشكال وقد استصعب في ذلك على الامدي فعجز عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب الاتيم الواجب
الا بر وفيه خرق للقاعدة المهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا
اشار المصنف الى ضيق الامر على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مطلقا هو في سعة من ذلك
كالمصنف المانع من وجوب غير المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مطلقا نظرا الى اختياره اختصاص
الوجوب بالشروط الشرعية دون العقلية والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما ثبت بحكم
الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفي المباح وقضيته كالامر توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما سنبين
الحال فيه ان شاء الله وربما يورد في المقام بان بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف على وجوب المقدمة مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم
حسبما اعتبر في التقرير الاول فانه ذكر مترددة في تقرير شبهته ان المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب واما الثاني فظاهر واما الاول فلان
ما من مباح الا هو ضد لحرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكما ان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع
لفعله فاما ان يراد من كون فعل المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب لرفع الاخر وعلى كل حال
فلا يتوقف لها على وجوب مقدمة الواجب مطلقا اما على الاول فظاهر لان ربط لها بوجوب المقدمة حتى يتبع الامر من جهتها على من ينكره واما
على الثاني فلكونه اذن سببا لحصول الواجب فلا اتباع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة مطلقا اذ الكلام فائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ
المصنف وفيه ان التقرير المذكور لشبهة الكعبي او من الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلازمه
ويقارنه وانما الواجب هو الترك المقارن له فلا اقتضاء بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب
عن فعل الضد وانما السبب المؤدي اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او الارادة ضد المفروض المقدمة على فعله
ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي او انتفاء احد الشروط
فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقتضي ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير ليعود المحذور ايضا مع
الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصود المصنف من وقوع بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما
عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقريره المتقدم لوقوع الاشكال فيه وقد عرفت اعترافه بالاشكال
وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمة مطلقا وقوله والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف فيه ملخص ما ذكره
في الجواب انه ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر اخر من الاتيان بالضد او غيره وان لم يتحقق الصارف عنه توقف
الترك على فعل ضد من اضداده لئلا يلزم القول بوجوب بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا كما يدعيه المستدل غاية
الامر وجوب الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور به منه سيما مع ندوره وتلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام
ان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره كان الاتيان بالمحرم ممتنعا بالنسبة اليه ومعه يرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض
اذ المأخوذ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فمقتضى التقرير المذكور
كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فلا يلزم من ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد
المباح احد قسمي الواجب التخييري وهو عين مقصود المستدل وقد يجاب عنه بانه اذا حصل احد الامرين الواجبين على سبيل التخيير اعني
الصارف عن المنهي عنه انتفى وجوب الاخر فيبقى سائر الاضداد الخاصة على اباحتها ويدفعه انما يتم ذلك بالنسبة الى وجود الصارف
واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل حال احد الامرين من تحصيل الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا
حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده لتخييره اذن بين الامرين وان علم اذن ببقاء الصارف
الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقتضي بسقوط الاخر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان
جوابا مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى غير التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن
البواقي فيكون باقية على اباحتها فلا يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان
حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل او الترك الحاصل منه اختياريا بيانا ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف
وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشاء لم يحصل وذلك بين مفاد قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها
انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي القائمة عليه في نظر الفاعل من اول الامر او بعد التروي في لوازمه واثاره وما يترتب عليه

من ثمراته وغاياته فيكل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذى هو من الاثار انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الافعال فترجح عند احد الجانبين من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل لامدخلية للارادة ومشيته فى حصوله بل الارادة تابعة له ولكون ذلك الترجح خارجا عن اختيار المكلف لا يقضى بكون الفعل او الترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهم المورد ضرورة كون الفعل او الترك بالمشية واختياره وليست حقيقة القدرة والاختيار الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كان مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافى صدق الشرائط المذكورة التى هى من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها فكون الفعل مقدورا عليه لا يقتضى كون الداعى الجامع مقدورا عليها منظمة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة لمشيته من جهة انا طاقتها بها وجودا وعدما واما المشية فهى مقدور عليها بنفسها لصادرة عن اختيار المشى بخلاف الداعى الباعث عليها فانه كان الداعى خارجا عن اختيار المكلف لم يكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه نعم نقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا وحصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف ان قيل بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا او توقف الترك على الاتيان بالضد وجب ذلك من باب المقدمة حسبما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعى عن اختيار المكلف لا ينافى تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره نظرا الى قيام الوجوب التخييرى باحدهما ومن الظاهر انه اذا كان احد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايضا فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه اكتفى به فى سقوط الوجوب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان فى المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافى ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسبما قرر فى الجواب المتقدم فبذلك يتم الاحتجاج ايضا ويرد عليه ان تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او ضدين لا يخلو ان كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالتزام به فى المقام وقد انه يصح التكليف بالطبايع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر بالمطلق الا ان يجب من افراده على سبيل التخيير ما يتعلق القدرة بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال فى المقام فليس المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره فيتعلق الوجوب بالمقدور منه ويدفعه ان ذلك انما يصح فى الطبايع المطلقة مما يتحصل فى ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على وجه التخيير فتبعه وجوب القدر الجامع او تعلق ابتداء باحدها على ما هو الحال فى التخييرى ولذا لا يصح فى المثال المتقدم وقد ان المفروض فى المقام من قبيل القسم الاول فان الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو بعض الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلى المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منهما ليدفع بما ذكر فانه كان الصارف غير مقدور وجب عليه الاخر قلت انما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور فى كلام المصنف ان الترك حاصلا تارة من جهة وجود الصارف واخرى لانتفاء الارادة وسببها الذى هى شرط فى وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذى هو فعل الضد فلا يلزم من وجود الترك القول بوجوب المباح مطلقا فى خصوص الصورة الاخيرة اذ يتجه الايراد عليه بما ذكر بل يرد عليه غير ذلك ايضا حسبما يجئ الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسبما ياتى الاشارة الى مبانيه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال ان شاء الله قوله وانما هى من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان اه يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من الافعال الا انا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان واحتاج الباقى الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن خلوه من كون جد بلد او تاثير فى الكون الباقى واما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقى عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الافعال وامكن انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ظاهر ما ذكر فى الاستدلال فان المناقشة من الفعل هو التاثير واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء كان عن تاثير مقارن له او سابق عليه فيبقى الاثر بنفسه فالتلبس بفعل من الافعال الخ من لوازم وجود المكلف مطلقا لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقى عن المؤثر او لا فالمناقشة فى الكلام فى ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه او لا فان مقصود الكعبى بذلك نفى المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون الساكن فى المكان المغصوب متلبسا بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء هيئة جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب انما هو استدلال مبنى على ما هو الظاهر من لفظ الفعل المذكور فى كلام المستدل فلا مانع عن سقوط ذلك لو فسر الفعل فى كلامه بالمعنى الثانى والتزم بكونه من لوازم الوجود مطلقا وقد بينا ثمة ايضا بان البناء على تجدد الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل المنع ووجوب استناد الكون من الحركة والسكون والاجتماع الى محله لجواز استناده الى غيره وان خير بين الاحتمال المذكور ولو اريد عدم استناده الى المكلف واما كيف ولو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء والاكوان المتجددة اليه فلا وجه لامكان اتصافه بما ذكر من جهة المغير الا انه لا يخ عن بعد والامر فيه سهل قوله ولما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال اه اورد عليه بان تسليم توقف ترك المنهى عنه على فعل الضد لا يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلف منا ولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما

يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايضا اذ يلزم ح توقف ترك المنهي عنه وهو ضد انه ليس المقصود من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان به كان الاتيان بما يضاد الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان الذي يظهر الاعتراض عليه ما لا مزيد عليه مع ذلك امور اخر منها الزوم القول بوجوب فعل الضد مطلقا على نحو التخيير لتوقف الترك على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب حسبما مر تفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون فعل الضد سببا بالفعل لترك ضده حيث انه مسبوق ابدا بارادته ولارادته لا يجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فح نقول ان ترك الحرام انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقتضي توقف مطلق الصارف عليه ولو قضي به فلا بطله بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه مما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا ومنها انه لا يصح ح قوله بعد ذلك ومن لا يقول برأي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كذلك قائل بوجوب السبب بما مر حيث نص انه ليس محل خلاف يعرف ومع الغض عنه فممن لا يقول به كذلك من يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم ولعل على ما ذكر في سعة منه لكون فعل المباح ح سببا لترك الحرام بل مراده مذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لولم يتلبس بضده بان يكون تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ارادته الباعث على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع معه في الوجود كيف وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده الغير المجامع معه في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد اولا فيتقدمه بالزمان كما اشرنا اليه وفي صورة اقتران معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسبما مر وبما ذكرنا يعلم انه قد يكون ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان شاغلا له عن التصدي للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في الاضداد وح فيندفع عنه الايرادات المذكورة جمع اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل التوقف حصول الصارف عنه على ارادته القاضية بعدم ارادة ضده فلا ورود واما الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام ح الا على الصارف غير ان الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل الضد بل على ارادته حسبما ذكر فلا مجال ح للقول بالتخيير بين الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجب اذا اتفق حصول التوقف المفروض وهو الذي التزم به المصنف على القول بوجوب المقدمة واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما ذكره من فرض انتفاء الصارف ح غير متجه لما عرفت من كون فعل الضد ح مسبوقا بارادته الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه واخرى بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض الحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا لم يكن مورد التكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدماته الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول الترك من دونه ولذا يبقى التكليف به والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب الحاصل مثل ذلك وهو غير معروف بينهم كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم المقدمة في بحث مقدمة الواجب فلا يتجه القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام خاصة فلا وجه لجعل ذلك قسيما للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به يمكن دفع الاول بان مقصود المصنف من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي غير المتعلق بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد بما نفس الضد ويقابله فاما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله فجعله قسما اخر يقابل الاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن مناقشة في التعبير والامر فيه سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي القائمة على احدهما في نظر الفاعل وح نقول ان دواعي الخير والشر قد تكون قوية مرتكزة في النفس بحيث لا يزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل او الترك من المفاسد وسوء العاقبة ويكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في القوى او البالغ الى درجة الحتم والطبع في العصيان او الغافل عن ملاحظة خلاف ما ثبت له من الدواعي ح يترتب عليها الفعل او الترك على حسبما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم اضطرار على الفعل او الترك بل انما يحصلان من منشإ عين الاختيار حسبما مر الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكنه ازاحتها بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل او الترك والاثار المترتبة عليها مع تنبه الفاعل لها او بالاشتغال بافعال اخر يكون الاتيان بها رافعا لتلك الدواعي فيتمكن معها على دفع ما يقتضيه وبعثها على احد الامرين فح نقول انه بعد القول بوجوب المقدمة لا مانع من وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك ايضا مما

يتوقف عليه الطاعة الواجبة وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع ترك ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي
الاختيار لا يقتضي انتفاء التوقف في المقام ليوضح حصول الوجوب هنا واه كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان رفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو ما يتوقف
عليه الاختيار الذي هو مناط التكليف حاصلا من دون ان يكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقف التمكن من الفعل
عليه كما لا يستلزم ما يتوقف الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايضا فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان متمكنا له
كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ان الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف ولا من اقداره وان لم يكن ذلك حاصلا له
لكن تمكنه من تحصيله قبل العصيان اذ يمكن من ازاحة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ او غيرها من الامور الباعثة عليه ولو بالياس غير معلق
اختياره ذلك اذ الكون في مكان لا يمكنه الاتيان او تحشيم عن التعرض لمثله او الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك او يتسلط معه على ازاحة ذلك الداعي
ونحو ذلك لا يستلزم ذلك وان كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فانه يلزم من دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره دفع فاذا كان فعل الضد
قاضيا بدفعه وجب عليه الاتيان به على حسبما يكون رادعا له عن العصيان من اذكاره له قبل زمان الضد الاخر او في حال الصباه بايجاده ذلك بدل ايجاده
بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل الا ان وجوب ذلك حينئذ لا يقتضي بانتفاء المباح مطلقا ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا
له عن العصيان ليجب الكل عليه تخييرا وانما يكون الرادع خصوص بعض الافعال ونوفرضنا كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال فغاية الامر
انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال وذلك مما لا يستنكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر
انكار القوم فيه هذا غاية ما يتخيل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المصنف في المقام لكنك خبير بان ما ذكره في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به
الجواب المذكور حيث ان قضية التوقف المفروض وجوب بعض الافعال في بعض الاحوال ولا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو
المنع من توقف الترك على فعل المباح مطلقا حسبما ذكره المستدل وانما يتوقف على وجود الصارف في بعض الاحيان على ذلك او على ارادة الضد
حسبما مر ولا يقتضي ذلك بانتفاء المباح حسبما رامه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو
وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضدا لما تقدم وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف
حسبما مر الا انه قد يتوقف على الاشتغال به فيحصل التوقف على الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال او الترك وحسبما اشرنا اليه
وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير وارد اخذا في الاستدلال فان الظاهر ارادة ان ترك الفعل لا يتم الا بفعل من الافعال واقع مقام الحرام ولو لوحظ
التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فجهة التوقف مختلفة والحاصل هنا على ما ذكرنا امر اخر غير ما لاحظه المستدل
وما ادعاه المستدل فاسد قطعا نعم الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك الخ بين الفعل والترك بناء على امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو
غير التوقف المأخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق الشيرازي في المقام في الجواب عن الدور المذكور مع مقارنة فعل الضد
لترك الاخر ان وجود الضد الاخر يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد الاول على عدم الضد الاخر اذا قضى الامر ان يلزم
توقف وجود الضد الاول على ما يضاد المحرم المقارن لتركه على عدم الضد الاول فيلزم توقف وجود الضد الاول على عدم عدمه وليس كذلك
امتناعا لما لم يلزم ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين وانت خبير بوهنه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم
الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود الا عين رفع العدم الذي هو عين عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين
لا ان احدهما لازم لنقيض الاخر ومن البين ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر الخارجي دون المفهوم الذهني فلا
يعقل رفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضد الاخر على عدم عدم الضد الاول مما لا وجه لها اذ لا توقف له الا
على حصول الصارف عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد الخارجي كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضد
الاول حسبما ذكره المصنف لا على عدم عدمه كما ادعاه ولا يتم جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجود ما كان مستندا الى عدم الاول كان
عدمه مستندا الى عدم عدم بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور كون وجود الضد مانعا من الاخر فوجوده فايجاده قاض بارتفاع الاخر فوجوده
لوضعه فيتوقف اذن عدمه على وجود الاخر لا عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا يذهب عليك ان ما ذكره الكبير من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء
المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير معروف عنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا
على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلثة لكن كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث
انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادي الاحكامية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يقال ان الشبهة المذكورة لا تقضي
بنفيها اذا قضى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لانا نفي استحباب بعضها وكراهة بعض اخر منها لجريان
الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام وهو ظاهر فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما
المعنى المصطلح وانما يراد بهما معنى اخر تنسبي حسبما فصل القول فيه في محل اخر فلا بد له من تفهيمهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل اجتماع
الحكمين من جهتين بناء على جوازه صح حملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم انه
هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال بعد تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف المتلازمين وعدمه في اقسامه الثلثة

قوله لما مر بين من ان العلة في الترك اه يمكن ان يقال انه قد يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كافيا في ترك المامور به من دون حاجة الى حصول ضد من اضداده وقد لا يكون ذلك كما اذا لم يحصل الضد كما اذا لم يبق الطهارة على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا تطهر ولم يكن هناك الا باعث على البقاء ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا يكفي في انتفائها ما لم يتوقف رفعها الا ذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المامور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في الصوم بعد انعقاده مان ظنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي ذلك بحدوث الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر لما عرفت من اختلاف الحال في الامتداد كما مر الاشارة اليه قوله على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على الفعل فلا يجوز ان يقع منه الفعل الا بحصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالواجب وينتفي الاثم وخروج عن محل النزاع ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك المحرم فعل الضد المفروض اذا الالجاء على فعل الضد كما يكون سببا لترك الاخر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فيتقدم عليه رتبة فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الاخر حسبما مر الاشارة اليه فلا وجه لعد وجود الضد سببا لانتفاء الاخر كما قد يرى من ظاهر كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور فلا ينافي ما في جهة اخرى قوله لظهور ان الصارف الذي هو الضد اه لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقتضي ارتفاع الضد الاخر فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الاخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فلا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شروط وجوده او وجود المانع ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد لم يمنع من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا اليه ويكون فعل الضد مقارنا محضا حسبما مر الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المامور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المامور به من جهة السبب الداعي الى ضده فيشكل ان في العلة والقول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا للترك بل انما يقتضي ذلك بعدم ارادة المامور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسبما دون السبب الداعي الى الضدين الدفع اذا تقرر الامر بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة او البعيدة فقد تكون العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الاخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور اذا نوقش في استناد عدم ارادة الفعل الى ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على ارتفاع الاخر حسبما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد ولا من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضد او يقال ان لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى انتفاء تلك الارادة فالسبب الداعي ينفي تلك الارادة وهو كما في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب حسبما قلتم وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى الضد شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كما سيشير المصنف اليه فلو لم تكن علة لترك الفعل لا يقتضي باشتراك الامرين في السببية يمكن ان يقال ان الارادة الجازمة وان كان شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المصنف بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال بان السبب في المقام ليس مخصوصا بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضا والارادة الجازمة المسماة بالاجماع بعد عادة سبب لحصول الفعل فتامل قوله نعم هو مع ارادة الضد اه ورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الضد المذكور اصلا وانما هو للمقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الاخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسبما مر تفصيل القول فيه وقد بينا هناك ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسدا ايضا قوله فلا حكم فيهما بواسطة اه مما مقدمة اه ورد عليه الفاضل المحشي بان تسليم وجود السبب بمعنى العلة التامة يستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل واحد مما ذكر وح كونهما جزئين للعلة فالمراد بالسبب هنا وفي بحث المقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد مر تفصيل الكلام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال فيه في بحث المقدمة وقد بينا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به هو وجوب الاجزاء بوجوب الكل لا بوجوب اخر لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة وقد عرفت ان وجوب المقدمات بوجوب الواجب تبعا مما لا مجال للريب فيه ايضا وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه فكان ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيان ذلك نعم انك قد عرفت ان عد الارادة الجازمة المسماة بالاجماع المتعقبة للفعل جزءا من جملة الشرايط لا يخلو عن تامل بل لا يبعد ارادة ما في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة كما مر الاشارة اليه قوله فانا الى ربه المكلف عوقب عليه مرتين الخ هذا الكلام ظاهر في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت وقد يحمل ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى المحرم فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي ذلك اليه حسبما مر الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان الصانع وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقتضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علته وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل

الحكم بن لعدم امكان العمل على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل او العادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر وقبل التكليف
بالجمع ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول التكليفين او تكليف يستحيل الجمع بينهما في الامتثال وخروج
المكلف عن عهدة تكليفه فلا يسع الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضد المتوقف عليه وقد ظهر مما قررنا ان دعوى امكان وجوب المأمور به
لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع الذي هو احد الاضداد الخاصة اذا لا ملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المأمور
به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازم عدم ويمكن دفع ذلك بما تقدم مما ذكرنا من استحالة التكليف المذكور ولو لم يكن هناك منذوحة
للمكلف في اداء التكليف واما اذا كان له منذوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب
الذي هو ضد المأمور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه يتمكن عليه الاتيان به في ذلك الوقت اذا المفروض توسعة الضد فلا الزام التكليف
بالجمع من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما لزم العصيان من سوء اختياره ولا يكاد ذلك بما
لا يجوز التكليف بالجمع على وجه التضييق فكذا لا يجوز على نحو التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف
في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايضا وان كان المكلف متمكنا من الخروج عن عهدته بايتانه في الجزء الاخر من الوقت والمفروض خروج المقام من هذا القبيل فانه
في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة المذكورة
في تالي الشرطية موافقة الامر على ما هو مفاد هيئاتها المنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مطلقا وان لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبارة نظرا الى
حكمه بصحة الضد مطلقا وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب وليس سائر الاضداد قابلا للصحة بالمعنى المذكور
وان اراد بها الصحة بمطلق الجواز وعدم الحرمة مع عدم اراده ترتب تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب فان صحة الفعل
بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته وانما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي القاضي بوجوب الفعل في
الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الثاني لا يقتضي الصحة بالمعنى الاول لامكان القول بسقوط الامر الوجوبي نظرا الى المفسدة المذكورة فانما
انما تتفرع على البناء على وجوب الضد فاقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من الفساد لا كونه منهيا عنه كما
هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب بل يعم سائر
العبادات من الواجب والمندوب فالمدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا لامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور يعني
انه اذا كان عبادة وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مطلقا عبادة كانت او غيرها ثم ما ذكر من الايراد
الا انه لين في العبادة ما يفيد ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايضا ويمكن الايراد عليه بمنع الملازمة اذ عدم
تعلق النهي بالضد لا يقتضي صحته على الوجه المذكور وانما يقتضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقتضي كونه موافقا للامر لامكان
ان تقتضي الامر نظرا الى ما ذكر من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا للعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع
ذلك بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعتها وغيرها ان مقتضى المضادة بينها ان لا يكون
منهيا من جهة تعلق الامر بضده ها حيث ان المدعى كون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية ويدفعه
ان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقتضي اذن بصحتها لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررنا وما اورد على الوجه
الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وقد
فرض عدم استلزام الامر به ويرد عليه ما مر من ان المقتضي عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة
المفروضة فلا ينهى هناك الا فما يجيء من جهة خارجية هي البدعية لا من جهة تعلق الامر بضده الاخر ولذا لو لم يكن الضد عبادة لم يجر الوجه المذكور
فلا يجيء هناك النهي مع ان المدعى يعم القسمين قطعا ومحل التدقيق والبحث في محل الصحة في كلا الامرين من الاباحة وموافقة المأمور به بان يكون
تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع
ظاهر بين الامرين ولا داعي على تخصيص الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما
سيجيء وجه فلا يراد عليه بجواز اجتماعهما في المقام نظرا الى الخلاف المحقق بين علي ما ينفي قوله يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم
المقدمة كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على احد غيره من الواجبات اه مراده المقدمة
بذلك على ما نص جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه توصليا لا يتاتى الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقصود من وجوبها التوصل
الى الواجب وهو حاصل بالجامع الحاصل بغيره بخلاف غيرها من الواجبات فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مختصا
عنده بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهنه وما ذكر من الوجه في امتناع الاجتماع في غير المقدمة جار بعينه بالنسبة اليها ايضا فان تضاد
الاحكام كما يمنع من الاجتماع في غيرها كذا بالنسبة اليها وكذا المحال في التكليف بالمحال ومن البين امتناع التخصيص في القواعد العقلية ثم يمكن ان يقال
بجواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المضادة بينهما كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى اي من سقوط الواجب عند الاتيان بها
على الوجه المحرم لا يقتضي كون الملاقي لها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف لو كان سقوط الواجب
بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم او الى الجنس

الواجب عليه

في بيان الفرق بين سقوط الواجب وبين اداءه

الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب ونحو ذلك فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة
اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب واداءه والامتثال بفعله فالاول هو المعبر عنه بالثاني كما ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فان امتثال الامر هو اداء ما
المامور به من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجئ في محله انشاء الله واداء الواجب انما يكون بالاتيان
بالفعل المامور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل
بكل من الوجهين المذكورين وبالاتيان بما يترتب به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف لانتهاء الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع
فانه الذي امر به الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك الدين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في نظايره كنظهر النوب على الوجه المحرم وغير ذلك
الاتيان بالمقدمة على وجه غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل
ما هو المقصد من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها. لان ما اتى به كان واجبا عليه من جهة محرما
من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامر بن ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع التوصلي مع
المحرم بما ذكره من سقوط الواجب وعدم وجوب اعادته موهون جدا المعارف من كون سقوط الواجب اعم من اداءه فيمكن حصول الاول من
دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو ثبت حصول الاداء بذلك وهو ممنوع بل ممتنع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع الاجتماع المسلم عند القوم
ويمكن ان نزيد كلا مرة على ذلك فنزيد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق به بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن هناك
سقوط الواجب كذلك الا باداءه على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويعبر عنها اتما اخذ في التعريف هنا وفي دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب
بذلك من جهة حصول الغرض من التكليف الى اداءه بها لكن بعد ارادته ذلك من وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم
يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمة اذا كانت عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه
لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات الا ان الظاهر ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات المفروضة ايضا فاطلاق كلامه غير متجه
على كل حال ثالثها ان الظاهر من قوله بقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح انه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض
وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول الامتثال ح باداء الحج بعيد عن العبارة والمقصود
مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي اوقع المصنف في الشبهة هو زعمه ان
المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه لمبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في محل
واحد وهو غير حاصل في المقدمة اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة
بكل من المحلل والمحرم قطعا فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التحقيق وان كان ضعيفا جدا لا يصلح ان
يقع فارقا بعد البناء على عدم كون تعدد الجهة مجديا كما عرفت الحال فيه مما قررنا الا انه قد يترائى ان هذا هو الوجه في وجه الشبهة في المقام وهو الذي يستفاد
من ظاهر عبارة المصنف بل من غريب ما يستفاد من كلام المدقق المحشي في وجه الشبهة في المقام وهو ان المصنف توهم ان امتناع
المامور به والمنهي عنه انما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل ايضا فلا مانع من الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة
يسقط بفعلها حيث ان المقصد منها ان التوصل الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استفادة
ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب فيظهر منه ان لا يقول
في غيرها بالسقوط اذ لو اشترك فيه لم يتحقق بذلك فرق بين الامرين فيكون ذلك اذن هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف
والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمصنف توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب
بعد الفعل وعدمه مع وضوح اتحاد الواجب بالحرام حين الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لا فرق عنده من ذلك فان قيل
بجواز ذلك فلا معقل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارق في المقام وانما مراده من عدم كونه على حد غيره من
الواجبات هو ما قررناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه الى آخر ما ذكر وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول
السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها من الواجبات بل المقصد سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب
هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان قلت مراده انه ليس على احد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل ربما يسقط وجوبها منه
على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه ثم انه دفع ذلك بان المقدمة ح هو القدر المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب
القدر المشترك فلا اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمنه وان قلنا ان الواجب غير المنهي عنه خاصة لزم فيه مفاسد بينة
عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه اذ المفروض
حصول التوصل بالحرام ايضا فيسقط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول بالمقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون ما لا يتاتى الا
المامور به على وجه لا يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالمشروع ان تمم فانما يدفع الامر به من الاولين اعني عدم وجوب المقدمة وكما سقط
الواجب بغير الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح لم يقل به احد غيره وهو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل و
اعتباره لا ما يكون تحصيل الغرض في الاتيان بالمامور به متوقفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المامور به قلت ولا يذهب

عليك وهن جميع ما قرره في المقام وما ذكره من الوجه في كونهما على حد غيرهما من الواجبات عين الوجه الذي احتملناه في تنزيل كلامه المتقدم وهو وجوب
في نفسه وان لم يكن مخصوصا بالمقدمة عند التحصيل كما قررناه الا انه لا يساعد عبارة المتن كما مر الكلام فيه وما اورد عليه من الوجوه الثلثة
بين الاندفاع وتوضيح ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام اذ هو الذي يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع
اذا اوجب في ذلك الكلي فانما يوجب الاتيان به على الوجه السايغ دون غيره فيقيد الامر به بذلك الا ترى ان حفظ النفس المحترمة اذا توقف على وضع القوت
اليها حصل فلك بيذل لكل من المحرم والمحلل لها لكن الشارع اذا اوجب في ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على الوجه السايغ دون الحرام وكذا
قطع المسافة للحج فان القدر المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين ولكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك فلا يوجب
الا ايجاده على النحو الجايز وليس ذلك الا ايجابا بالمقدمة المفروضة لا ايجابا بالغير المقدمة كما زعمه لوضوح ان المطلوب في المقام هو تحصيل ما يوصل
الى المطلوب الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك نعم لو اوجب نحوا خاصا منه كما اذا اوجب الركوب والمشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب
تلك الخصوصية من ايجاب المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس المقصد هناك الا ايجاد ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبيته ذلك انما يكون على
الوجه السايغ فالفرق بين المقامين ان المطلوب في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن وقع الايجاب على النحو الخاص حيث
انه القابل لذلك نظرا الى وجود المانع من وجوب غيره واما في الثاني فليس المطلوب هناك الا حضور ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف الواجب عليه
فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا يتامل احد في ادراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمة ما في الشرع بل العرف الا على النحو
المذكور وليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب قائلا بوجوب الاتيان بها على النحو المجايز عقلا وشرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة و
المحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور ايجابا بالغير المقدمة قطعا لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها في وجوبها وانما اخذت في المقام من جهة
حصول المانع في غيره فايجاب الطبيعة الكلية انما يقتضي بوجوب كل من افرادها نظرا الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع
عن الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة المطلقة ايضا وهذا بخلاف ما اذا تعلق الوجوب ولا بالمقيد فعدم
فرقه في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي ادخل عليه الشبهة المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره فهنه ان ذلك
مما لا مانع منه وهو كثير في الشريعة كما عرفت من ملاحظة الامثلة المتقدمة ثم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدا وفرق ظ
بين الامرين حسبما عرفت الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره في الوجه من ان المقدمة هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف ايضا اذ المقدمة وما
يتوقف عليه الفعل هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون السايغ منها هو ذلك ولا يعتبر ذلك في مفهوم المقدمة قطعا فكون المقدمة هو الاعم
مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على الوجه الخاص من جهة الملازمة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص المقدمة بالسايغ وبذلك يتضح
اندفاع الايراد بين الاولين وما ذكره من ادراج ذلك في المقدمة الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لا في وجوبها حسبما
قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعا عليه حسبما اشار اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك مما لم نجده في كلام احد
من القوم فلا وجه لتفسيرها بما لا اصل له فلا يجوز تعلق الكراهة الضمنية بالواجب وكذا الحال في تعلق الارادة بالواجب الموسع فانه اذا كان الموسع
واجبا توقف حصوله ايضا على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة ضده محرمة ايضا وقد فرض اولا وجوبها فيلزم
اجتماع الحكمين في الارادة ايضا قوله لكن قد عرفت اه بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم جواز اجتماع
الوجوب التوصلي مع التحريم فهو انما يفيد في المقام في عدم انحصار المقدمة في الحرام او عدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها في الحرام و
مقارنتها الاداء الواجب فلا وجه لوجوب نبي المقدمة لوضوح امتناع خروج المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين
من قبيل التكليف بالجمع بين النقيضين كما يستحيل التكليف بالجمع بالنسبة الى تكليف واحد فكذا بالنظر الى تكليفين او ازيد كما مرت الاشارة اليه
وح فلا بد من القول بسقوط الواجب المفروض وعدم تحريم كراهة ضده الفاضي بعدم وجوب الاتيان بذلك الضد لكن الثاني فاسد قطعا
لظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا يكون الموسع مطلوبا وذلك كاف في الحكم بفساده الا ان يق ان توسعة الوجوب يدفع التكليف
بالجمع فان الالتزام بذلك انما يجي من سوء اختيار المكلف اذ له اداء الموسع في غير ما يزاحم المضيق وقد عرفت ما فيه واذا ظهر عدم الفرق في المنع من
التكليف بالجمع بين ما لا يكون للمكلف مندوحة عنه وما يكون له المندوحة حسبما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحة الضد من جهة حصول
التوصل اليه بالمقدمة المفروضة وان كانت محرمة لوضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض
منها من فضل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سيجي الاشارة اليه انشاء الله دون ما ذكره واما ما يق في الجواب عنه عن منع كون ترك
الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما قد يق من اختلاف الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب
من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو ظ في المثال المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على اطلاقه من حيث كونه موصلا الى الواجب
والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتناء ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وفساده مقطوع به عند المصنف وغيره من ا
الاصحاب واما ما تجدد القول به من جماعة من المتاخرين كما سيجي الكلام فيه انشا قوله ومن هنا يتجه ان يقال اراد بذلك بيان التفكيك بين القول
بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشي النهي عن ضده وقد يتخيل لذلك وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد
من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما لدلالة الامر بالشي على النهي عن ضده وقد

عرفت ضعفه مما بيناه ثانيها ما اشار اليه المصنف بما قرره في المقام وتقريره على مقتضى كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذيها ومن حيث ايصالها اليه من غير ان تكون واجبة لنفسها وهذا هو الصحيح القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه ليعقل معه اعتبار القيد المذكور وح فقول السائل لا نسلم وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون ح ترك الضد واجبا فان اريد من الكبرى المذكورة في الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مطلقا ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب في محل معنونة والسند ظاهر فرد ان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها ومن حيث كونها موصلة اليها فمسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان التوصل به الى الواجب لا وجوبه مطلقا وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصل بها اليه وان كنت خبيرا بما ذكره از مجرد وجود الصارف لا يقضي باستحالة الصارف التوصل اليه لكون وجوده بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان ساير الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مفاد الوجوب الغيري ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعي الى ايجاد ذلك الشيء كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب ايضا لسقوط وجوبه باستفاء القدرة عليه وهو واضح الفساد بل لزم ان لا يعصي احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي اليها والمفروض امتناع حصولها فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعي اليه في حال وجوده والممنوع انما هو الاول دون الثاني والمفروض في المقام انما هو الثاني دون الاول وذلك ظاهر انتهى ما اشار اليه المصنف بقوله وايضا فحيث القول بوجوب المقدمة اه تقرير ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في حد ذاتها كما عرفت وذلك قاض بتوقف وجوبها على ارادة الواجب لعدم كون المقدمة موصلة مع عدم ارادته فيكون ايجاد ها لغوا والمفروض عدم ارادة الواجب ح فلا يكون ترك الضد واجبا من حجة كونه مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه في الوجه الاول وضعفه ايضا ظاهر لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب ولو لم يكن مريدا لفعل الواجب اذ عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوطه فلا يسقط وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان يأتي به ويأتي بمقدمته من حيث ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج صح ما ذكر من عدم وجوب مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايضا وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة يعمها اذ المكلف مريدا للاتيان بذي المقدمة او غير مريد له فدعوى اختصاصه بالصورة الاولى فاسدة جدا كما لا يخفى على من لاحظها وابعد منها ما مر الاشارة اليه في المسئلة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوب المقدمة الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التحقيق هو خصوص الموصلة اليه وان لم يوصل دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي ليست موصلة فليست بواجبة وح نقول لان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المامور به فسلم وقوله ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب انما يقتضي وجوب ذلك ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب وان اريد به ان ترك الضد مطلقا مقدمة لفعل الواجب فان سلم ذلك فلا نسلم وجوب المقدمة مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنف من الوجهين فكانه لاحظ ذلك في تقييده وجوب المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما عرفت ولا يدفع امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب نقضية ما ذكر من وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد الداعي دون ما اذا كان غير جامع لذلك للمعرف من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فتكون موصلة فان ذلك مجرد فرض لا وجود له في الخارج انتهى الامر امكان ان يكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فعلا ليترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجوب كل من المقدمات ح انما تكون مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فحا يكون المكلف ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب من مقدماته ايضا ومن ذلك يظهر الوجه في تقريره الثاني ايضا فان المقدمة الجامعة لعدم ارادة الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس ايتانه ح بالمقدمة المفروضة مع عدم ارادة الواجب ايتانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي المقدمة معا وح فاورد عليه من امكان حصول الارادة ح فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما يقتضي وجوبها حال امكان ارادة المكلف وامكان صدور الفعل عنه فلا يشترط فعلية الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المصنف باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما يقول بكون الواجب هو المقدمة الموصلة اليها واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة وتركه لغير الموصلة تركا للمقدمة الواجبة فترك الضد الصارف لعدم ارادة المامور به لا يكون موصلا الى المامور به فلا يكون واجبا لهذه الغاية ما يوجب به بر كلامه لكن قد عرفت ان ما دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مطلقا من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان تتصف المقدمة بما لاحظته ذلك الى نوعين يجب احدهما دون الاخر حسبما مر تفصيل القول فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب فان لم تكن موصلة بالفعل لتساوي المكلف اداء التكليف فان ذلك لا يرفع الوجوب

عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد نظرا الى مصادفته لحصول الصارف بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وسائر المقدمات حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يقال بالملازمة بين القول بوجوب المقدمة وافتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعدة ما وقع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة سواء كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالة النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا قاضي ح بفسادها وقد يقع النزاع في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مر تا الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون مع حصول الصارف عن المامور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساد لكن قد عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا بخصوص ترك الضد من حيث كونه الموصل الى الواجب وفرق ظاهر بين الوجهين وقضية الوجه الاول هو تحريم فعل الضد وان لم يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من لزوم الحكم بفساد الضد على القول بعدم اقتضاء النهي عن الضد ايضا نظرا الى انتفاء مقتضى الصحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على المسئلة حسبما فرعوها عليها لما ذكر بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات بالفساد بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه له اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه انشاء فاستفادة الفساد في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال فتعلق النهي به مانع من تعلق الامر لكون الترك ح مطلوبا للامر مرادا له فلا يكون الفعل مرادا ومطلوبا له ايضا واذا انتفى الامر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن العبادة الا افضل العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض عبادة راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى فعل آخر لا مرجوحية بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايضا انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام نظرا الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا ما نعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل آخر كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في آن واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين بوجه من الوجوه اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جايز الكن يجب تركه لمعارضته بواجب آخر اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا ما نعا من النقيض مرجوح كذلك بالنسبة الى غيره فمن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يصير منه عصيانا تعين عليه ترك ذلك والاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يحتم فعله في ذاته اذا عارضه ما كان كذلك وكان اهم منه في نظر الامر فهو محتوم الفعل بملاحظة ذاته غير محتوم بملاحظة غيره بل محتوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا وان ابى بغير الاهم فقد ابى بالراجح ايضا الا انه لا يدخ من عصيان الامر الآخر واما الثاني فلانه لما كان النهي الغيري المفروض غير ما لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فان حرمة الشيء الموقوف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الاهم بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم المفروضان في آن واحد من غير تمانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال للتوهم دلالة النهي المفروض على الفساد فظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال للتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ تعلق الطلب بالمتضادين انما يكون من قبيل التكليف بالمحال اذا كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر بهما لا بقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا طلبا على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه الفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون تكليفه بالثاني حينئذ منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من اناطة التكليف بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الرتبة وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتبا على عصيان الاول ولا بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض اخلاء الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسبما ذكرت ليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما على اعتبار الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يتوقف وقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقتضي بمطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فلا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايضا والحاصل انه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا بالالتزام بارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته

الاهم مطلقا ولو كان باتيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فيما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد فيه من البناء على
الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء
مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم مع انحصار مقدمة اذن في
الحرام فيلزم ح احد امرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المحرمة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا يرضى في هذا
الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا
بترك الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف وجود الواجب على المقدمة المحرمة
اذا توقف وجوبه عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة متقدمة على الفعل المفروض ثم ما ذكر لتعلق الوجوب من بعد تحقق شرطه فمضى تلبسه
به وامّا اذا كان حصول الملازمة المقدمة مقارنة لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمة
وجوبه فلا يصح صدوره عن المكلف وقد مرّت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود
وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتاخرة
الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا تيقن المكلف
على حسب العادة بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام
من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع ان مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت ان ذلك ايضا مقتضى اطلاق الامر المتعلق بالفعل
اذا قضى ما يلزم في حكم الفعل تقييده بصورة الاتيان بالاهم ولما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف
بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان به ولا قاض بالاخذ بمقتضى الاطلاق
بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم اذ لا مانع ح من تعلق
التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسبما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لو لا اتيانه به لكان اتيانا بالاهم فيشكل
الحال فيه اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع
على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على ارادته فان ارادته ح قاضية بعدم ارادة الاخر وهو قاض بعدم
حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ويشكل ح لزوم اجتماع الوجوب والتحريم ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفه عن
الاهم واجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته ليكون وجوب ذلك الفعل مشروطا بالنسبة على حسبما
اجيب سابقا لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل او جزءا اخيرا من العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسبما
مرت الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم
هو الارادة الملزومة للفعل اعني الاجماع عليه بل الشوق والعزم السابقان عليه كافيان في ذلك ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما
اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزءا اخيرا من العلة وتحقيق ذلك ان يقال ان الصارف عن الاهم انما هو عدم ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير
الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل منهما على انتفاء الاخر حسبما مر فنقول ان الشوق او
العزم المتقدمين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها قد اوجب انتفاء الارادة المفروضة فغاية الامر حصول الاشتراط بالنسبة الى احد الامرين
المذكورين او ايقاعه عنهما من الصارف المذكور فتدبر هذا وقد يتخيل في المقام تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد راضا
للتمكن من اداء الواجب وما اذا بقي معه التمكن منه فيصح له ترك الضد والاشتغال بالواجب بهما اراد فيتم في الصورة الاولى بخلاف الصورة الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغاله الذمة به محظور في الشريعة
اذا كان بمبادة موسعة او مضيقة بخلاف الصورة الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغاله الذمة به محظور في الشريعة
فلا يجوز ح للمكلف ان يرفع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من ملاحظة العقل والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي
المذكور بخلاف غيره وفيه ان رفع التمكن من الواجب انما يكون محظورا من حيث ادائه الى ترك المطلوب فاذا كان الصارف عن اداء الواجب موجودا
قطعا بحيث لا يترتب على ترك المكلف ترك له فاي ثمرة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة ادائه الى
ترك الواجب فالنهي المتعلق بغير ح ايضا وهو غير قاض بالفساد في المقام حسبما قررنا الوضوح ان مقتضى الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من
فعل الواجب فيما لو بدا وامّا اذا قطع بعصيانه واخلاء ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون ماموريا بايجاده ذلك
على فرض عصيانه للامر الاول فيكون ترك ذلك شرطا في وجوبه على حسبما بينا والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الاخر ليس
باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فكما ان ذلك النهي لا يقتضي فساده حسبما بينا فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى
التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاخر فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي وجوب
ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتمم الكلام في المقام برسم امور لحدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل عنوان المسئلة بان الامر
بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب والوجه فيه سهولة الامر ح في اخذ المسئلة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد
وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسئلة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة

فيه ذكر كما ذكر شيخنا البهائي في قدس سره في عنوان المسئلة وما يترتب عليه

في زمان الواجب المضيق وهو حاصل على القول بان اقتضاء عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما محصت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره ره فان المسلم من اقتضاء الامر بالشئ عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان متريتين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواء اتى بالثاني على وجه العصيان او علم بانحلاله ذلك الزمان عن ذلك الفعل بتعلق الامر الاخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الاول حسبما مر بيانه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود التكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه ولا عصيانا بالنسبة الى البواقي وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على الجميع مع عدم انتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف على النحو المذكور الا انه بعد ما اصل الشريعة ورود التكليف على الوجه المذكور ولكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطواري مما لا بعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعيين ذلك الامر وسقوط التكليف بغيره واستكمل في شهر رمضان حيث يتعين لصومه ولا يصح صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح فيه صوم لخوف الوقت المقرر للصلوة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعيين الصوم لليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه وقد ورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره بعض الافاضل انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر وهو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيها من غير امر كما هو الحال في المعاملات وهو ضعيف واضح للفرق البين ووضوح قوام صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه ايضا ظاهر انما القصد مما ذكره تفريع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان الذي ذكره ومن الواضح ان على العنوان الاول ان تم فانما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة لوضوح كون النهي المفروض على فرض حصوله في المقام غيريا على القول بالفساد بالنسبة الى المعاملة وكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد نعم لو توهم افادة النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لربما صح الايراد المذكور وكان للوجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما سيجئ الاشارة اليه في محله انشاء الله فلا يتجه الايراد اصلا ثالثها ان الامر بالشئ انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ ليس مفاد وجوب الشئ على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت ولو في بعض اجزاء امثال الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحم في الجملة بالتكليف وانما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز قصد ورود التكليفين في الجملة على الوجه المذكور انما الكلام في مزاحمة بينهما وانما مقصودنا في المقام ان التكليف بالمضيق هل يقتضي تقييد الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع في حال التكليف بالمضيق فانه لما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت في حكم الامر يقتضي ذلك بان لا يريد منه الامر في ذلك الوقت سواء اراد منه الغير على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه ح مضيقا اخر او على سبيل التوسعة والتخيير بين ايقاعه في ذلك الزمان وغيره لوضوح ان تعين الاتيان بالفعل بنا في التقسيم معا قطعا وحصول المندوحة للمكلف لا يقتضي جواز ورود التكليف كذا ذا المفروض عدم تجويز الامر على حسب تعيينه الاتيان بالاول لايقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بما لا يطاق كما يستحيل بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى التخيير والموسع فسوء اختيار المكلف ح لا يقتضي حصول الواجب بما هو مطلوب الامر اذ لا مطلوبية ح الا الاتيان بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مامورا به في الزمان المعين المضيق مطلوبا منه الامر ايقاعه فيه بمكان من الوهن فلا وجه اذن للحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر في نفسه مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الامر بالنسبة الى المزاحم المضيق فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الامر وعدم كون الموسع المزاحم المضيق مطلوبا للامر ومع ذلك يقول ببقاء الصحة وهو من الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسبما يجئ بيانه انشاء الله فيكون الايراد المذكور مبنيا على القول بجواز الاجتماع فلا وجه لايراده ممن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب فيه فلا فرق بين الموسع وغيره كما بينا وابهما ما ذكره الفاضل المجواد من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشئ لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ايضا حكما بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقتربته ما ذكره وفيه ان مقصوده سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الامر بمجرد قوله به لا يفيد قوة مما ذهب اليه والمراد باثبات نفيه الامر بالضد اسهل من اثبات دلالته على النهي عن الضد وهو امر ظاهر لا يحتاج لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى مما عبر به بعد الاشتراك في الثمرة المطلوبة خاسمها ما اورده عليه صاحب الوافية ولكلامه طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت فاذكره من اقتضاء الامر بالشئ عدم الامر بضده لا يتم في الموسعين مطلقا لا يتوهم فيهما تكليف بالمحال وكذا في الموسع والمضيق مطلقا اذ لا تقاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع الواقع فيه واما المضيقان الموقتان فاذكره حق

فيهما الا انه لم يرد في الشريعة شيء من ذلك القبيل الا ما تضيق بسبب تاخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الاخر بالاخر
ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم على الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يتاخر ح تركه ان كان التاخير للتقصير على ما لا يبعد القول
بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كذلك من اول الامر وتحتم الفعل ح بمعنى عدم جواز
التاخر عنه لا برفع التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدم وما في المضيقين الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب
وانما مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما فضيق الاحتمال المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييرا بالكل مع
تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير ان كان تقصير وكون وجوبهما في كل جزء منه حقيقيا بمعنى عدم جواز تاخيرهما وعلى اي
تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف ما ذكره من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع
الماتي به في وقت المضيق وان عصوا بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مامورا باداء المضيق في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون مامورا بفعل
الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعيين الاخر عليه وعدم رضاه باتيان غيره فيه كما مقتضى التعيين الا تنافيا فاذا انتفى الامر به فكيف يصح القول بصحة
الموسع الواقع فيه وهذا هو مراد السيد ره بقوله لو لا قاضي آه كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح ثم نحن نقول هنا بالصحة ولكن من الوجه الذي
قررناه من حصول التقييد في المحلة وبناء التكليفين في الترتيب حسبما مر وهو امر اخر ولو اراد ذلك كان عليه بيانه وكان ما ذكره عين ما ادعيناه
سابقا من عدم المنافات بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما
اهم غير متجه كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو اراد الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واداء الشهادة وحفظ
نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو اراد بين اداء الدين او الاتيان بالصلوة او الصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف او حفظ بيضة الاسلام قدم عليهما
قطعا وكذا لو اراد بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يخفى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كابرة ضرورية
تشهد بخلافها ح فبعد تحتم الاتيان بالاهم اذا تلبس بالاخر يجري فيما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قرره الا ما ذكرنا الثالث
ان ما ذكره من وجوب الفعل في اخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير معقول المعنى فان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر
انما هو على سبيل الوجه المذكور فذلك مما لا ربط له في المقام وان اراد تنقيح ما ذكره على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه فهو ظاهر الفساد
اذ مع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعل ح قطعا بمقتضى التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها
لو انحصر مقدور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه البواقي وادنى تدبر في ذلك يكفي في الحكم بعدم التخيير ح في المقام مع وضوح
امتناع اتيان الفعل في الماضي فكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل ح التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن
بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب المأخوذ فيهما بحسب تكليف الكل كشارع فحكمه بالتخيير بطاعة متجه وكانه يقول ح بعدم العبرة بالاهمية ايضا
حسبما مر وقد عرفت ضعفه ثمرة ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك وان كان بعيدا عن سياق كلامه ففيه ايضا ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا
كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف غض النظر عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيهما وكان لفظ النهي عن قوله فلا يمكن
الاستدلال على النهي من احدها الامر بالاخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر مكانه عدم الامر بانتهائها انتهى ذكر بعض المتاخرين ان الامر بالشيء على
وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب الا اذا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة
التصريح بهذين دون تناقض وانت خبير بانه ان قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف
ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب تكليفا في الحقيقة
او لا فكيف مع كون التكليف باحدهما وجوبيا والاخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مرتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان ما ذكره فهو حق
كما قدمناه لكن لا وجه لتخصيص الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه بل جار فيه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسبما قررناه فالتهافت ان الامر بالشيء
على وجه الندب يقتضي النهي من تركه تنزيها قطعا حسبما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن الضد العام لكن لا يسمى ذلك كراهة اذ هو عين
استحباب الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين رجوحية الترك بالنسبة اليه حسبما مرت الاشارة اليه وهل يقتضي ذلك مرجوحية اضداده
الخاصة الحق ذلك لعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما
عرفت من ان المرجوحية المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي
ذلك الا مرجوحية ذلك الفعل على ترك من حيث كون تركه مؤديا بالنسبة الى ذلك المندوب ولا ينافي في ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله
على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه على المستحب المفروض ايضا ولا تناقض لما عرفت من انتفاء المضادة في ذلك وجواز اجتماع الجهات المتقابلة
في الشيء وان كان الحكم تابعا للاهم او الاولى فلا يفيد الجهة المفروضة اذ الامر وجوبية غير به لفعل الضد من تلك الجهة الخاصة وابن ذلك من
الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا قيل بالاول فالنزاع في الامر تارة في دعاء العينية والاستلزام قلت
ان مفاد النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم فكون الضد العام لايجاد الشيء اعني تركه مطلوبا هو عين مفاد النهي عن الشيء فلا يتجه
هنا توهم النزاع لتوهم النزاع فيه حسبما توهم في مسئلة الامر بالامر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسبما وقع الخلاف فيه
هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب حده المشهور الا طلب الترك فليس ذلك الا دعوى على امر تحقيقه وفي ذلك ايضاح

لما قررناه هناك وأما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بعدم دلالة النهي على ايجابه هو بعينه مذهب الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشيء قاضيا بايجاب واحد منها فيكون الجميع واجبا على التخيير سبيل ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده حسبما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد مقدمة لترك ضده ايضا بل يقضي ذلك بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون فعل الضد من احد اسباب ترك الضد والا يقضي بثبوت التوقف عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق ابدا بسبب اخر يتقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسبما ذكره مكاتبي وكانه لذا عبر النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فوق النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الخلاف بحسب المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي يضيد ذهابه الى مقالة الكعبي حسبما عرفت بعد تنزيل الضد الكلي على الضد الخاص او الاعم منه ومن العام وقد ذكر في جملة احتجاج القاضي على ذلك بان النهي طلب ترك فعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وهذا كما ترى احد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد الكلي على الخاص هذا وذكر العلامة رة في تهر بعد ذلك ان التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بالاضداد الخاص المنهي عنه لا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه الا اليه كان النهي عنه دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وانت خبير بما فيه فان مجرد عدم امكان الانصراف عنه الا الى واحد منها لا يقضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسبما مر فيمنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها وذلك غير مسئلة التوقف كيف ولو ازم الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف له عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف للترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به لاجل ذلك على حسبما مر وذلك امر اخر نعم لو اتحد الضد الكلي له والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر لافترقهما بين ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر اخر يرجع الى الدلالة العرفي في خصوص المقام ولا ربط له بما لوحظ في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الشيء تنزيها هل يدل على الامر بضده استحبابا او لا وقد ظهر الحال مما مر فيه اما بالنسبة الى الضد العام فقد عرفت ان الامر بضده عين مفاد الكراهة اذ مفاد النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض فليس لذلك حكما اخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه كذلك حسبما مر نظيره واما بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات وكان الاتيان بالضد راجحا له كما في بعض الفروض حسبما مر بيانه فيفيد ذلك اذن رجحان ذلك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك وجوبه من جهة اخرى وكراهته كذلك اذ ليس ذلك الا رجحة مرجحة ثابتة له كذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المتخالفة في الفعل مما لا مانع منه والحكم الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي والتخالف في المقتضي يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في النهي التحريمي سادسها لو حكم الشارع باباحة فعل افاد ذلك باباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك واما اضداده الخاصة فلا دلالة فيه على اباحتها اصلا نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها والامر جوحية وهو لا يفيد شيئا لوضوح ان الواجب والمندوب والحرام لا يجب ان يكون كذلك من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افاد اباحته لعين ما مر قوله المشهور بين اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال هناك في متعلق الوجوب بحث يرتفع المنافات التي يرى اي بين الوجوب وجواز الترك واذا وقع الخلاف بينهم في عدة من الواجبات مما شاكلها ذلك وعقد والكلام منها ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال المعينة او بالمجموع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فلظهور عدم حصول الامتثال باداء واحد منها هو خلاف الاجماع واما الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فلظهور عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بامر مبهم بحسب الواقع وقد اختار والدفع الاشكال في المقام وجوها وقد اختلفت من جهته الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم بل عزا في المنية الى اصحابنا موذنا باطباقهم عليه وهو القول بقيام الوجوب بكل واحد من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا للامر بحيث لا يرضى بتركه وتركه ابدا له وقد عبروا عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع والمراد ابعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين وبعدم جواز الاخلال بالجميع جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي فالواجب لقائم بكل منها انما هو بالمعنى الذي ذكرناه وتوضيح المقام ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الامر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف باحد افعال عديدة على سبيل التخيير فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك المأخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل

المطلب الثاني في تحقيق الكلام في مسائل الاصل ٦

في تحقيق الكلام في الواجب التخييري

العاصم من الكفاية والمنع

في التخييري

بيان الوجه في

منه

قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب وقد يكون مع
المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي المأخوذ في النوع الاول وهذا هو المأخوذ فصلا للوجوب فان قلت
انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي يجب على بعض الاحوال دون بعضها الحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت ان
الحاصل هناك طلبان متعلقان بالفعل يقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والاخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتقيد
بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصور المفروضة وح ينقسم ذلك الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل
بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو الوجوب التخييري وح فالطلب متعلق بكل من الافعال
التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور والذي اصح عد كل منها واجبا بالاصالة على الحقيقة وقضية الطلب الواقع على الوجه
المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فيه من المنع من الترك على الوجه المذكور عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال ان قضية ما ذكر من تعلق
الطلب بكل واحد منها لحصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان ارتفع المنع من الترك بفعل الاول مع ان الحال
على خلاف ذلك اذ بعد الاتيان بواحد منها بكل منتفيا بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحد
منها اقتضى ذلك ارتفاع الطلب المتعلق به فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك هذا وقد ظهر مما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة
بمفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا بهما كذلك وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المفروضة كما هو قضية ملاحظة الاوامر المتعلقة
بهما وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم للطلب المفروض فيه ومرادنا غاية الامر انه يصح الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد
تلك الافعال على سبيل التعيين وعدم جواز تركه مطلقا من غير ان يكون المفهوم المفروض ملحوظا في المكلف به بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق
الامر اصالة الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر اصالة باداء واحد من تلك فليس المكلف به ايضا الا خصوص
كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآتا لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم
المذكور كما لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين اصلا فيكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم
احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري
اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والاظهر في الوجوب التعييني الاصلي ظاهرا الوجوب التخييري الاصلي كخصال الكفارة واما الوجوب
التعييني التبعي فكمطلوبية احد تلك الخصة على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري
التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي كما ان كل واجب
تعييني اصلي يلزمه وجوب تخييري تبعي اذا تعلق الوجوب بطبيعته كلية لا بان يكون هناك تكليفان مستقلان يكون احدهما عينيا والاخر
تخييريا بل هناك تكليف واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين على سبيل الاصالة ويتبعه صدق الاخر من غير ان يقوم به فرد
اخر من الوجوب كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للاجزاء بالوجوب المتعلق بالكل فان هناك وجوبا واحدا تعلق اصالة بالكل
تبعا بالاجزاء فهي واجبة بوجوب الكل وان ثبت هناك وجوب اخر للاجزاء من جهة اخرى حسبما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب نظير
ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران يعد بالنسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الاخر
تضمنا فاحد ذينك الاعتبارين تابع للاخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فتقول مثل ذلك
في المقام فان الوجوب الحاصل هنا ايضا واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين هناك متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على
وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها بالوجوب الحتمي التعييني من غير ان يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتصاف المهية بالوجوب
التعييني فانه يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل التخيير بينها فوجوب الافراد كلها وجوب نفسي تبعي
حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما قررنا فظهر بذلك ان الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية وان كل واحد من الخصال
المخير فيها مطلوب للامر بخصوصه وان صدق معه تعلق الوجوب بالقدر الجامع بينها كما ان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للامر
من غير ان يكون خصوصية الافراد مطلوبة بذلك الطلب ان صحت نسبته اليها بالتبع كما عرفت ومما ذكرنا ظهر من كون المفهوم عرفا من قول
السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عليه صح عند العقلاء ان يجيبه السيد بان
الواجب واحد منها لا بعينها ولا واحد معين منها مبني على ارادة الواجب التعييني التابع في المقام التخييري فلما كان الظاهر من الوجوب هو الوجوب
التعييني صح الحكم بان الواجب بمعناه الظاهر هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما لوضوح عدم تعين الاتيان بهما ولذا يصح الجواب ايضا بوجوب
كل منهما على سبيل التخيير وكان ما ذكرناه مقصود جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب باحدهما كما سنشير اليه وعلى ما ذكرنا
فالتخيير يتعلق باصل الواجب لا انما يتحقق الواجب به كما عزي الى جماعة نعم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك تخيير
ونفس الوجوب وهو ضعيف جدا كما سنشير اليه انشاء ومنها ان الواجب في المقام مفهوم احدهما والمنع من الترك بعضا من بالنسبة اليه واختاره
جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة في النهاية وشيخ الحق والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخونساري
والحاجبي والبيضاوي وعن الفاضل حكاية اجماع سلف الامة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد وعزي ايضا الى شيخ الحق الامامية مودنا

باطباقهم عليه وعن قوله ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد بمفهوم
احدها ما يكون اليه الملاحظة كل من تلك الافعال على سبيل البدلية ويكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من
تركها جميع فيكون الزاما لاحد تلك الافعال من غير ان يكون المطلوب تحصيل المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المطلوب تحصيل ذلك المفهوم
الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال المخير بينها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا لذلك المفهوم واحدها ومتحدا بذلك المفهوم وان يكون
المراد به احدها على سبيل الابهام فيراد قيام الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره فيكون غير ذلك المبهم قائما مقامه في الاجزاء وان يكون المراد به واحدا
مبهما عندنا معينا عند الله فان اني المكلف به فلا كلام والا اجزاء غيره من الافعال المفروضة عنه وناب منابه وان يكون المراد به ذلك ايضا فيكون الواجب
متعينا عند الله سبحانه لكن مع اختلافه بحسب اختلاف احوال المكلفين فيكشف اختيار كل منهم عما هو الواجب في شانه فالوجه الاول راجع الى المذهب المختار
اذ المامور به حينئذ هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوبا بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله فان شئت عبرت بان الواجب
الذي لا يجوز تركه هو واحد من تلك الافعال وان شئت قلت ان كلا منها واجب على سبيل التخيير والحاصل ان الامر الحاصل في المقام شيء واحد يصح
التعبير عنه بالوجهين وقد مر تفصيل الكلام فيه ويمكن تنزيل كلام المفيد عليه وكانه لاجل ذلك قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين
ان هذه المسئلة اذا كشف عن معناها وبمازال الخلاف فيها واستظهر فربما يكون النزاع بينهما لفظيا كما سيشير اليه المصنف وهو الوجه الثاني مغايرا
لما اختاره وربما يتفرع عليها بعض الثمرات وربما تشير الى بعضها وقد يومي عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق في هذا الباب ان الواجب هو الكل لا الخبر بينها
الا ان القول به في المقام ضعيف حيث ان المكلف في المقام خصوص كل من تلك الافعال دون المفهوم المذكور وليس ذلك المفهوم الا امرا اعتباريا ينتزع
من الافعال المذكورة وليس المقصد بالامر المتعلق بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعا والوجه الثالث لا يظهر قائل به وقد يشكل الحال فيه ايضا
بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم واضافا وقد مرت الاشارة اليه وقد يضعف ان المبهم المذكور تعينا في الذمة ولذا يصح توجيه الامر بخطاب المكلف
الا ترى انه يصح ان يامر السيد عبده بانيانه غدا برجل ما على وجه الابهام من غير ان يتعين شخصه عند السيد حين امره لتامله في تعيينه نعم لو امره بعينه
الى وقت تقرر الخطاب وحضور وقت الحاجة كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة وهي جهة اخرى لا ربط لها بذلك ولا مانع من جهتها اذا كان
للمكلف مندوحة عن الخروج عن عهدة التكليف كما في المقام حيث يتيقن بالاكتفاء في الامتثال باتيانه اوايانا احدا بدلا واما الوجهان الاخران
وان احتملا في المقام وربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة للمذهب المختار وما يفيد ابطالها فقوي الحكم بكون ذلك مقصود القائل بتعلقه باحدهما
فهما موهونان جدا كما لا يخفى وسياتي الاشارة اليه ان شاء الله ومنها ان الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي يجب على
جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منهما ولو اتى بالجميع استحق الثواب كذلك وهذا القول يحكى عن البعض و
ربما يحكى عن السيد والشيخ وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف بالاتيان به او بالاخر وقد حكي ذلك
قولا في المقام وهو احد الوجوه في تفسير احدهما كما عرفت والظاهر ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة في تفسير القول بوجوب احدهما حيث انه
بعد احتماله ارجاع الفعل المذكور الى المختار وقوله ان ذلك يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به قال وان قال ان الذي هو لطف ومصلحة واحد من
الثلاثة لم يكن ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى ثم رجح على ابطاله ومنها ان الواجب واحد معين عند الله لكنه يختلف
بحسب اختلاف المكلفين فيكشف ما يختاره ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه المصنف وذكر تبعا للعلامة في النهاية اسنادا كل
من الاشاعرة والمعتزلة ذلك الى صاحبه وتبرى الفريقين منه وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة وانت بعد التنبه فيما ذكرنا تعرف
ان الامر الملتوهم في المقام بدفع عما يقتضيه ظاهر الامر بوجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكرنا في الوجه الاول فلا حاجة الى التزام التحمل الذي
على سائر الاقوال المذكورة بل لا بد من الجري على الظاهر مضافا الى غير ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال نعم الوجه الاول للقول الثاني
متجه الا انك قد عرفت انه راجع الى القول المختار وانه ليس الاختلاف بينهما الا في العبارة كما نص عليه جماعة منهم المصنف هذا وانفصل المقال
فيما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا شك انه قد اشترك افعال عديدة في الاشتمال
على مصلحة لازمة للمكلف لا يجوز اخلاها في العقل من غير تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل من تلك الافعال
لا حرز تلك المصلحة ان دل الدليل العقل على ذلك والا لزم دلالة الشرع عليه كل نظرا الى وجوب اللطف عليه وقضية ذلك وجوب كل من تلك
الافعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسبما قررنا وان شئت قلت انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررنا في الوجه الاول
وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسبما اتضح وجهه ونص عليه الجماعة فلا وجه اذن للقول بوجوب الجميع وان سقط بفعل البعض لما عرفت من قيام
المقتضي في كل منها على نحو واحد فلا اقل من ترجح البعض للوجوب دون الباقي وقد اشار الى هذا الوجه في الذريعة وغيرها ثانيها ما اشرنا اليه
من ورود الامر في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة المزبورة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بذاته
على وجه التخيير بينها فهناك افعال متعددة متصفة بالوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسبما قررنا وقد عرفت انه لا مانع عقلا
من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا اقل من توقف صرف تلك الادلة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة اليها من غير قيام باعث على
صرفها ثالثها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق الاصوليين عليه عدا شذوذ لا عبرة باقوالهم في المقام وقد عرفت رجوع احدهما
الى الاخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على القول المذكور ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المصنف في المقام للاحتجاج

على الغير

على ما ذهب اليه وانقضى على اجماع احد القولين الى الاخر وابهما ان جميع الاقوال المذكورة في المسئلة منحصرة فيما ذكرناه وقد عرفت ارجاع القولين
الاولين الى امر واحد وانتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال بين الوهن لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها حسبما هو ظاهر مما قررناه
فتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود
التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما له صفة الوجوب وما ليس له كذلك كيف ولو اشتمل الاخوان على المصلحة
المرتبة على الواجب لم يعقل ترجح احدهما بالوجوب بدون الاخر وان لم يشتمل عليه لم يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب والمباح
هو على تقدير اختيار الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذا علم انه يختار الواجب واذا بطل الوجهان تعين القول بوجوب
الجميع على سبيل التخيير او وجوب احدهما على سبيل البدلية على الخوالج قررناه وقد عرفت ان مفاد احدهما عين الاخر فثبت المدعى حجة القول
بكون المكلف به احدها لا بعينه امور منها ان الانسان لو عقد على تغيير من زوجه لم يكن المبيع من زوجه تغيرا مبينا وكان الخيار للبائع في التعيين فالوا
هناك تغيير غير معين والمعين فيه باختيار المكلف وكذا الحال في غيره من الواجبات التخييرية من غير تفاوت اصلا ويدفعه ان ذلك انما يحمل على
الاشاعة ان كان العقل مستقلا في افادة الانتقال وح فلا اشكال ولا يرتبط بالمدعى والا كان العقد وتعيين المبيع معا باعثا على انتقال الغير
من دون ان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في الذمة لعدم تعلق القصد به ووجود الكلي في الخارج ليس
الا في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من المقدار المعين قبل اختياره وانتقال غير المعين الى الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس
العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به وبالاختيار اما بان يكون جزء مؤثرا من الناقل او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق
احد العبيد وطلاق احد الزوجات ان قلنا بصحته وذلك امر يتبع قيام الدليل عليه ولا يتصور القول بانتقال الجميع اليه على سبيل التخيير كما يقال
بوجوب الجميع كذلك في المقام فالفرق بين المقامين ظاهر ووجوب الدفع الحاصل في المقام تابع للانتقال فلا يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو
امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه مما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه ومنها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان
يكون المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كذا ذكره السيد ومحصله انه لو لم يكن مفاد التخيير بين الجزئيات
عند ايجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة حسبما قرروه هنا فظاهر للفرق الظاهر بين المقامين ومع الغض عنه فليس متعلق التخيير
الا القدر الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق قدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما اوجب عليه واحدا لا بعينه كان ذلك هو
الواجب عليه وكذا لو خير بين تلك الافعال لاتحاد مؤدى العبارتين ويدفعه ان اريد بوجوب احدها هو الوجه الاول الذي قررناه مما هو
الظاهر من العبارة المذكورة فما ذكره حق وقد عرفت اتحاد مؤدى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى طائل وان
اريد به احد الوجوه المتأخرة فالقول باتحاد مؤدى العبارتين واضح الفساد وايجاب واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جايز
من اصله لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم وان اريد به المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايضا غير جايز
في الحكمة بعد فرض تساوي الفعلين في وجه المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها كان الواجب واحدا منها بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب
احدها قبل الفعل اذ لا يختلف الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده ويدفعه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص من البين
انه ليس الواجب كذلك الا احدها بالتفسير الذي ذكرناه ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده وهو كما عرفت يرجع الى ما اخترناه وان اريد به
ما تعلق الايجاب ولا يجوز تركه في الجملة يعني ما يحرم تركه وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منهما ولا يختلف الحال فيه ايضا على الوجهين في
دعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدهما بين الفساد بل دعوى الاجماع على وجوب احدهما عند الاتيان بالكل دون الجميع محل نظر
كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت ايضا في اقوال المسئلة وجود القول بالحكم بوجوب الجميع ح وكانه لم يلتفت اليه بوهنه ومنها انه لو ترك
الجميع لاستحق العقاب على واحد منها فعلم ان الواجب هو احدها ويدفعه انه لا دلالة في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبا المخير بينهما على
الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذا استحقا العقوبة انما يتبع حصول المنع من القول وقد عرفت ان
المنع من ترك كل منها انما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كذلك
مع ان القائل به يقول بهذا قطعا ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعله ليصح اتصافه بالوجوب من جهتها لزم وجوب الجميع بينها
مع الامكان احيانا للمصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان تلك الجهة في احدها كان الواجب واحدا منها كما
هو المدعى ويدفعه ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل اخر وقد يكون حاصلة
باي منها بان يكون كل منها كافيا في تحصيل تلك المرتبة فعلى الاول يجب الجميع بينها بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينيا بخلاف
الثاني لاستقلال كل منها بتحصيل الفايدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه ظاهر من ملاحظة ما عددنا من
المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يرى المولى مصلحة لا وفرة لا يجوز تفويتها على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة افعال عديدة من
غير فرق بينها في الاداء الى تلك المصلحة فلا محذور بوجب عليه تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن
الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد معين منهم منها او بالمجموع او
بكل واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجح له على غيره مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب

مجمل متعين لضرورة عدم امكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث والا لكان المجموع واجبا واحدا فتعين الرابع وهو المدعى
وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وقيد فعله اتفاقا تقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على
سبيل التعيين بل على التخيير حسبما قررنا فان اراد بذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه الاول فلا نسلم نفي ذلك بما اثبتناه وان سلمنا
ذلك انه لا مانع من تعلق الوجوب باحد الشيئين او الاشياء فانه ايضا معنى معين بحسب الواقع يصح تعلق الوجوب به الا ترى انه يصح ان يوجب المولى
على عبده احد الشيئين فيتحقق امتثاله بأي منهما وقد عرفت ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المط نفس مفهوم احدهما دون
خصوصية كل من الامرين وانما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده للمفهوم المذكور اصالة انما المط خصوص كل من الفعلين والافعال ثانيهما
ان يكون من الملاحظة كل من الامرين على وجه البدلية فيتعلق الوجوب بكل منهما تخييرا وح فيتعلق الامر بالمفهوم المفروض انما هو في محل اللحاظ
والاعتبار وقيام الوجوب حقيقة بكل من الفعلين او الافعال على الوجه الذي قررناه فح يرجع ذلك الى التقرير الاول وهنا وجه ثالث وهو
ان يكون احدهما ملحوظا على جهة الابهام فلا يتعلق الوجوب بالامر الكلي الشامل للامرين الحاصل بحصول اي منهما وهذا الوجه هو الذي يظهر
المستدل وهو فاسد كما زعمه الا انه لا يحصر الامر فيه واحتج على كون الواجب واحدا معينا في الواقع على ما قيل به في كل من القولين الاخيرين بكون
الواجب واحدا معينا بانه لو فعل الجميع فالمقتضي لسقوط الفرض اما الجميع او اكل واحد واما واحد مبهم او معين لا سبيل الى الاول ولا
لزوم وجوب الجميع ولا الثاني للزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد ولا الثالث لعدم جواز استناد الامر المعين الى الملؤم المبهم
فتعين الرابع واما سقوط الواجب بالاتيان به وبالاخر فبقيام الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب
ح فيقال لو فعل الجميع فالوجوب ح اما قائم بالمجموع او بكل منها اه وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يقال ان استحقاق ثواب الواجب
اما بفعل الجميع او بكل منها اه وبالنسبة الى استحقاق العقاب اما لترك الجميع او لترك كل منها اه فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج
بها لذلك اذا تقرر ذلك فيمكن ان يحتج لاول القولين المذكورين بحصول نعة المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال فلا اختيار اي منها
شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك المعين وبدله كما هو المدعى وثانيهما بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب
في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين وانت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا
مانع من كون احد تلك الافعال قاضيا بسقوط الواجب اذ هو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كل منها على سبيل البدلية ويصح
تفريع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان له في ذمة غيره دينار فدفع اليه دينارين على ان يكون احدهما وفاء لدينه سقط المالي في ذمته
والاخر قرضا عليه مشتغلا لذمته صح ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ومع الغض عنه يقول اما ان ياتي بالجميع تقديما او دفعة
فعلى الاول انما يقضي الاول بالبراءة دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكل منهما نظرا الى تقارنهما ولا مانع
من توارد العلل الشرعية فانها معرفات وفيه تامل ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل فظهر بذلك ضعف
كل من القولين المذكورين قوله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما ياتي بما هو
الواجب عليه في علم الله سبحانه فانما اوجب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال فيتميز الواجب عند المكلف ايضا هذا
اذا بواحد من تلك الافعال واما اذا تركها الجميع او اتى بالجميع دفعة فلا تميز عندنا واولى بما يزيد على الواحد انكشف عدم وجوب الباقي
عليه الا ان يريد وبما هو الواجب عليه في علم الله تعالى من تلك الافعال قوله وبما ذكرنا يظهر ما ذكره المحقق الخ قد اختار حسن المحقق
الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تقريره فيستفاد من كلامه ثمرة امكن
تفريع ثمرة مهمة عليه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدهما
ولو اخص احد تلك الافعال بالتحريم لا اختلاف محل الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسبما
قرروه بالنسبة الى سائر الكليات فاعتبر ان الفاضل المذكور بقلة الثمرة بين القولين المذكورين مع جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين
ليس على ما ينبغي وينبغي التنبيه في المقام على امور الاول منها ان قضية الوجوب التخييري حسبما قررناه حصول الامتثال بفعل واحد منها فاط
اتى باحدها اسقط التكليف بالباقي سقوط الواجب دائر ولم يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل
من الخارج على الرجحان ولا ربط له بالمقام وتعلق الامر بكل من تلك الافعال لا يقضي بشرعية الاتيان بها مطلقا عرفت من ان قضية
تلك الاوامر تحصيل اداء واحد لا ان بد وقد يحمل على قول من يقول بتحقق الامتثال بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة
كما اختاره المشرح مشروعية الفعل هنا ايضا بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق على كل منها
وفيه ان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم حيث انه انما يصدق على كل منها انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق
عليها معا بخلاف سائر الطبايع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة الفردية فهي صادقة على الافراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد
فيمكن القول بحصول الامتثال باداء الافراد المتكثرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن صدقه على
المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال بالمتعدد والقول بتحقق الامتثال ثانيا بالاتيان بالاخر مدفوع بان الامر الواحد انما يقتضي امتثالا
واحدا ولا يقتضي تحقق الامتثال هناك بالمتعدد تعدد الامتثال ايضا اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المرا

انه كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها فيكون
الاتيان بالافراد المتعددة امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسبما مر تفصيل القول فيه ثانيها انه لو اتى بتلك الافعال دفعة
لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسبما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب الا واحدا منها ويحمل القول باتصاف
جميع ما يأتي به من تلك الافعال بالوجوب على اتصاف نفس تلك الافعال فكما ان كلا من الافعال المفروضة واجبة على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى
المتقدم فكذا كلما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري ويحمل
ايضا ان يبقى بوجوب الجميع من حيث اداء الواجب بناء على ان الواجب هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد
منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع المجموع على نحو سائر الطبايع الكلية في ضمن الواحد والمتعدد ويستفاد من مترتبة اختيارا الاول حيث ذكر في النهاية
في جواب ما قرره الخصم فيما اذا اتى بالجميع وانه لو اخل بها الجميع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فق انه يستحق على كل فعل منها ثواب التخيير
لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان بمنزلة ترك كل واحد بشرط الاتيان بصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها
بعينه ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا ولا ثواب فعل امور كان يجب عليه التخيير الاتيان بايها كان
وترك ايها كان يشترط اتيان صاحبه فان الظاهر مما ذكر بصحة الاتيان بالجميع ووقوع تلك الافعال واجبا لكن بالوجوب التخييري مستحقا عليها
اجر الواجب المخير بمعنى المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في جواب احتجاج من زعم ان الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط
الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع وهو خلف او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد الى آخر ما ذكر والجواب
ان هذه معرفات فظاهرها اختيار اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد من النهاية وقد ذكر السيد
العميدي في المنية هذا الجواب من دون ايراد عليه فظاهره القول به ايضا الا انه قال ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب
الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان يسقط
الفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر
الكلي لا بخصوصه وظاهر المصنف اختيار الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة
بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان الخروج عن عهدة ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها حسبما عرفت فكيف يصح القول باتصاف
الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك
الافعال اداء للواجب في ذلك لا يقتضي حصول الامتثال بكل منها على ما هو الشان في الواجبات التعيينية واما الثاني فان الامر الكلي الملحوظ
في المقام ليس الا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق على المجموع قطعا وانما يصدق على الاحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل المجموع مصداقا
له كالاحاد ومجرد كونه كليا لا يقتضي صدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما قرر ذلك في الاوامر المتعلقة بالطبايع الكلية والحاصل ان
المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكن ذلك الفعل بيد ويبن تلك الافعال فبملاحظة ذلك يقتضي المفهوم المذكور على كل من
تلك الافعال واذا اتى باي منها قضى بالاجزاء ولا يعقل صدقه على المتعدد اصلا ولو سلمنا انه كسائر الطبايع الكلية يصدق على الواحد والكثير
فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محل نظر مر تا الاشارة اليه في بحث المرة والتكرار ثالثها انه اذا اتى بما يزيد على الواحد فان اتى به
تدريجا فلا اشكال في صحة الاول وحصول الاجزاء به وكان اتيانه بالباقي على وجه امتثال الامر المفروض بدعة محرمة كما مر بيانه وعلى غير تلك الجهة
لا مانع منه كما اذا اثبت هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج او لم يكن الرجحان ملحوظا فيه فيما اذا لم يكن من العبادات واما اذا اتى بها دفعة فان كانا
اتيانه بالزايد سايغا مشروعا فلا اشكال ظاهر في الصحة وحصول الامتثال ويكون الواجب احدها الذي يبقى بها على سبيل البدلية فان قلت
ان نسبة احدها على الوجه المفروض الى كل واحد منها على وجه واحد فاما ان يجب الكل ويكون كل منها اداء للواجب وقد عرفت فساده واما
ان لا يجب الكل فالواجب منها اما واحد معين ولا وجه له ايضا لانتفاء المرجح للتعيين وبطلان الترجيح بلا مرجح او واحد غير معين وهو غير ممكن ايضا
لوضوح عدم اتصاف غير المعين بالوجوب مع سلبه عن كل واحد واحد بالخصوص فكيف يصح القول باتصاف احدها بالوجوب مع بطلان الوجوه
الثلثة قلت قد اختار بعضهم في المقام حصول الامتثال باكثرها ثوابا حيث حكم باستحقاقه ثواب اعلاها واكثرها ثوابا واختاره السيد في
الذريعة وقال الشيخ في العدة بعد ما حكم بعدم لزوم بيان ذلك ان ما يعلم انه لا يتغير عن كونه واجبا اذا فعل مع غيره يثيبه عليه ثواب الواجب
واستحق العقاب بترك ذلك بعينه ومحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعينا في الواقع وفي علمه تع غير معين عندنا فيكون الواجب المخير في الثواب
ايضا كذلك وهو غريب بعد اختياره ووجوب الجميع وقوله بعدم الفرق بين تلك الافعال في الوجوب والمصلحة القاضية به وقد عرفت مما حكيناه
عن مترة والسيد العميد ظهوره في اتصاف الجميع بالوجوب بل كلام الاخير صريح في اداء الواجب بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة وقد ظهر
الوجه في ضعفها مما قررناه ولا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو القول باداء الواجب بواحد منها لما عرفت من ان مقتضى
التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لاتيان ما يزيد على الواحد فلا وجه للقول بحصول الامتثال
بالجميع غاية الامر ان يدور ذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تاديه
الواجب في المقام بواحد منها من غير ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول

البراءة بما اذا لا يتوقف اداء الواجب على تحصيل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل باداءه على الوجه المفروض قطعا فان مقصود الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك فلا وجه لعدم سقوط التكليف به فان قلت كما ان كلا من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه بالمرة هو احدها ايضا وهذا هو مقصود من اتصاف الجميع بالوجوب قلت اتصاف افعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف افعال متعددة بكونها اداء للواجب على وجه التخيير بينها مما لا يمكن تصويره اذ لا يتصور التخيير بين الامور الواقعة غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا بوجوب احدها انه لا معنى بوجوب الكل على وجه الترديد والحاصل انه لا يجاب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقتضي حصول ذلك التكليف باداء واحد منها لا غير فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه بل ولا الحكم بمشروعية ما يزيد على ذلك حسبما عرفت فلا وجه للحكم بوجوب القول باتصاف الجميع بالوجوب على الوجه المذكور بل ليس اداء الواجب الا باحدها الدائر بينها ولو عن مجرد صلوح كل واحد منها لاداء الواجب باتصافه بالوجوب فذلك مع كونه بحثا لفظيا لا محصل له مما لا يساعده الاصطلاح ولا اطلاقات هذا ويمكن ان يقال مع افضلية تلك الافعال وزيادة ثوابه يستحق تلك الزيادة نظرا الى اتيانه بما يوجبه ومع استحقاقه اجرا الاكثر يكون اداء الواجب ايضا اذ لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد ويشكل انه كما انى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء ومجرد زيادة الثواب لا يقتضي بالترجيح حتى يقضي باداء الواجب اليه ويمكن دفعه بانه لما قرر الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد انى المكلف بمقتضى ذلك باستحقاقه تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثوابا فيما لا استحقاقه الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزايد فلا معارضة بين الامرين وفيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول الامتثال به وكونه اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثبت له ثوابه نعم لو قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه اكثر فلا بد من ترتب تلك الزيادة عليه لانا قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان ما تيانه بالجميع سايغا واما اذا لم يكن سايغا فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غيرها فان كان عبادة ولم تفد مشروعيتها سوى الامر المفروض ليكون الاتيان بما زيد على واحد منها بدعة محرمة او دل الدليل على مشروعيتها مطلقا لكن اريد من الاتيان بالجميع امتثال الامر المفروض لينداج في البعض من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة احدها او فساد الباقي لقيام مقتضي الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور القاضي بفساد العبادة ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها لح الظاهر الاخير سيما اذا نوى امتثال المجموع وان كان من غير العبادات جرى لظاهر فيه الوجهان ولاحتمال الصحة هنا متجه اذا التحريم يتعلق بالنية وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب الواحد منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون المقصد مجرد حصول الفعل كازالة النجاسات فما لا يبقى فيه ريبا انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع في احدها وجهان احدهما انه لا يتعين ذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز له العدول الى الاخر استصحابا للما ثبت الى ان يسقط التكليف باداء ثانيهما التعيين بذلك حيث انه مخير في اختيار ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء فما لم يات فالتخيير على حاله كما هو ظاهر اللفظ ولو سلم احتماله ودوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة على الجواز وههنا وجه ثالث وهو التفصيل بين ما اذا سقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا يجوز العدول واذا لقد الثابت بعين التخيير بين تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول لبقاء الامر على حاله قبل الاول هذا كله اذا لم يكن هنا لك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه بعد شروع احدهما يحرم عليه ابطاله ليتلبس بالاخر فيتعين عليه الاتمام لئلا يقع في الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك في وجه تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافتدائه بمال اذا رش الجناية فيما اذا بقي على الافتداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع العبد فانه مبني في تملك المجني عليه للمدفوع اليه وثبوت الخيار له في الرد خلافا لي الاصل خامسها انه اذا وقع التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر في اصل الشرع كما لو ورد التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا او ورد التخيير في بعض مراتب البر بين الاربعين والخمسين او ثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة وامكن اداءها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق بصدق درهم او درهمين او ثلثة مثلا اذا وجب عليه مسح المحقوق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزايد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته او لا فيه وجهان بل اقوال احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ افكل من الناقص والزايد قسم من الواجب ثانيها اتصاف الزايد بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان حصل الناقص اولا ثم حصل القدر الزايد فان كان حصول الفعل المشتمل على الزيادة دفعيا اتصف الكل بالوجوب لاداء الواجب به ولمقتضى ظاهر الامر بوجوبه وان كان حصول الناقص لا غير لاداء الواجب به فيسقط الوجوب وح فان صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر اتصف الزيادة بالاستحباب نظرا الى مطلوبية الزايد في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى بدل واما في التخيير العقلي فيسقط الوجوب بالاول ويبقى مشروعية الزيادة متوقفة على قيام الدليل عليه

في التخيير بين الأقل والأكثر

فيما الأقوال فيه

في الجمعة

في الحقيقة لا تخيير ح هذا التزم وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي فيمكن المناقشة في ذلك بان الامر المتعلق بالزايد والناقص من جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب غير انه يحكم بالحكم باستحباب الزايد في الصورة المذكورة ولو سلم استعماله في الوجوب والندب نظرا الى ان الفائدة الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزايد مستحبا لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل الزيادة حصول الزايد وحصول الزايد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف لا وجه له لا لتزامه وقد يقال ان تعلق الامر بهذه الوجوه المذكورة محمول على الوجوب الا انها لا يمكن حمله عليه وهو فيما اذا كان حصول الناقص قبل الزيادة لقضاء التخيير بحصول الواجب بالاقل فح يجوز ان الزيادة يتصف الزايد لا محالة بالاستحباب الجواز تركه لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما ان كان الصادر منه في الخارج هو الاقل قام الوجوب به وان كان الاكثر كان الوجوب قائما به فمقتضى الامر ح قيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق الزايد به واما بعد الاتيان بالقدر الزايد فانما يقوم الوجوب بالجميع فحصول الامتثال في الاقل يكون مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فاذا ذكر من عدم امكان حمل الامر المتعلق بالزايد ح على الوجوب لجواز ترك الزايد لا الى بدل ممنوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلا ولم يتعلق بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزايد ولا يجوز تركه لا الى بدل وهو حصول الناقص وبذلك يندفع القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب الى كل من الواجبات التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايضا فاي ترجيح ح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصوله زايدا دون الاقل مع حصوله قبل الفاضل واداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشان في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان قضية حكمه بقيام الوجوب بالاكثر مع اشتماله على الاقل القابل له هو الاقل بشرط لا مفاد التخيير المذكور انه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا وان اتى بالاكثر اعني الاقل مع الزيادة كان ايضا واجبا ح فالاقل المندرج في الاكثر انما يقوم الوجوب به لا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل ليس المتبادر منه الا ما ذكرناه وقضية ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى لعدم التحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان التخيير عقليا فلا يتم ذلك لظهور كون الاقل ح مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزايد او لا فعلى القول بتعلق الامر بالطبيعة يكون كل من المرة والتكرار مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار مصداقا للامتثال بحصول البراءة بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل به على كل حال فلا يتجه لجواء الكلام المذكور في هذه الصورة سيما في المثال المفروض حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء الطبيعة ومحققا للامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الوارد حسبما لا يقتضي الا امتثالا واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد لكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفرق الحال بين اداء الجميع دفعة او تدريجا لحصول الواجب في الحالين بالمرة وفيه تامل وقد مر الكلام في بحث المرة والتكرار نظير ما قررناه انه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايضا كما في المثال المذكور كان ذلك ايضا قاضيا بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا بقاء للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر بها حسبما اشرنا اليه نعم لو نص الامر بعد تعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين اداءاتها لتلك الطبيعة في ضمن المرة والتكرار امكن القول باستحبابها ما زاد على المرة ويكون النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزايد لحصول الطبيعة الواجبة بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزايد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوبا واما الحكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلاثا مثلا لم يعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولا فرق في الفرق بين الوجهين فانه لا يخفى عن خفاء هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق بها تكرار لحصول الفعل بل انما تتحقق هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يعد القول بمشروعية الزيادة واتصاف كل من الناقص والزايد بالوجوب كما في صحيح الزراري فانه وان تحقق مسماه باول جزء من اجزاء الصلاة الا انه مع استمرار المصلي زيادة على قدر المسمى بعد الجميع صحيحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزايد كان المشتمل على الزيادة فردا آخر منها وقام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا وقد يتوقف في غير هذه الصورة باستحباب القدر الزايد في التخيير الشرعي مطلقا وهو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا مانع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر فيلزم استعمال الامر في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الواجب المذكور دليل على ذلك اذ المحصل من ايجاب الفعل على النحو المذكور المفروض هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فلو لم يتجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه وليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزايد بل يفيد الرخصة فيه فانه اذا كان ذلك الفعل امرا رجحانيا في نفسه فمقتضى ذلك باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان محرما في نفسه كما اذا قال اضرب عشرة اسواط فما زاد الى العشرين فليس مفاده الا الرخصة فيما زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على الاستحباب وهذا الوجه لا يخلو من قرب الا ان ما فصلناه هو الاقرب والباعث على الشهرة في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم بها حتى ينافيه ذلك وانما يقوم بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل فلا ينافي في وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرنا

فقد في المقام فانه لا يجزئ عن ابهام ويحتمل في المقام وجه رابع وهو التفصيل بين ما اذا توقف الامتثال بالاقل او الاكثر فيجب الاول ليسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف الامتثال على الاتيان بالزيادة وفيه ان قصد الامتثال هما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون المأتي به من افراد الواجب كما في ادائه ويتحقق في الخارج نعم لو كان المأمور به من العبادات تعين اعتبار القربة في النية فقد يتوهم حينئذ اعتبار قصد امتثال الامر المفروض لتحقق الطاعة الملحوظة في العبادات وفيه ان الملحوظ في العبادة مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتي به تمام المأمور به او بعضه اذ لا دليل عليه اصلا فحينئذ

فيه القول بالفرق بين ما اذا توقف الامتثال بالاقل او الاكثر فانه اذا كان مجرد حصول الطبيعة المأمور بها كافيا في سقوط الوجب جرى ذلك في الصورة الثانية وان كان حصول الطبيعة المأمور بها باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزايد جرى ذلك في الصورة الاولى ايضا ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه فانه يمكن ان التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب وقد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيه للاشكال بل ليس في ذلك من حقيقة التخيير في شيء وان عدم التخيير

وعلى كل حال انما ان يمكن الجمع بينهما اولا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحة او استحباب او يجب فهل يصح اتصاف احد الواجبين المخيرين بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا مندوبا تعيينيا او لا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما تقرر من تضاد الاحكام واستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد وعلى القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد بجهتين كما هو المختار عند جماعة من المتاخرين فلا ريب في الجواز في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتاخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على المنع من اجتماع الامر والنهي ايضا وهو ذاهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب النفسي والوجوب الغيري فوجه رجح لنفسه نظرا الى حصول القدر المشترك به واستحبابهما ملاحظة خصوصية اضافي بالنظر الى غيره وانت خبير بما فيه فانه وان اريد بجواز الامرين في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح بمعنى ما يجوز تركه مطلقا بين الفعل او ضوح انه ليس مما يجوز تركه كذلك والا لم يتصف الوجوب التخييري لما عرفت من حصول المنع من ترك كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للامر على وجه المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه وما اورد عليه من ان ماله بدل ليس بواجب في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب بالحقيقة هو مفهوم احدهما في المندوب هو خصوص واحد منهما فلاجتماع الوصفين غاية الامر ان يكون المندوب في مصداق للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو امر اعتباري انتزاعي بعد تعلق الوجوب بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما تقدم تفصيل القول فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله انما هو خلاف مبنى الكلام المفروض البناء على امتناعه وما يترائى من جواز اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري كما في الوضوء على الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء او الغسل في زمان واحد بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجود الشرط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري ولا مانع منه

امر مشكل كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريين بعد فقد استحبابها النفسي في ملاحظة نفسه وان كان واجبا مقدميا بالنظر الى الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في مرتبة او نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا تقرر عندهم جواز اجتماع النقيضين في المرتبة ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايضا لا ترى انه لو نذر اداء نافلة كانت تلك النافلة مندوبة بملاحظة ذاتها فانها لا يقتضي زيادة على ذلك واجبة من جهة تعلق النذر بها وهي حينئذ غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف لها هو الوجوب لا غير ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حرفا بحرف هنا ايضا باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقويهما لو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع الحكمين اصلا والكلام هنا انما هو في اجتماع الحكمين دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب في بعض معناه المصطلح اعني ما يكون فعله راجحا بالنسبة الى فعل غيره وجحانا غير مانع عن النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها كما قد يومي اليه قوله يكون استحبابه اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال لتخيل مانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظن ان احدا لا يقول بامتناعه هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام بنحو اخر بان يقال بان رجحانا ما نعا من النقيض يقوم غيره مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل للكمال المطلق ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بورود ذلك ايضا فان ما ذكر انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزم للفعل واين ذلك من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود من البين انه اذا حصل جهة الندب في الوجوب في شيء كان الترجيح بجانب الوجوب بلا ضمها الى الجهة الناشية عن الجهة الموجبة مع الغض عن ذلك فالمصلحة القاضية بالاولوية في المقام انما يفيد اولوية فعل احدهما على فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض لا اولوية فعل احدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتى يندرج في الندب المصطلح ومجرد عدم بدل للرجحان المفروض لا يقتضي كون الرجحان الحاصل منه مصطلحا كما لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر الا انك قد عرفت غير قابل للنزاع ثانيا منهما

انتهى حاشيه

انهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قرر في الواجب المخير من الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه المذكور ومن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير بكونها الان متعلق النهي هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها احدهما ذكر في الواجب المخير فيحرم الجميع اذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل الكلي المشترك فيه والمفروض تحريمه وأورد عليه بالتحريم المتعلق بالاحتين والالم والالبث فانه انما يتحقق من التزويج باحدها على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد معين منها واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك بالقدر المشترك اعني مفهوم احدها لحرما جميعا ضرورة استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظاهر الشهيد اختيار ذلك والذي يقتضيه التدبر في المقام ان يقال ان النهي المتعلق بالطبيعة قد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا فيكون كالنكرة الواقعة في سياق النفي مفيدا لعموم المنع وقد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بتركها في بعض الافراد كما هو الحال في الامر سنبين كون استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان ظاهر اطلاقه منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا حرمة واحد منهما وتحصيل امتثاله بترك احدهما فاذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الذي ذكرناه كان ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال وقضية ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير بينهما كما هو الشان في الواجب فان تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فانه مفسدة ترجح في الاتيان بكل من الفعلين المذكورين لو خلي عن ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر اليقة فيكفي في حلها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل واحد منهما وانما المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام انما ان يتفرع على حصول كل من الفعلين او خصوص احدهما الجامع بينهما والجمع بينهما لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلثة الاول والاخير لكونهما معا او الخصوص التحريم باحدهما دون الاخر فعلى الرابع فقضية تحريم احد الفعلين على الوجه المذكور هو تحريم الجمع بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين او الاشياء وما ذكرناه والظاهر انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان اراد كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت والحاصل انه لا ينبغي الشك في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر بهما لان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين ذينك الامرين من غير ان يتعلق التحريم بكل واحد منهما بخلاف ما اذا تعلق الامر به فان المحصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه اداه الواجب بالنسبة الى الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص لا دائما لا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه بل انما يلحظ نفس الفعل ويراد ايقاعه من المكلف وح فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كما لح او من دون اعتباره كقضاء الفوايت على المشهور والنذر المطلق ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون المكلف به هو مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وبزمان الحرمة ان الاشكال ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المضروب له لا يخ من وجوه ثلثة فانه اما ان يكون الفعل زائدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص عليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي النهاية ان الاشكال في هذا انما هو اذا اريد ايقاع الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه كما ورد من ادرك من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب له ملحق بالوقت المضروب اولا وكيف كان فهو يندرج في الموقت لاعتبار الوقت فيه في الجملة ولا اشكال ايضا في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح جماعة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف عنه او الاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيره انه لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان حركيا ذا اجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على الوقت حقيقة بحيث لا يتقدم عليه شيء من اجزائه ولا يتاخر عنه فهو مشكل بل الظاهر امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعالم به يستحيل بحسب العادة وهذا هو الشان في كل ما ذكر من الاتفاق على الجواز قالوا لوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة اذ المراد المساوات العرفية دون الحقيقية فلا ينافيه زيادة الوقت من اوله وآخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يرى الى ظاهر المفيد حيث حكاه عنه في لف واشار اليه المحقق وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا وهو يومي بالحاق الخاصة عليه وقال الفاضل الجواد انه المشهور وثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا يحقق له في النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المحقق من كلام المفيد على ما حكاه عنه لكن نسبه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فانكاره المطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظاهر وكيف كان فمنشاء الخلاف في ذلك ما اشرنا اليه في الواجب المخير وقد نبه عليه المحقق بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف انه لم يقم قوله لم يختص اول الوقت فره بعضهم بالجزء الاول الذي يسع الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساوات

العرفية كما اشرنا اليه او يقال انه لما لم يكن مانع من التاخير نظرنا الى انتفاء العقوبة فجاز التعبد به على الوجه المذكور وفيه تامل وقد حكى القول
المذكور ايضا عن جماعة من الاشاعرة وبعض الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور صيرورة الفعل قضاء بالتاخير وقد حكاه
في النهاية صريحا عن القائل بهذا القول والظاهر انهم لا يقولون اذن بثبوت العقاب بالاثم بكل فرد بين الوقت المفروض وغيره مع ان الظاهر قيام
الاجماع من الكل على الفرق كما انه قضية النص قوله ليكون نفلا فلا يسقط به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية ونص في لف بانه لا يعرف
به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المصنف وعلى هذا القول يكون اسقاطه الفرض مراعى ببقائه على صفات التكليف في الاخر فلو لم يبق على صفات التكليف
لم يتعلق الوجوب به اصلا فيسقط الفرض بما فعله في الاول قوله واذا فعل في الاول وقع مراعى اه اورد عليه بان ما يحكم به اولا من اختصاص الوجوب
بالاخر لا يلائم وقوع الفعل مراعى اذ قضية ذلك وجوب الفعل الواقع اولا اذا استجمع في الاخر شرايط التكليف فلا يختص الوجوب بالاخر وقد يجاب
عنه بوجوه الاول ان مراده باختصاص الوجوب بالاخر ان استحقاق العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الاخر لوضوح عدم ترتب العقاب
على مجرد الترك في الاول والوسط ويرد عليه ان ذلك تعليل لاختصاص الوجوب بالاخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع
اولا نفلا يسقط به الفرض دون هذا القول فلا يتم به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلامه لاندفاع به الدافع المحوظ في الايراد ويمكن ان يقال
ان المقصود في الجواب ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب فعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو الوجوب
الذي لم يتفرع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشايع في تفسيره ووجوبه في الاول مع استجماعه شرايط التكليف في الاخر هو
الوجوب على ما يقتضيه ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده في نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والاخر على نحو
واحد فان الترك في الاخر مع الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول مع الفعل في الاخير لا يقتضيه لو حصل الترك فيهما
كان نسبة الذم واستحقاق العقاب اليهما على نحو سواء فتبين انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به في الاول اذا بقي على صفة التكليف في
الاخر وانت خبير بوهنه ايضا اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضيته كلامه كون ادراك الوقت اخيرا مجامعا لشرايط التكليف كلها
عن وجوبه في الاول كيف ولو لا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت كذلك ومن البين ايضا انه لا دخل
لاتيان المكلف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدم تاثيرها انه لما كان البقاء الى الاخر كاشفا عند عن وجوبه في الاول عرى ذلك بكون الوجوب مختصا
بالاخر بحيث لو اتى انه بحقيقته وهذا الوجه وان كان بعيدا من لفظ اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع هذا ما اشرح القائل المذكور باختصاص
الوجوب بالاخر حسبما حكاه المصنف موافقا لما في الاحكام واما ما ذكره مترددا في النهاية فهو خال عن ذلك قال عند ذكر قول الكرخي على ما هو المشهور
ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا والا لم يقع على صفات
المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه عنه كذلك في ريب ومنية اللبيب وغيرهما من غير اشارة
الى حكمه باختصاص الوجوب بالاخر بل جعلوه مقابلا للقول بالاختصاص بالاخر وعزى القرافي في المستصفى القول به كذلك الى قوم وكان
هناك اضطرابا في تعبيره وتلقي باضطراب المنقول عنه كما يستفاد من العدة عند نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص الوجوب بالاخر وكون فعله
نفلا في الاول قال وربما سماه موقوفا على ان ياتي عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم بالوجوب مع
تقضيه نفلا ليكون قد اجزات عن الواجب وما حكاه عنه هو القول الذي ذكره المصنف هناك ويمكن حمله على ارادة الاول فانه
لما كان مما يسقط به الفرض سماه واجبا نظرا الى ما يؤل اليه مقام فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعد حكاية المصنف انه لا يصح حمل عدم قوله
اخرا الا ان يكون القول المنقول هنا الغير وكيف كان مع البناء على وقوع الفعل مراعى في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب
الموسع ضرورة كون الفعل حينئذ واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر الوقت مستجمعا للشرايط ولا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحاصل له
على ذلك شبهة اخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفات المكلفين فانه بعد دخول الوقت لم يتحقق
عصيانه في شانه فجاز له الترك لا الى بدل وهو لا يجامع الوجوب بهذا الخلاف ما لو كان على صفات المكلفين في الاخر لعدم جواز تركه اذا
في شيء من اجزاء الوقت مطلقا انما يجوز ذلك الى بدل وهو لا ينافي الوجوب وفيه ان اعتباره البقاء على صفات المكلفين في الاخر لعدم
جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت مطلقا انما يجوز ذلك الى بدل وانما هو في غير من ظن الفوات قبل بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا ترديد
في وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكى عنه قولان اخران احدهما ما حكاه عنه ابو الحسين البصري وقال انه اشبه من الحكاية الاولى
وهو ان ادراك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه القول المتقدم ويوافق ما حكاه
الشيخ اولا وثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازي من ان الصلوة بتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها
ويتاركه هذان الوجهان عامر من الوجه المتقدم في كون ادراك اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال الباقية على
حسب اختلافها قوله ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير كلا امر هذا كما سنشير اليه بعد ذلك يومي الى كون الواجب الموسع من قبيل
الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال المتفقة الحقيقة المختلفة بحسب الزمان
كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل في اول الوقت ووسطه واخره فيكون الامر متعلقا بكل من تلك الافعال اصالة
على الوجه المذكور فيجزي اي جزء اتى الفعل فقد اتى الفعل بما يجب عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان ذلك اتيانا

الواجب اصلى نظرا الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو المراد بقوله فمتى اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعنى
انه لما تعلق الامر به بحسب اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به فى اى جزء كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به
كذلك على نحو الواجب المخير فيندفع بهذا التقرير ما يتوهم من المنافات بين الوجوب وجواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل
جواز تركه فى اول الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها وجواز تركه حينئذ فى الاول والوسط انما هو من جهة التخيير
المتعلق به وهو لا ينافى الوجوب كما مر فى الواجب المخير وانت خبير بما فيه انه لا وجه للقول بتعلق الامر اصالة بخصوص كل واحد من تلك الافعال
على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات المخيرة مجرد ما ذكر بل الحق عدم
تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل فى شئ من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل وهو الطبيعة المتعلقة للامر المقيد بعدم
خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة فى اى وقت كان من غير
ان يتعلق وجوبه بخصوص وقت من الاوقات ففى الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن
خصوصيات الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها فى كل من تلك الاوقات الخاصة واجبا بالاصالة لعدم تعلق الامر بشئ منها وانما هى
واجب بالتوقف ووجود الفعل على الزمان او لكونه من لوازم وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضى وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما هو
خصوصيات المندرجة تحتها تبعا على سبيل التخيير لما ذكر ولا يقتضى ذلك بكون الفعل المقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع ومن باب المقدمة نظرا
الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل وكون الفعل متحدا مع الخصوصية بحسب الخارج ضرورة كون المهية والشخص متحدين بحسب الوجود وانما
متغايران فى تحليل العقل فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر اصالة يكون واجبا اصليا
ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا بالتبع بملاحظة الغير فالتخيير الحاصل بين افراد الواجب تخيير تبعى حاصل من
الجهة المذكورة وهى غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فكون كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحادها مع الطبيعة المطلقة
لا ينافى كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية الملحوظة فيها وهى من الجهة الاولى لا تخييرى فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول البدل عنها
ومن الجهة الثانية يتخير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصالة من الجهة المذكورة انا نقرر ذلك فنقول بحيث بان ذلك بعينه فى الواجب الموسع
غير ان بينهما فرقا من جهة عدم ملاحظة الزمان فى الاول اصلا او هنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حدى الزمان المفروض ومن البين
ان ذلك لا يقتضى تعلق الامر اصالة بايقاع الفعل فى خصوصيات ابعاض الزمان المفروض ولو على سبيل التخيير كما انه لا يقتضى تعلق الامر بالطبيعة
المطلقة تعلقه اصالة بخصوصيات الافراد الخاصة نعم هنا وهناك وجوب تبعى تخييرى متعلقة بتلك الخصوصيات حسبما ذكرناه ولا دخل
له بوجوب نفس الفعل الملحوظ فى المقام فالتحقيق ان يقال انه لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل فى الزمان الذى يزيد عليه من غير حاجة الى ارجاعه
الى الواجب التخييرى وجعل كل من الاحاد بدلا عن الاخر او بعد تعلق الامر بالطبيعة فى الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة
فى الزمان المضروب له بحيث لا يجوز تركه فى جميع ذلك الزمان وان جاز الترك فى خصوص ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه واخره كيف
ومن الواضح جواز تعلق الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييد بزمان فيكون الواجب حينئذ نفس تلك الطبيعة فى اى زمان اوجدها المكلف
يكون واجبا نظرا الى حصول الطبيعة به فكذا الحال فى الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين حيث لا يجوز تقديمه
ولا تاخيره عنه فغير تطبيق لذاتها اتحاد الواجب لا توسع فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة وانصاف الفعل بجواز الترك فى خصوص ابعاض
ذلك الزمان لا ينافى وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشئ من افرادها
بالنظر الى الخصوصية المتحدة بها فانه تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وذلك لا يقتضى تعلق الوجوب اصالة بشئ من خصوصياتها
نعم تتصف تلك الخصوصيات بالوجوب تبعا فاعرضيا نظرا الى اتحادها مع الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب من احدها بل هو بما يتبقى بانضمامها
بالذات بوجوب غيرى تبعى تخييرى لكونها مقدمة لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة على حصولها وفيه نظر سيجئ الاشارة اليه
فى المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على اى من الوجهين المذكورين بما نحن فيه فان الكلام فى الوجوب الاصلى التعيينى المتعلق
بالطبيعة ولا يعتبر به جواز ترك ولا تخيير كما عرفت واذا تبين ان جواز ترك كل من الافراد غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز
ترك الطبيعة فى خصوص كل زمان لا يمنع عن تعلق الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من الخصوصيات التى يتقيد بها الفعل
كالمكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك الخصوصيات فان الفعل لا يخلو عن احد تلك القيودات ولا يكون عدم وجوب خصوص واحد منها
على التعيين مانعا من تعلق الوجوب بالطبيعة فيتخير المكلف بين الاتيان بواحد من تلك الخصوصيات من غير تامل لاحد ولا اشكال فكذا الحال
فى المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك الفعل فى زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق خاص
او بالخصوصية مع عدم منافاة شئ من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز تركه لا يناف فى جواز ترك كل من الخصوصيات المتحدة با
لواجب المأخوذة فى الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير اخر وجوب اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه من دون تخيير فيه
لا ينافى التخيير فى ادائه والاتيان بالتخيير الحاصل فى هذه المقامات انما هو فى ناحية الواجب لا فى اصله وان الواجب نفس الطبيعة المطلقة
والمقيدة ولا يجوز تركه ولا بدل له الا اداء ذلك الواجب بحصول بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعى

وتلك الوجوه هي المطلوبة بتعاضد على الوجه المذكور ومن حيث حصول الطبيعة الواجب بكل منها والاشكال المذكور في المقام مبني على الخلط بين
الامرين وعدم التمييز بين اللحاظين قوله وهل يجب البدل وهو العزم اه والاشكال المذكور عند القائلين بحصول التوسعة في الواجبات الشرعية
في جواز تاخير الموسع عن اول الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعين الاتيان ببعض الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عند بغيره واختلفوا في
جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت الاخير بعدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت لا الى بدل يثوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد فتخير
المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مر تا الاشارة
الى وجهه وسيجيء التفصيل في القول فيه قوله وتبعه السيد ابو المكارم وقد اختار ذلك شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن
الجبائيين وعزاه فاضل الجواد الى اكثر اصحابنا واضطربت كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظاهر السيد المرتضى ان العزم المذكور انما
يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل قاضيا بسقوط المبدل وذكر ان الابدال على وجهين فمنها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان
به ايضا عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور موقعها فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل
عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا من خصوص الايقاعات دون نفس
الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم او الخصوصيات المنضمة الى نفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة
المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقول بكون العزم جزء من المبدل وان بدل الفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل
في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم العزم على الفعل في ثالثه مع الفعل في ثاني الوقت وهكذا فيكون الفعل في اخر الوقت مع ما تقدم عليه من العزم
على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى اخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد
لوضوح قضاء البدلية بوقوعه مقام المبدل وقيامه مقامه في معنى سقوطه بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط فعله وانما
هو بدل منه في حال الاضطرار وقائم مقامه ومن البين انه لا وجوب للوضوء ولو سلم جواز عدم سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل
فانما هو في الابدال الاضطرارية وامّا اذا كان البدل اختياريا كما ان المكلف مخير في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف
مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح قيامه مقام ذلك الفعل الخاص كما عرفت وذلك قاض ايضا بسقوط الواجب لظهور كون
الاتيان بالمبدل سقط التكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هناك في التكليف بل ليس المكلف به الا اداء الفعل مرة والمفروض قيام
العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم حينئذ بدلا عن الفعل الواجب
اذ المفروض كونه بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه تبقى الشبهة القاضية ببدلية العزم على حالها
ولا يكون التزام بدلية العزم على الوجه المذكور نافعا في المقام ومعه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه الرابع
ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه انما يجعل الفعل في ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل من غير حاجة الى ضم العزم
مضافا الى بعده جدا من ظاهر الامر فان الظن كون الواجب بنفس الطبيعة الا ان يكون ذلك تمام المامور به تارة وبعضا منه اخرى والذي
ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول التكليفين في المقام احدهما يتعلق بالفعل والاخر بالفورية والمبادرة في تحصيل
تفريغ الذمة والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب الثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على اداءه
فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه البدار الى الفعل والمبادرة بما امر به والعزم على الاتيان به فيما بعده وقضية ذلك وجوب المبادرة الى الفعل على
الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا يدخل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفات
شتى بالنسبة اليه فيتعدد بحسبه استحقاق العقوبة ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم ايضا خروج الواجب عن الوجوب
بالنسبة الى شيء من التكليفين اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه انما ثبت ذلك عن جواز التاخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هناك
فانه لا يجوز تاخيره عن اول ازمنة الامكان وكذا ثانيها وثالثها مطلقا بل الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك
كاف في انفصاله عن المندوب وعلى ما هو هناط الشبهة عندهم في الزامهم بما ذكره من بدلية العزم قوله والاكثرون اه وعزى القول بذلك الى ابي
الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في المنية الى اكثر المحققين وقال ايضا انه اطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا عنه قوله لان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت اه قد اشرنا الى هذه جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة الشيخ في العدة والمحقق في المعارج وممن في يه
وغيره والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي في الاحكام
والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافات في تقريره لا طائل في ذكره ويحصل الاحتجاج بظ التوقيت الوارد في الادلة
فانه لا شك في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل وغايته ما يتخيل فيه وجوه ثلثة احدها اطالة الفعل بمقدار ما مضى من
الوقت فينطبق عليه ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يقدم عليه او يؤخره
عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال اختصاصه باول الوقت او اخره مع خروجه عن ظ العبارة
على ما هو المناط في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لاختصاصه بحسما قرروه وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة العقل

تحقيق الحال في ان العزم على الفعل في الوقت الموسع بدل او واجب مستقل تقدير ما البدل منه هل هو نفس الواجب او شيء آخر

على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف ومنه فالظاهر حجة شرعية لا داعي الى العدول عنه فالاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة
المشتملة على ابطال ما ذكر للخصم من لزوم اختصاص الوجوب بتعلق اجزاء الوقت من اوله وطوله والا فمجرد ظهور الامر في الشريعة في التوسعة وسائر
اجزاء الوقت في ادية الواجب مما لا يجدي للخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص الى ذلك حتى يتم الاحتجاج
بل هو العمدة في المقام وكأنه بخبر بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقتضاء الصيغة هو وجوب الاتيان بالطبيعة في المدة المفروضة
من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اما بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره بعض
يجري ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجوا بها حسبما نشير اليها قوله والا لتين في الامر تعرض لتخصيصه اراد بذلك دفع ذلك اختصاص بعض اجزاء
المعينة فانه اذا لم يكن اللفظ دالا عليه كما هو مفروض الوجدان وبالاتفاق كان قضية الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور البطلان الموجز
المتقدمين حصول الامتثال باداء اي جزء شاء قوله بل ظاهر ينفي التخصيص اراد يومئ من دعوى عدم دلالته على التخصيص الى دلالته على
عدمه فيتم الاحتجاج ح من وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا العدم قيام دليل عليه في اللفظ ولا من الخارج
بل مخالفا لظاهر ما يفيد اللفظ من مساواة الاجزاء حسبما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظاهر البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا
قد اشار الى هذه الحجة في النهاية ويرد عليه ان ما ذكر من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت بالاخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط بالفرض كما
كما ذهب اليه القائل به وما ذكر من لزوم كونه قاضيا على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح لما اشرنا اليه وعلى دعوى الاجماع على فساده ممنوع كيف
والقائل به قد يلتزم بذلك الا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب من ذلك بجعل ما ذكره
بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا اه وجها اخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول والاخر قد استند في ابطال دلالته الى
دعوى الظهور وكون التخصيص تحكما باطلا وثانيا الى المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه باحد الوقت لزم احد الامرين من
التقدير القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء باعثا على ترتب العصيان لكونه قضاء عمدا بالخطاب ظاهر ما يقتضيه اللفظ
من تعين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وقضى الخروج عما يقتضيه ظاهر اللفظ
لكنه غير متحقق في المقام كما ذكره الفاضل المدقق في تعليقاته على الكتاب وان كانت خبيرا بما فيه اما اولا فلبعد حمل العبارة اذ ليس فيها ما يفيد
كون المقتضى بطلان دلالة اللفظ عليه وفي العبارة بل صريحها هو اختصاص الوجوب باحد جزء معين حسبما يذهب اليه احد الخصوم ونسبه اليه
ان العلامة رحمه جعل ذلك في النهاية حجة مستقلة على المقصد بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور واما ثانيا فبان عدم دلالة اللفظ
على اختصاص الوجوب بالاول والاجزاء امر واضح لا مجال للتوهم دلالة اللفظ عليه ولذا قطع به الجملة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون
الحكم بالاختصاص تحكما باطلا وطريق استناده في ابطال دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره في
المفروض بل الامر بالعكس كيف واثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة
عليه ومن العجيب ان الفاضل المدقق قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون انتفاء تقييد الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على قيامه
وهذا دليل من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه المذكور واما ثالثا فبان الايراد المتقدم جار بالنسبة الى
التقرير المذكور ايضا فان اريد بقوله وهو خلاف الاجماع ان عدم صحة المتقدم واقتضاءه العصيان خلاف الاجماع فالملازمة
وبطلان التالي ممنوع وان اريد به ان اقتضاء الامر ذلك خلاف الاجماع فالملازمة في المقام ممنوعة لكن بطلان التالي مسلم اذ لا مانع من
القول باقتضاء ظاهره ذلك الا انه قد يقضي الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه اذ لا يستريب احد في جواز التقديم وعدم ثبوت العقاب
واما اخيرا فقد استدل المصنف للقول المذكور بوجوه اخر لعدها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا الثوب في
هذه الشهور ولا توخر عنه عصيانا وهذا هو معنى الواجب الموسع اذ لا معقول لكون الايجاب مضيقا ولا عدم ايجابه على العبد شيئا وقد
يقال ان التكليف المذكور يحمل الى الامرين وجوب الفعل على سبيل التضييق في اخر وقت الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون
مسقطا للتكليف به في الاخر فغاية الامر انه خلاف ظاهر الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظاهر الاطلاق وانما الكلام في ورود ما يصرفه عن حكم العقل
ومع الغض عن ذلك فمرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالظاهر وان اختلفا في ظاهر القرينة بيانها انه يمكن
تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان يكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يخص تلك المصلحة بوقت دون اخر فلو اخر الفعل عن
تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشارع بايجابه في جزء معين من اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في
المصلحة الداعية الى الفعل ولا ان يترك الامر بالفعل فيفوت المصلحة اللازمة فلا مناص في ايجابه على المكلف على وفق المصلحة المفروضة
فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعية انما يكون الشان فيه
ذلك قطعا بحث لا مجال للانكار وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى
اخره او انه يختص الوجوب بالاخر ويكون الاتيان به في الباقي قائما مقامه ثم التزم بما جلوه من الوجوه الدالة عليه بمجرد تساوي
اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بحيث اخر او تلك المصلحة باداء الفعل فيه لا يقضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب
فالالتزام في الوجه المذكور كما سبقه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة القاضية ببطلان ما ذكره الخصم من الوجوب القاضي في

بالخصم الوجوب ببعض ذلك الوقت الثاني ان يرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد والشيخ ومن تبعه من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد ويستفاد ذلك من كلام المصنف في جوابه عن حجة الخصم لكن ذلك كلام بعيد تعلق الوجوب بخصوص كل منها بزمان من تلك الازمنة تخييرا على وجه الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا سوق تتم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه بحصول التخيير على وجه التبعية ويمكن تنزيل الكلام على انه اراد لحوظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز تركها في الحد المفروض من الزمان مطلقا من غير قيام بدل مقامه فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء من ذلك الزمان لافاده التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة لرجع الى ما مر من الواجب المخير بالنظر الى ما ذكرنا ثانيها انه مقتضى ظاهر اللفظ فان تناول الفعل في اول الوقت كتناوله الفعل في وسطه واخره من غير فرق اصلا فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الاخر تكلف وانت خبير بان مرجع الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المصنف ورد عليه ما مر بالاشارة اليه فان الخصم انما يصير فرعن ذلك لدعواه قيام الدليل على خلاف ما ذكر فالاشارة حق في دفع المانع لا في اثبات المقتضى حتى يستند فيه الى الوجه المذكور خامسها انه لو اتى في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا محصلا من غير ان يترتب عليه عقاب وانما يكون كذلك لو جعلت بالمصلحة الداعية وكان ايقاعه في اي جزء منه قائما مقام ايقاعه في غيره وهو معنى الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما ذكر من الوجه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجب واما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المصنف من الرجوع الى الواجب المخير حسبما مر الكلام فيه فلا دلالة لشيء منها عليه اصلا قوله ان الامر يرد بالفعل اه فيه تلخيص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر حيث انه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسبما عرفت الوجه فيه فيرد عليه اولا انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة صيغة الامر على وجوب العزم ولم يقع على وجوبه دليل اخر من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فالاصل يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يتكلف ليستدل لذلك بوجوه الاول ان البدلية قاضية بمساواة البدل في الحكم وقيامه مقامه ومن البين انه لو اتى بدله اعني الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم كذلك واورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن الفعل في اول الوقت مثلا فيكون قائما مقام الفعل الواقع ولا في جميع الاوقات ويدفعه انه اذا قام مقام الفعل في الاول تقضي بسقوط التكليف في باقي الوقت اذ لا تكليف في التكليف ولا يجب الاتيان بالفعل ثانيا على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجة المذكورة حيث قال ان العزم بدل من الفعل الكلي جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد العزم بدلا عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بدل عنه والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرت الاشارة اليه وفيه ما مر بيانه من مخالفته لكلام القوم ومن الاكتفاء ببدلية الفعل اللاحق من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا صح جعله جزء من البدل لكونه تمام البدل سابقا كما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا للوجوب للبدل وقد عرفت ما فيه وبها انه ليس العزم بدلا من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه تخييره بين تقديمه وبين العزم على اتيانه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في نهيه وفيه ان المفروض وجوب الفعل على سبيل التوسعة فلا يجوز التقديم حتى يجب العزم بدلا عنه ويدفعه ان يرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور احدهما نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يسلم من جواز التاخير الموسع انما هو العزم على الفعل لا مطلقا كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التاخير من دون العزم على الفعل ثالثها ما ذكره السيد من ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل اخر منه بعد ذلك واجيب عنه بان العزم اولا انما يكون بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به مبدله والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا ويدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولا قائما مقام الفعل اولا فقضى بسقوط التكليف رأسا فالحق في الجواب ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قائما مقام ما اقتضى سقوطه من التزام القائل المذكور بتكليفين ويحمل التكليف الثاني منهما الى تكاليف عديدة ما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل فيسقط التكليف به وينحصر الامر في التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا عن الفرد المذكور يبقى اصل الفعل اذ من البين انه لا يجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب العزم على الوجه المذكور ولا يدل على وجوب الفعل في حد ذاته حتى يجب العزم لو لم يكن هناك بدل من الفعل وكان الاقدام عليه اولا واجبا اكتفى به حسبما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفعل فلم يجز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل منها فالاشكال على حاله وقد يمكن دفعه بان مفاد وجوب العزم هو وجوب اداء الفعل فحسب ومفاد بدلية العزم من الفعل هو تخيير المكلف بين اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي مر

القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع الشبهة من عدم اتصاف الفعل الواقع اولا وثانيا بما يجب
بالوجوب نظرا الى جواز تركه والغرض ان جواز الترك تبدل وهذا القدر كاف فيما هو ملحوظ في المقام ومع الغض عن ذلك فالمقصد بذلك ان
الفعل الواجب لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في اندراجه في حد الواجب وانفصاله من المندوب وانى الواجب
ما لا يجوز تركه في الجملة فالعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل مع ترك العزم بوجوب التعجيل على سبيل
التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعده فهو فيضما لا يجوز تركه في الجملة
هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان ياتي المكلف بالفعل
وكذلك العزم على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور عندهم ليستمر ارها حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل ان
بل يعزم اولا على الفعل كان بالنسبة الى الازمنة اللاحقة ما لم يرد تغييره او ينوى خلافه كما هو الحال في القسمة بالنسبة الى العبادات الطويلة
وقد اشار الى ذلك في الزبدة حيث قال انهم لا يرجون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الاوامر المستقلة
كالنسحاب النية على العبادات الطويلة مع غرورها هذا وقد ذكر المصنف في الحاشية بعد ما اشار الى الجهتين المذكورتين انه انما عدل عنهما الى ما هو
التحقيق من ان القائل ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات
العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل ينافي بعيد لعدم آنية خبر بما فيه كما مرت الاشارة اليه وايضا ايقاع الفعل الاول
قاض بسقوط التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدلية وبقاء التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل ان كانت متعددة
لا يجب الاتيان بها الجميع بل يكفي ايقاع واحد منها فكيف يتفق بوجوب المتعدد فيما هو بدل منه ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرناه من وجوب التقديم الى
وقيام العزم مقامه نما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون على ذلك في تحليل العقل حسبما
قدمنا الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها وضعفه ظاهر لمنع كون
ذلك من احكام البدل بوضوح انفصام الابدال الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد في الذريعة ومتى في بحر الرابع
ان العزم من افعال القلوب فلم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح ووهنه ظاهر انه لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل من المندوب
قد عرفت ان المتصف بالوجوب الموسع انما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له وليس تركه
في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال
الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشان في
سائر افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية الماخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من
الافراد واختيار الاخر واذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول المهية في ضمنه وجواز تركه بالنظر الى الخصوصية
الحاصلة معه وانما ينافيه جواز ترك المهية اذ الوحظت على الوجه الذي تتعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة مما لا ينفصل
عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى ولين ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد اذ جواز ترك الفعل من جهة لا
يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مطلقا والحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين ولا مانع منه اصلا كما لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق
بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الفرد بذلك عين وجوب الطبيعة اذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا
يجوز تركها كما هو المفروض لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار
الاول فغاية الامر جواز ترك اداء الطبيعة به وذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة المفروضة من حيث
اطلاقها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التخييري اصالة وهي بتلك الاعتبار مما لا يجوز تركه مطلقا ومن حيث تقيدها بخصوصيات
الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التبعي المذكور المغاير له بحسب الاعتبار حسبما مر بيانه والانفصال عن المندوب وبا
لملاحظة المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزاه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال
بهما لا يقتضي تعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا
ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول
او يكون سقوط الثاني مرتبا على فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان به الاخرى انه لو ترك الزوج طلاق
زوجته والانفاق عليها عصى لو اتى باحد الامرين اجزاه وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والصيام وانما هذا اذا اريد بالاجزاء ارتفاع
الاثم واشتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فلا يفرض في ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين
عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كون الوجوب التخييري من هذا القبيل والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب
التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة اه يمكن تقرير
الجواب المذكور تاما معارضة فاما بذلك اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال
بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين وليس كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع وان يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة ترك خصوص

بل الكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه على سبيل التخيير جميعا مرتبا الاشارة اليه ويمكن ان يقرر كل من الوجهين معارضة مستقلة فيكون كل
منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة وقد يومى اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرر ذلك منعا ويكون كل من الوجه الاول والثاني سندا للمنع
وقد يقرر الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد ظهر ذلك من قوله ليس لكون المكلف لاشعاره بمنع حصول التخيير بين الامرين
وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع اصلا بل مقصوده نفي ذلك ليدفع بما يتوهم من ثبوت حكم الحصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان
ان اريد بانه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظاهر لوضوح ان نفس الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم
عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه ما ذكره من وجوب الاحكام التابعة
للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه وجه التفصيل فانا ان قلنا بكون الكفار مكلفين
بالفروع وكان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف به وبغيره وقد
يقال ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف ان يعزم على كل فعل بعد اقدام المولى به والا لم يكن مطيعا
له بحكم العقل ومع تصدر عدم الامتثال وهو لازم لعدم تصدر الامتثال بعد التفطن للفعل على ما ظن وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد وجوب
الشيء وامامقبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك منع كل من المقدمتين المذكورتين
لامكان ظن المكلف عن العزم بهن مع شروده بالفعل كما في المغرور ومع تسليم مخرجة العزم على الحرام ممنوعة ايضا وقد يخص القول بوجوب العزم بما
دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يات العبد ولا كان عازما على فعله عد عاصيا في العرف وذم العقلاء ولو قبل مضي
اخر الوقت ولذا لو اباح فجاءه صحة عقوبته فيفيد ذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضا ما عرف واستحقاق
العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لصدق كونه تاركا للواجب بمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل ايضا على بدلية العزم بوجه اخر وهو
لو لم يجب البدل لزم التساوي حال الفعل قبل دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه كذلك بعد دخوله فيتساويان وقد اشار الى ذلك في الزبدة
وشرحها وضعفه ظاهر ان اريد التساوي بينهما من كل وجه وهو واضح الفساد ضرورة ان الاتيان به قبل دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصده به
امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم الفرق بينه وبين ما يجب الاتيان به فلا ينفصل عن المندوب بل جميع
الى الوجه الاول فلا وجه لعده دليلا اخر وح يرد عليه ما يرد على الوجه المذكور وقد يدعى الاجماع على المسئلة كما عرفت من عبارة السيد
وهو موهون جدا ان لا كما لانه مخل ذلك وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسئلة كما هو مشهور بل الشهرة المتاخرة قائمة على خلافه فدعوى
الاجماع في مثلها موهونة جدا غير صالحة للاعتماد عليها قوله لانا نمنع الى جواز ترك الواجب يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين
لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب ولقضاء جواز التاخير بانتفاء الاثم مع الموت
فجاءة في اثناء الوقت فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقا المنافي لوجوبه وكان هذا الوجه لا يوفق بظاهر العبارة ولمنع خبر بان الوجه المذكور
لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفضيلة في الوقت مع انتفاء بدلية العزم فلو قيل ببدلية
العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين بل الاولى ح ان يقال في وجه
العهدة اه ان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعدم تحقق الامتثال بادائه في الاول لكن يمكن عدم الخروج بذلك عن عهدة
التكليف لعدم الامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا ليسقط به الفرض حسبما مر بيانه فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت
الوجوب لنهاية الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو هنا لا مانع منه اصلا ولا يرد بالشبهة المذكورة بالنسبة
اليها مطلقا وان اراد به عدم الخروج عن عهدة ذلك التكليف بادائه في الاول فمما هو ممنوع والسند ظاهر مما مر قوله وهو بطلانه ايضا كما تقدم
الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتاخير لكن قد عرفت ان القدر المسلم انتفاء العقوبة مع
التاخير ولو من جهة عقوبة الامر واما عدم جواز التاخير في الجملة فمنع بطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصيانه باخيره اه ان اراد بالعصيان مجرد
مخالفة الامر لا يجدي وان اوجبه ترتب عليه عقوبة بقيام الاجماع على بطلان التالي من ذهاب الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه
العقاب فالملازمة ممنوعة فان ذلك من لوازم الواجب المضيق بمعناه المعروف واما الواجب الموسع فلا يترتب على اخيره عقوبة وان كان على
حسبما يعتقده القائل المذكور وبينه وبين سائر الواجبات عنده في حصول العفو هنا مع التاخير الى مدة معينة بخلاف غيره من الواجبات
قوله وجوابه منع الملازمة لما توهم المستدل كون جواز الترك منافيا للوجوب مطلقا زعم ان وجوب الفعل في اول الوقت قاض بعدم جواز تركه
فيه اعني تاخيره عنه والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان منع الفضيلة في الوقت فاذا لم يكن
واجبا في الاول تعين وجوبه في الاخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في التخيير على ما هو الحال
في المقام نعم لو جاز تركه مطلقا ينافي الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير اه هذا كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب
الموسع في الحقيقة واجبا تخييريا وقد عرفت بعده وانه لا قاض بالتزامه ويتفرع بيان امور لعلها انه لا ريب في ان الواجبات الموسعة يتضيق
بظن الفوات مع التاخير بمعنى انه يتعين الاتيان بها ولا يجوز للمكلف اخيرها عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة من الخاصة من ظهور
خلاف فيه بل نص بالاتفاق عليه جماعة منهم الفاضل الجواد والفاضل الصالح والامدي واحتج عليه بالاتفاق عليه حسبما ذكر تابا مور

الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا ازمع جواز التاخير يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ماذكر من اللازم وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مطلقا ومن البين خلافه لعدم جواز تركه على تقدير القطع بالفوات في صورة تضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب لما عرفت من ان الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة الثاني ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع مطلقا سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وقد مر من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث انه مع ظن الفوات بالتاخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الاخر فانا نرى ان تارك الفعل الواجب كان تاركا للفعل والعزم فيكون عاصيا فيتعين عليه الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منه انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التاخير وجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من القطريات ولا من الوجدانيات ونحوهما حتى ادعى الضرورة فيه فلا بد من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب الفعل على المكلف والزام المكلف اياه قاض عرفا بتعين الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التاخير وحصول الترك بل عنتها ونافي اداء مطلوب الامر معرضا نفسه للمخالفة ولو مع خطاء ظنه الا ترى انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم لك واتفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التاخير فتعمد التاخير فلم يتمكن من الاتيان به عد عاصيا مفوتا للمطلوب هو لا ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها بحكم العقل يتعين الاتيان به رعاية لاحتياط التحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التاخير وكما ان التعيين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واداء ما يعلم منه بتفريغ كذا يقتضي تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تاخيره عنه بل قد يشكل جواز التاخير في صورة الشك في الاداء مع التاخير كما سنشير اليه اذ مقتضى ما ذكرناه من مراعات الاحتياط في التعجيل عند حصول الترديد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التاخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من الشارع في التاخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التاخير للفعل وقضية حكم العقل بملاحظة ما ذكر هو لزوم التعجيل لا فرق بين الواجبات الموسعة المؤقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر لظهر انه مما لا خلاف فيه في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب ظنه تضيق الوقت وفواته مع التاخير فالظاهر وجوب التعجيل ايضا لتعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا للبقاء الوقت سيما اذا لم يمكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التاخير ولو اخر فلم يعلم فوات الوقت بنى على الاداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن في الفوات مطلقا وان اكتفى به في الحكم بدخول الوقت وبعض الصور يمكن الحكم باداء الظهرين مع جواز اداء العشائين ولا يخفى عن بعد وقد يقال بقضاء ما دل على الاكتفاء بالظن في الدخول قضاء بنى الحكم بالخروج ايضا وفيه تامل وان لم يخل عن قرب ثالثها انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب فلم يتمكن من فعله فهو كتعمد الترك واما اذا اخره وانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا بالتاخير الظاهر ذلك بل هو مما لا ينبغي التامل فيه لما عرفت من وجوب تقديم اذن على الفعل فيكون مخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وعن القاضي ابي بكر في المسئلة الاتية دعوى الاجماع عليه كما هو الظاهر لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد مما مر منه في تجويز منعه لذلك في دفع حجة القاضي في المسئلة الاتية بعد نقله عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن اذ بعد تسليم تحقق التضيق وتعين الاتيان بالفعل حتى يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكانه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل الواجب وعدم ترتب العقوبة على تلك المعصية وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكانه اراد ما ذكرناه في الرد لا اعتقادا فللمنصوص في كلامه في موضع اخر تحقق العصيان واختار بعض افاضل المتاخرين عدم العصيان معللا بان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة كالصلوة الى الجوانب الاربع وترك الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب وهو كما ترى اذ لو اراد المنع من وجوب الفعل لمنع وجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد اذ المفروض تسليم الوجوب في المقام وتضيق الواجب والظن المفروض ان اراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة نفسها فغير ان حصول العصيان غير متوقف على ترتب العقوبة استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب نظرا الى اداء تركها الى تركه كما مر الكلام وهو كما ترى بين العصيان في المقام فان قلت ان المفروض في المقام عدم اداء تركها الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة كما في احتمال الخمر قلت من البين ان وجوب التعجيل في الفعل ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصول الواجب بعد امكان حصول الواجب من دون مقدمة والا لم يكن مقدمة له بل انما يجب لذلك من جهة كونه مقدمة حصول العصيان في المقام لكان جبر التكليف حيث ان الواجب عليه العلم بعدم الاقدام على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل حسبما قرع سمعك مرارا سواء انكشف الخلاف او لا وترك الاتيان مؤد اليه يقينا والحاصل ان التاخير الملازم للترك بحسب الواقع الاخر ازعنه على التعجيل في الفعل في المقام كما انه يتوقف على الصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطء

وان لم يعلم به الا موت فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من الشرع على الوجه المذكور او بغيره او من العقل الذي امر الشرع باتباعه وقضى البرهان بموافقة لحكم الشرع وكونه من ادلته فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مطلقا خامسها انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التاخير او خروج الوقت ففي جواز التاخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء الوقت وثبوت جواز التاخير بحكم الشرع في الصورة الاولى فلا يدفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في تاخيره اقدام على ترك الامتثال لعدم العلم بانه اذن باداء الواجب فقد يتامل في شمول مادل على جواز التاخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين الموسع الموقت والتوسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيقال بجواز التاخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التاخير بخلاف الثاني فان حكم العقل بجواز التاخير انما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يقال بدوران الحكم في المقامين مدار خوف الفوات بالتاخير وعدمه فيمنع منه تحقق الخوف في الصورتين دون ما اذا لم يخف الفوات هذا كله في جواز التاخير وعدمه واما اذا اخرج سواء قلنا بعصيانه اولا فلا ريب في الحكم بكونه اداء الى الان بثبت خروج الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التاخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التاخير لتمكنه من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت ولو كان بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التاخير نظر ولو اخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت سادسها انه لو كان عازما على ترك الفعل مطلقا في اول الوقت ثم اتفق موته فجاءة مثلا في اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا للترك الواجب او انه لما كان التاخير جائزا في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتاخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف اذن ليتصور معه العصيان فيه وجهان في صورة العزم على الفعل حسبما غاية الامر ان يكون حينئذ عاصيا بترك العزم او العزم على القول بوجوب العزم لوجوب تحرير العزم على الترك ولا ربط لذلك بالعصيان بترك اصل الفعل وجهان كانا وجههما الاول لان جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل المعروف من صدق تعمد الترك الواجب حينئذ عرفا واتفاق انتفاء التمكن منه في الاثناء لا يمنع الصدق المذكور بعد لو ندم عن ذلك وكان عازما على الفعل على فرض التمكن منه فربما امكن القول بعدم صدق ذلك الا انه لا يخلو بعد ولو كان غافلا عن الفعل في الاخير غير ملتفت اليه فالظاهر عدم ترتب الاثم حينئذ على التاخير لعدم صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل في الاخير متردد في الاتيان به وعدمه فوجهان سابعهما انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت شرطا للوجوب فالظاهر انه مما لا مانع منه في المضيق والموسع وان كان بعد دخول الوقت الموسع فان كان مانعا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظاهر انه في حكم تعمد الترك والظاهر انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير المتمكن منه لجهة اخرى اذا لم يكن ما فعله منه في جميع الوقت عالما او ظانا ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرضه للاخر وكذا الحال لو اتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا في وجوبه اذا علم كونه مانعا منه في جميع الوقت ولو شك في ارتفاع المانع الحاصل قوى المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مطلقا علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففي جواز اتيانه بمانع اخر يمنع يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه بالمنع ايضا ففيه وجهان ولو كان شاكا في كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز الاقدام عليه ح وجهان وذلك كما اذا اراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز ح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسب ما مر ومنها انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت وحصول التخيير بين لوازم تلك الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان مقيما في بعض اجزاء الوقت مسافرا في بعضها او كونه صحيحا في بعضها مريضا في البعض واجدا للماء في بعضها فاقدا له في اخر فيتخير بين تلك الخصوصيات او اللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال ليتبع اذ التخيير بين الافعال ليتبع التخيير بين لوازمها قال ره فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت اقول قضية ما ذكره وه جواز اداء الواجب لاصحاب الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التاخير مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظاهر مما ذكره قضاء ذلك بجواز التاخير مع عدم حصول العذر في الاول اذا ظن او علم بحصوله مع التاخير بل ويجوز اذن ايجاده العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما زعمه من التخيير وهذا الكلام على اطلاقه مما لا وجه له اصلا ويوضح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون ثابتة للطبيعة المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار فان تلك الخصوصية اما ان تكون معلوم الثبوت للجزئ الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيقتفر الحكم بثبوتها له على اقامة الدليل عليه فان كانت تلك الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء او الغسل الرافع وان كان ثبوت احدها في حال الضرورة لم يجز له تاخير الواجب اليه مع تمكنه اولا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه ح فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل من التوسعة ولو قلنا به على نحو ما يظهر من المصنف لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان تفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما تخييره بين الاختياري والاضطراري فلا يكون على وجه الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان والاختيار الثاني فتفريع ذلك

على التخيير

على التخيير المفروض غير متجه ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التاخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التاخير اخذا بمقتضى الترتيب لحصول التمكن فيه حتى فلا يتعلق به التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه والقول بتعلق الامر بكل جزء من اجزاء الزمان على وجه التخيير فيعتبر حالة كل جزء من الزمان من القدرة والعجز فياخذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المطلق المقام هو حقيقة الفعل الواقع بين الحدين والتخيير الواقع بين اجزاء الوقت تخيير عقلي تبعي فمع صدق التمكن من الواجب الاختياري لا وجه للنزول الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة عليه بل على ما ذهب اليه المصنف من التخيير كما هو ظاهر القائل المذكور ولا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر ان يكون التخيير مرتبا انه لا يساوي حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصية ذلك الزمان لا يقتضي بعدم صدق التمكن منه مطلقا فلا وجه لترك ما يقتضيه على من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر في الاخر او ظنهم به على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسب ما جرت عليه طريقة القوم في المقام وهو وكانه تركه المصنف لعدم الخلاف في وقوعه وعدم ظهور الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يريد الشارع وقوعه من غير ان يقصد عين فاعله حسبما يستفاد من عدة من تعاريفهم وتارة بانه الواجب الذي يسقط من الكل بفعل البعض على الوظائف وقيد منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب على الجميع الا ان يقوم به من به الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع وفي معناه انه ما وجب على الكل على البدل لا معا واولى حدوده انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداءه من اي بعض كان من يحصل منه ذلك المطلوب ويستفاد ذلك ايضا من الروضة ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشاء الاختلاف ان حكم الكفائي بالاتفاق من الكل عصيان الجميع بالترك واداء الواجب سقوطه بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع والاجماعي الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى بفعل البعض والمنقول فيه اقوال ثلثة احدها ان الوجوب متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا وقد نص عليه جماعة منهم وفي غاية المامول انه المشهور وعليه اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظاهر اية اي من ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض قيل كما ان طرو الحيض عن سقط الصلوة عن الحايض فالذي يوهمه ذلك وكلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب حي عن الباقين من جهة انتفاء الموضوع حي بفعل البعض والذي يتقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو الظاهر من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء ذلك الواجب بفعل البعض وسقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب لا بعروض مسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه التبرع او ابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط ساير الواجبات العينية باداءها ولا يكون اداء الواجب حي الامر المباشر له حيث ان الفائدة يعود دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض من يكفي مؤنة في اداء العقل نظير ما ذكر في الواجب المخير من تعلق الوجوب باحد الافعال غير ان الابهام هناك في المكلف به وهنا في المكلف وهو محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وغرى الى الشافعية ولم ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكر على خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير المعين بحسب الواقع كما انه غير معين عندنا فمن البين فساده لوضوح كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه كليا عن الجميع فلا يجامع الاتيان الجزئي وبقرر بر آخر البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكي في ذلك ايضا قول في المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص الوجوب اذن بذلك البعض وان قام فعل الغير مقامه وقضيته حسبما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقتضي عصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقتضيه اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقتضيه الاجماع مضافا الى انه لا مرجح للبعض على البعض في اداء المطلوب فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح فيستحيل حصوله منه وان اريد تعلق الوجوب بمطلق البعض على نحو الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسبما ذكر نظيره في الواجب المخير فيجب ايتانه على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو عنوان الكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه يراد الفعل من اي منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور واداء الواجب بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تاثيم المجموع بالذات وتاثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وهو مرمى القول به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض ووجوب تلبس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرير كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع صدور

الفعل من البعض فهو غير معقول انتهى معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على الاخر وان اراد به وجوب صدور الفعل عن الملك الجماعة في الجملة بحيث يحصل
اداؤه من اى واحد منهم فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الحق في تفسير القول الاول بل هو المرجع للقول الثاني كما عرفت
فيكون مرجع الاقوال الثلثة الى شيء واحد ويجود الخلاف بينها القطيا هذا وقد حكى عن بعض المتاخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير
المعين وواجب مشروط على كل بعض مبهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين بحيث قد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل
على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع وظاهر في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللابشرط الصادق على كل بعض
فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباق اللابشرط عليه فالخصوصية المتعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق عليه
المعين به وحكى في المقام عن بعض المتاخرين ان كل واجب كفائي يستلزم واجبا عينيا مشروطا يدل عليه الامر بالكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل
بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض مبهم والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به عوقب الكل بالترك
لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون بعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصد
مما ذكروه لا هو ما ذكرنا هنا اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظ الوهن اذ ليس في الكفائي وجوب مشروط بل ليس مطلوب الشارع الا امرا واحدا
تحصل بقيام اى بعض منهم فايجابه ذلك على كل منهم على سبيل البدل قاض بحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض
ترك الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت اولا قبل فرض ترك غيره
وانظان ان القول المذكور انما نشاء من ضيق الخناق في الجمع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث
راى ان الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخييري باحدهما ينافي استحقاقه العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع
بل انما يعاقب على احدهما فرعم حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن
ان يقال ايضا ان ما ذكره وان صح الحكمين المذكورين الا انه يلزمه على تقدير ترك الجميع استحقاق العقوبتين احدهما على ترك الواجب المشروط بعد تحقق
شرطه بالنسبة الى الكل الذي لا ينافي الوجوب الكفائي على ما نص عليه ذلك البعض والاخر على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض لا القائل
به وكيف يصح الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه اصلا الا ان يقول بارتفاع ذلك الوجوب حتى بالترقي الى العيني فيكون وجوبه
كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف ظ بل تحمل فاسد لا يوافق الخطاب المتعلق بالفعل ولا باعث
على الالتزام به وما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا لكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا بكل من مصاديقه
على سبيل البدلية حسبما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط احتمالا
في متعلق الوجوب التخييري فيصدق ذلك مع كل من الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ابهام اللابشرط في الخارج وانما يصح تعلق الوجوب في التخييري
من جهة تعلقه به في الذهن وهو متعين فيه كما يتعين الكلي في الذهن وسيأتي توضيح القول فيه ثم انه مع الباء على الاختلاف بين الاقوال المذكورة
فلنذكر حجج القائلين بها فنقول حجة الاولين بعد اتفاق الامامية عليه حسبما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب
على تقدير تركهم لم يوضح ان استحقاق العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا تعلق استحق كل منهم العقوبة بتركه دل على وجوبه على كل منهم وهو ظ
اذ لولاه لكان استحقاقه العقوبة بترك ما وجب على غيره او بترك الغير ما وجب عليه وهو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع
على استحقاق الجميع ح للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد
عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تاثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب بل الكل ان يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض فتاثيم
الكل عند ترك الكل الاخر انما نشاء بين تاثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب بل الكل ان يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض فتاثيم
الكل عند ترك الكل الاخر انما نشاء بين تاثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب بل الكل ان يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض فتاثيم
فيه انه وعلى تحمل المثال المفروض الثاني ما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي من منع الثاني بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم و
تعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ممنوع فان انظر كما يشهد به الملاحظة الصحيحة تعلق الوجوب اولا على البعض المبهم والغرض
صدور الفعل من البعض اى بعض كان لكن لم يكن تاثيم غير المعين معلولا معقولا تعلق القصد ثانيا بتاثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك
فضلا عن ان لا يكون معقولا وبيانه ان اراد بذلك كما هو الظاهر من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتاثيم الجميع
وعصيانهم الكل عند المخالفة حتى يكون اسناد الاثم اليهم جميعا غير معقول لما فيه اذ لو اراد من تعلق قصده ثانيا بتاثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل
ليتفرع عليه تاثيمهم على تقدير المخالفة فهو قوت بتعلق الوجوب بالكل باطنا واثباته ذلك عليهم ثانيا مما لا اثم فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان
تاثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا لما مر وان اراد بحرد الحكم بتاثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه
عصيانهم الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بين الفساد اذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضيا بتاثيم

الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتاثيمهم وهل هو الا حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان وقع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو
قضية التاثيم وان اريد بذلك انا الحكم بالوجوب على البعض ولا قائل بوجوبه على الكل تاثيما عند الترك الى كون البعض المطيعين انا لكل من الاربعة
فيتفرع عليه تاثيم الكل حسبما مر بيانه ويساعد فهم العرف وهو متجه وان بعد عن كلامه الا انه بعيد القول بوجوبه على الكل فانهم لا يريدون به
سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتاثيم البعض دون الكل وما يرى من استحقاق
الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المعلق بكل واحد منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه
ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة مخالفته ثانيهما انه لو وجب على
احدهم فلا يتعين له عند المضرورة فاما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح
عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة غيره ما وجب عليه بل قضية دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم
استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجناية الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم
بل لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول الثاني ثالثهما
انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة محرمة
واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض وكان ذلك حاصلا انه يصح لكل
منهم قصد الوجوب في فيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بيانه فهو ايضا واجب على الكل بدلا على نحو صدقي البعض عليها لكن لا يقول
الوجوب الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كذا يعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الجميع
لما سقط بفعل البعض والتالي بط اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلف
كما ان اداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون باداءه وقد يكون بانتفاء
موضوعه والسقوط المفروض في المقام انما هو باداءه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب عن البعض بفعله انما
هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه ويدفعه بان سقوط الواجب عن الكل انما هو باداءه وان كان المؤدي هو البعض حسبما عرفت
الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك ما
سوى ابهام البعض وهو غير قابل للمنع والا لقضى بالمنع من تعلق الوجوب بالخيار ايضا وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين
اذ لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من لحوق الاثم بواحد معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تاثيم
المبهم دون التاثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مفهوم متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة
الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به واما احدى الذمتين فلا تعين لها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول احد التصورين في النفس
من دون تعيينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور مفهوم احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظاهر واورد عليه بان ما
ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تاثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتاثيم الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك ولا منافاة بين الوجوب على
البعض وتاثيم الكل عند تركه الكل وفيه انه بناء مع على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه للحكم بتاثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء
ذلك بوجوب الاقدام في الظاهر على الجميع ولا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم الوجوب عن نفسه بالاصل كالجناية الدائرة بين
شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام لوجوبهما عليه اذ من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد
اليقين بالاشتغال فان ذلك فرق اخر بين الامرين ولو قيل بوجوب الاقدام على الجميع من جهة النص كان ذلك قولا بالوجوب على الجميع هذا مع الغض عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في الظاهر فقضية الترك من الكل تاثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب في
تاثيم الباقين من جهة الترك ولا يعقل في الفرض المذكور تاثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كذا فالمفسدة على حالها
والتحقيق في المقال ان يقال ان اراد المستدل بتعلق الوجوب باحدهم على سبيل الابهام من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد
عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعلق متعين في الخارج اذ لا وجود لغير المتعين والتعين في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب
به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من تلك الاحاد فيصح السلب الكلي المناقض للايجاب الجزئي بل ربما لا يصح القول بتعلقه
بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه بتلك الذمة حسبما مر الكلام فيه وان اراد تعلقه باحدهم بملاحظة المفهوم الكلي الصادق على
كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير وهو حق ولا مانع منه فان الكلي المذكور امر متعين في الخارج في ضمن مصاديقه وتعلق التكليف به قاض بتعلق
الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد كذلك عند تعلق الامر بالطبيعة اذ ليس وجوبها كذلك من باب المقدمة بل هي
واجبة كذلك بعين وجوب الطبيعة كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله الا ان هناك فرقا بين المقامين سنشير اليه انشاء فايجاب الفعل على احدهم
بالوجه المذكور عين ايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررنا كما ان ايجاب احد الفعلين في المخير عين ايجاب الجميع على وجه التخيير حسبما
وقد عرفت عود النزاع حينئذ لفظيا لكن لا يذهب عليك الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحدها الملحوظ في المخير فانه لا يمكن ان
يلحظ الاحد في الاول الا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظ بذلك العنوان الواحد

انه لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو كان امرا كليا مبهما يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف
الذي هو امر خارجي والاحد الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررناه في المخير وان
يكون نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوصية الفعل الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين الذين
يصدق عليه فيكون كل من الفعلين المقصودا من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا منتزعا والذي
يمكن تعلق التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع بنحو ما في المخير بجهة اخرى مر تقريرها ثمة لان جهة عدم امكانه كما في المقام وبما ذكرنا يظهر فرق اخر بين
الكفائي والتخييري في ذلك فان المطلوب في المخير هو خصوص الافعال المفروضة من غير ان يكون الانطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها
فليس المفهوم المفروض الا عنوانا محضا والمطلوب خصوص تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان الظاهر تعلق
التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا لاحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا ربط لخصوص كل منهم بتعلق
التكليف به فليس الطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو ولا بخصوص كل من الاشخاص من حيث خصوصه لما عرفت من استحالة الاول وعدم
ملاحظة خصوصية المكلف في المقام بل انما المقصود حصول الفعل من واحد منهم فكل منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم
فمفهوم الاحد في المقام كلي طبيعي يتعلق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله ضمن افراده واتحاده بها فيتعلق الامر ابتداء بكل من افراد
الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها ومرآتا لتصورها فبذلك يصح التعبير بتعلق التكليف
بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وتعلقه بمفهوم احدها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ومن البين ان في
الباقين لا ذم يتوجه عليهم ولا عقوبة مع فعل البعض فلا يتحقق وجوبه بالنسبة اليهم والجواب عنه ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب
في الجملة لا مطلقا والا لانتقض بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على تقدير ترك الكل وقد يجاب عنه ايضا
بان عدم استحقاق الباقين للذم والعقوبة انما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم من
اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط الواجب انما هو بادائه وحصول مطلوب الامر بفعله لا بمجرد سقوطه بانتفاء موضوعه فاداء الواجب
بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض وقد يدفعه ان اداء الواجب بفعل البعض لا يقتضي وجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب بالكل على وجه
يؤدى الواجب بفعل البعض حسبما توضيح القول فيه فالحق ان يقال انه مع ترك الكل يتوجه استحقاق الذم والعقوبة الى الكل فهو شاهد على
وجوبه على الكل واداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذم والعقوبة عن الباقين يفيد حسن كون الوجوب على الكل على سبيل البدلية دون الاجتماع
كما مر الكلام فيه الرابع قوله تقم فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظاهر الاية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة
ولو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي وغيره بان الظاهر مؤول بعد قيام الدليل على
وجوبه على الجميع فيؤول ذلك بان فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت ويمكن ان يقال انه لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في
المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعبير بايجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كل
من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بدلا حسبما قررناه فلا فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا ووجوبه على الجميع بدلا في
نظير ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تقم ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا
للوجوب لانه رفع له ولا نسخ اتفاقا وذلك بمنع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كصلوة الجنازة
بان المقصد بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال العلة الوجوب والفائدة في ايجابه على الجميع كون المقصد اقرب
الى الحصول فظهر بذلك انه ليس فعل البعض حينئذ قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسند اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال العلة الموجبة
وانت خبير بان الجواب المذكور انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا الاداء ما هو الواجب وقد عرفت وهنه
والحق في الجواب ان ارتفاع التكليف في المقام انما هو لاداء البعض ومن الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان
لم يتحقق بفعل الكل الا ان وجوبه على الكل انما كان على وجه يحصل اداؤه بفعل اي منهم حسبما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا
الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ففتقر الى خطاب
ولا خطاب لا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون الناتج للجميع بالذات ولكل
واحد بالعرض تملك لا يخفى ان جعل هذا التقرير حجة للقول المذكور لا يخلو عن خفاء والاولى في تقريره ان يقول انه لو تعين الوجوب على كل
واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة فيكون نسخا وهو باطل اتفاقا وايضا يتوقف حصوله
على خطاب فلا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح قصد الوجوب من كل منهم ولم يجز تاثيم الجميع بتركه فلا بد من تصوير
ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر والحق في ذلك ان القول بتعلقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة بحيث انه لو اتى به البعض
صدق وقوع الفعل من مجموع الجماعة يصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك الجميع فيتعلق الامر
اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض ح فالجواب عنه ان طريق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلناه من تعلق الوجوب

في بعض نسخ المتن

الوجوب لم يجز الشروع فيه ثانيا لو في البعض بالفعل فقد سقط من الباقين فاذا اتموا الفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكي عن البعض وحكي قول بكونه فرضا ايضا كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان تولها الفرض بزيد على النفل وقد كان بالفرض متعلقا بالجميع فالسقوط انما هو من باب التخفيف ولا يخفى وهنه جدا والوارد به ظاهره ولو اريد ثبوت ثواب الفرض فهو مما لا دليل عليه كذلك نعم لو قام الطارق في بعض المقامات فلا مانع من القول به ومن الظر ومن الاول ايضا اذا لم يقم هناك امر اخر قاض برجحان ذلك الفعل اذ سقوط الفعل باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل فالحق في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا او منعا نعم لو قام دليل خاص بخصوص بعض المقامات ثالثها الواقي بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم عليه لم يسقط الجواب عمن وجب عليه نعم لو كان صدور الفعل من الغير رافعا لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلا باداء الواجب بخلاف المفروض في المقام ورابعها الاوسط انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض اذا كان الفعل محكوما بصحته فاذا كان فاسدا كان في حكم العدم وهل يبنى فيه على اصالة صحة فعل المسلم ليحكم بالسقوط بمجرد فعله وان لم يعلم اداءه على الوجه المقرر او انه ليشترط العلم بصحته المخبر هو الاول لعدم امكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب جريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند اتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الاصل وهل يعتبر الظن بالصحة او يكتفى بمجرد احتمالها ولو كان بعيدا او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوها قويها الثاني اذ اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد ولا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاه ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط من الباقين والظاهر ان السيرة عليه ايضا مضافا الى لزوم الحرج لولاه بان العدد الثابت من السقوط بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة ومع عدمه لا بد من البناء على حكم الاصل من عدم سقوط مدفوع بما عرفت وقد بقي بنا الاصل المذكور معارض باصالة عدم تعلق الوجوب به فيما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه ان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم سقوط الاشتغال شرعا فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين في محله وقيام الاجماع على عدم الفصل بين الامرين بحسب الواقع لا ينافي الاخذ بالتفصيل في مقام العمل عملا بمقتضى الاصل في كل من الصورتين فالذي يقتضيه الاصل هو البناء على التفصيل الا انك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقا فلا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا او فاسقا لما عرفت من اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مطلقا لا خصوص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن في الفاسق ايضا وقد جرى السيرة عليه بل لم يظهر فيه خلاف سوى ما استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله ولا عبرة بفعله ايضا وهو كما ترى قياس فاسد وكانه اريد بذلك انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب الثبت عند خبره فمع عدمه اولى ويدفعه ان عدم القبول بالصحة من حجية قوله لا يقتضي بعدم الحكم بها من حجية الاصل المذكور الا ترى انه لو اخبر بامر موافق للاصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الاصل وهو ظ وزاد فاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص ولا دلالة في العقل عليه وهما منتفيان في المقام فلا عبرة به لان وجوب على المكلف معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفها ظ بعد ما عرفت ثم ان قضية ما ذكر من التعليل جريان الاشكال في مجهول الحال ايضا والحكم بالاكتفاء بما اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظاهر قيام السيرة عليه في المقامين سيما في الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة اليه ومنها انه اذا علم بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته او بالتواتر او الاحاد المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المقتضية الى العلم كما هو ظاهر في الاموات الذين لهم اقارب وارحام واصدقاء في بلدهم وتهم متوجهين للامور المتعلقة بهم كال التوجه معتنين بشانهم غاية الاعتناء فمن المقطوع به بالعادة انه لا يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن وكذا الحال في غيرهم اذا كان موتهم بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين باوامر الشرع اذا لم يكن هناك تعارض يوجب الذهول عنه او يقتضي بسقوط التكليف في شانهم لحصول العلم العادي بذلك ايضا ولما اذا ظن قيام الغير به فان كان حاصلا من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظاهر انه لا اشكال في جواز الاخذ به بناء على قيامها مقام العلم مطلقا وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه قوي وبعضهم من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع ولا بأس به وجه سيما اذا حصل به ظن قوي يقارب العلم وهل يكتفى فيه بمطلق الظن وجهان والمقطوع به من كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبرة به لكونه موضوعا صرفا لا بد فيه من العلم او ظن قام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن في خصوص هذا المقام وظاهر جماعة منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية وغيرها الاكتفاء في ذلك بمطلق الظن وكانه للزوم الحرج لولاه لحصول العلم بالتكاليف الكفائية واعتبار العلم بادائها الغير لها في سقوط التكليف بها في الظن يفضي الى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فان الميت اذا كان بين اظهر المسلمين من غير حصول علائق من الوجوه لتجهيزه فان الظن قيامهم بامره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبناؤهم على قيام غيرهم بامره وفيه ان دعوى الحرج لعدم العلم بسقوط عنهم ودعوى قيام السيرة على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص فالحق بغيره من الظنون الخاصة بمادة الدليل على جواز الاعتماد عليها واين ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالواجب الكفائي وقارنه الظن لقيام

الغير به فيكفي ح بمطلق الظن اذا كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة البرائة ذمته عن ذلك وعدم قيام الاجماع ح على تعلق الوجوب به ح وأما اذا كان بخلاف ذلك بان كان الدليل عليه اطلاق النص وكان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض وان كان الدليل عليه هو الاجماع فلا بد ح من العلم او الظن الخاص نظرا الى ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بفراغه الحاصل باحد الوجهين المذكورين وضعف ان مقارنة الظن للعلم لا يأتي في الاجماع القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال الذمة بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدم علم بذلك فالمقصد الحكم بسقوط ذلك التكليف منه بالظن المفروض ولا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يدرج في مسئلة الشك باصل الاشتغال ليدفع باصل البرائة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية وأما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فان قلت اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل والاجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف ح حتى لا يصح رفعه بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت الحكم مع حصوله فيدفع المانع بالاصل عملا باطلاق الدليل وأما اذا كان المستند هو الاجماع فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض لاصالة عدم تعلق التكليف به والحاصل انه لا فرق ح في رفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او علم بهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف في الصورتين فالقول بان قضية الاصل ح عدم حصول المانع فيعمل المقتضي عليه مدفوع بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل انما يفيد عدم التكليف ومجرد وجود المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون ذلك دليلا شرعيا على ثبوت الحكم ح واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ح ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على الثبوت كيف وعدم المانع انما يفيد من جملة الشروع فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف والشك في حصوله بعد العلم باعتباره وعلى كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص ومجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البرائة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد بقي بمثل ذلك لاصالة براءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله او لا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي والشرط او لم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكذلك هو المتجه وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتباره حكم بالبرائة لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله وأما لو شك ح في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل على الاطلاق من غير فرق اذا تقرر ذلك فنقول لما حصل الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك لكون الاصل الاطلاق محكما حتى يقوم دليل على التقييد وأما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع فحصول التكليف في المقام غير ظ لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيدفع التكليف بالاصل حسبما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسبما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا مجال للشك فيه انما الكلام في اداء المكلف به والحكم باداءه فالشك الحاصل في التكليف في المقام انما هو من جهة الشك في ادائه لا الشك في تعلق التكليف به فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك الشك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه وان قارن الشك المفروض المذكور العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به بملاحظة ذلك فكما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن الحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المامور به من غيره فيكون قاضيا باداءه فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف به ومجرد الاحتمال لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما مر سابقا قد يراد من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظان ذلك مما لا مساغ للمصير اليه بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان مرادهم من ذلك سقوط التعين ح لظن قيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لا انه لا يجب عليه فلذلك ح على سبيل الكفاية حتى اذا تصدى لادائه ح لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد القول بذلك لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور فيما ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به ربما لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه بذلك الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التعدي من الواجبات التي قامت السيرة فيها الى غيرها بعيد بل وفي ثبوت السيرة في صورة حصول الظن القوي تامل مما اشرنا اليه فيما مر انه لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وتفهم والصلوة عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين ثامنها اذا علم او ظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء به في المقام باداء الاخر للواجب بسقط عنهم فلو نص عليه جماعة وتنظر فيه افاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل اداءه ودفعه بانه لا مانع منه كما في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا حرق الميت واخذه السيل وانت

وانت خبير بوهن الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا وانما يسقط عنه بحسب التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسبما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال مجرد سقوط الواجب من غير فعله انه لا يعقل اشكال في ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه وبسقوط موضوعه كما في المثال وانما الاشكال من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بنسخ الوجوب وجوابه ما ذكرناه ولا يدفعه بما ذكر من النظير ثم انهم ان بقوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان بهم استشكل بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق فيه التفصيل بانه ان كان هناك عموم او اطلاق يقتضي لزوم الاتيان بذلك في جميع الاحوال تعين العمل به والا فالاعمال بالاستصحاب في الصواب ان بقي انه لا نأمل في وجوب الاتيان بالفعل مطلقا فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر او الظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لا لكونه مسقطا له في نفسه وليس في ذلك الا نظير ما اذا علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداء ما للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل حينئذ من الضروريات لا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل يقول انه لو شك بعد عمله او ظنه باداء الاخر لفعله تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب السقوط في المقام لما عرف من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن يتقن نجاسة ثوبه ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم تأسيسها لو شرع بعضهم في الفعل فالظن سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط تعين الاتيان به اخذا بظاهر الحال واما اصل الوجوب فالظن عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواجب اتجه القول بسقوطه منهم سقوطا مراعى بالاتمام كما مرت الاشارة اليه عاشرها لو كان المؤدى للفعل مجتهدا مخالفا في المسئلة او مقلدا لمن يخالفه فاتى بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضي ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممن يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما يأتي به على الوجه المذكور لكونه مأمورا به في ظن الشريعة قاضيا ببراءة ذمة عامله حتى انه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده او عدل المقلد عن تقليده بناء على جواز ولذا يعد ذلك الفتوى من حكم الله ثم ويندرج العلم به في الفقه حسب ما مر بيانه ومن ان مقتضى ما دل عليه الدليل هو الصحة في شان العامل فان حجية ظن المجتهد انما هي في شانه وشان من يقلده وانما يعد من حكم الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا لا يحكم بصحته لو اتى به من عداهما فسقوط التكليف الثابت في شانه بالفعل المفروض الفساد واقعا بحسب معتقده وان حكم بصحته في شان عامله يتوقف على قيام دليل عليه كذلك وبتقرير اخر المكلف به في شانه هو الفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه وايضا فعل كل مكلف في الكفائي يقوم مقام فعل الاخر وينوب مناب فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمة بالنسبة الى غير ذلك العامل ولا يمكن ان يقوم مقام فعله اذ في قيامه مقامه قاض بفساده لكون المفروض فساد ذلك العمل المفروض وقوعه منه وفيه ان المكلف به في المقام ليس الا شيئا واحدا اذ كل من ظنون المجتهدين طريق اليه شرعا فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وان لم يكن ذلك طريقا الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقررا للعمل به غيره فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له وفساده على تقدير وقوعه من غيره لا ينافي قيام فعله مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مضافا الى حصول البراءة به بالنسبة الى العامل ومن يوافقه وسقوط التكليف بذلك الفعل منهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه عن الباقين اذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع اذ ليس المطلوب الا اداء ذلك الفعل فالمتجه اذن هو السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال نحو السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند الاخر تيممه فانى الاخر بالتيمم وقضية الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما يأتي به اداء لما هو الواجب شرعا كما لا يقتضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم اداء الاخر له من الجهة المذكورة لا يقتضي بقيام ذلك مقام فعله غاية الامر عدم تعلق الوجوب بالاخر في الظن اداء اجتهاده او اجتهاد من يقلده الى ذلك وهو لا ينافي في استشكال الاخر به وهو ظن ولو كان ما يأتي به المجتهد الاخر خطأ في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوط من المجتهد الثاني ومقلده بحسب ما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحته ولو كان مع اعتقاد اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه بنى وجه قوي وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط مطلقا وان كان عبادة فان كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان خافيا قاصرا فالظاهر الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وان شك في تقليده المجتهد وعدمه بنى على السقوط واصالة الصحة وكذا الوشك في كونه من يقلد مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع للشرائط الفتوى لكن شك في كونه غافلا قاصرا او مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب عن الباقين اشكال من اصالة

الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجريان اصالة الصحة فمثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل الاتفاق ومن جهة الغفلة لمحل تامل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بقول الميت فان كان موافقا لقول الحي فلا اشكال ظاهرا في الصحة والسقوط ولو تمكن من حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط من غير مظنة اوانه انما يسقط عن مثله وامّا عن المجتهد ومقلديه اذا حضروا بعد ذلك او كانوا حاضرين ولا يعلم العامل باجتهاده وعلمهم بقول الحي او جواز اخذ بتقليده لجهالتهم حالهم عنده اشكال والقول بالسقوط لا يخلو من وجه والاحوط فيه عدم السقوط حادي عشر اذا كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الاتيان به على الوجه المقرر في نظر الشريعة كما اذا غسل الميت بماء مستصحب الطهارة وعلم الاخر بملاقاته النجاسة فهل يسقط عنه الواجب بذلك وجهان السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة وهو يقضي بالسقوط والاجزاء وايضا لا كلام في سقوط الحرج عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكل اذ ليس المقصد من الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدم اهماله بعد امر الشارع به على وجهه ولذا لو تفطن لوجه بقاء الوقت لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بمجرد لفظة الطريق المقرر انما يقضي بالاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسبما قرر في محله واسقاط التكليف عن العامل انما هو في نظر الشريعة من جهة كونه مقدورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المقدور ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاعادة كما عرفت وهذا هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب مجهول النجاسة او فاقد غير اركان الصلوة ونحو ذلك اتجه السقوط وان كان الاخر منقطعا لعدم تمكن الفعل لاداء العمل على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص في الاجزاء او الكيفيات ثاني عشر قيل ان الواجب الكفائي افضل من العيني وعزي القول به الى كثير من المحققين لكن لم اسند في القواعد الى ظن بعض الناس وهو يشعر بكون الظان من العامة وعلل ذلك بكون الاتيان به قاضيا بصون المخلوق الكثير عن المعصية واستحقاق العذاب بخلافه العيني فانه لا يحصل به الا صون الفاعل وفيه اولا ان الواجب العيني افعال عديدة على حسب تعدد المكلفين وفي الكفائي فرض واحد ومن الواضح انه لا افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف من العقوبة بفعل واحد في الاول بخلاف الثاني وذلك لتعدد التكاليف في الصورة الاولى دون الثانية فكذا الحال في المقام نظرا الى تعدد الواجب في العيني فيجب تعدد الاتيان بهما على حسب تعدد المكلفين بخلاف الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما يلحظ من اجل زيادة الثواب ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني حتى فضديوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به اكثر من المثابين بالكفائي وهو فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه والافضلية يتبع ذلك على ان تعدد الثواب من الجهة المذكورة مما يمكن تصويره في الكفائي ايضا فالظان ان الجهة المذكورة لا تقتضي فضيلة ولا مفضولية وانما يتبع ذلك غيرها من الجهات قوله والحق ان تعليق الامر اه البحث عن المفاهيم احد مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد اورد بعض الاصوليين في مباحث الامر من جهة تعليق الامر على الشرط او الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والاولى ان يبان هو الوجه الاول الا ان المصنف اختار الثاني حيث اقتصر على عدة من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا منفردا والمناسب اولا قبل الشروع في المقصد تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة اطلد لو كان الحري في المقام اولا بيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الالفاظ في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والمراد بالعلم هنا مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظية مفردا تها ومركباتها اذ ليس من شانها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولها واحضارها ببال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة الى دلالته على ارادة اللافظ فقد لولها امر تصديقي لانتقاله من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك تفصيلا او اجمالا ولا فرق في ذلك بين المفردات والمركبات لكون الدلالة اذن في المقامين تصديقية والدلالة بهذا المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية كالاقيسة الدالة على ثبوتها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقتضى في المقام بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخييله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وارد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها ثانيهما ان الدلالة تصفة اللفظ والفهم ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة السامع او بمعنى المفعول فهو صفة المعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة وانت خبير بان الايراد الثاني تفصيل الاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعناه الفاعلي صفة السامع وبمعناه المفعولي صفة المعنى وحينئذ وهو ان الفهم باي من الوجهين من لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيصح على كل من الوجهين ورد عليه ان التعريف باللازم انما يكون باخذ اللازم على وجه يمكن حمله على الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فليتبع في المقام تعريفهما بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من العالم بالوضع والظان ان ذلك هو المقصد بالحد فيكون التحديد مبنيا على المسامحة وايراد عنه بعض المحققين بان الفهم وحده صفة السامع والافهام وحده صفة المعنى لكن فهم السامع من اللفظ لو افهامه منه صفة اللفظ فيصح تعريفها الدلالة بهما سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاقه من الدلالة لكون المبدء في المشتق هو مطلق الفهم وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة السامع وبالاخر صفة المعنى واورد عليه بان فهم السامع

صفة لرقائمة به لكنها متعلقة بالمعنى اولا واسطة وبالفظ بواسطة حرف الجر فهناك ثلث اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة السامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعليقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة للفظ بعد من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد ان احد التعليقين صفة اللفظ فهو بطاية نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى قلت ومقصود المجيب ان الوصف الملحوظ في المقام ليس صفا للموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معنا صفة للفظ فانه يثبت له فهم السامع منه المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفات المعنى مفهوما منه للسامع وهذا هو السر فيما ذكره في الجواب من انه لا يصح الاستغناء عن الفهم للفظ اذ مفاد الاشتقاق كونه وصفا له لا وصفا له بحال متعلقه فاندفع منه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من حيث ان توقف الدلالة على العلم بالوضع فهو بعد الوضع دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط في حصول الدلالة بالنسبة الى الاشخاص ومن تخفيف الاغراض ان ذلك يقتضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنسوبين والمفروض توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضح ان الموقوف عليه هو مجرد العلم بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه والموقوف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ فغاية الامر ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على تصور ذلك المعنى ولا فضيل فهمه من اللفظ وهو كما ترى ولا يتعقل فيه محذور اصلا الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما تنقسم الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام في الدلالة اللفظية الوضعية بناء على ادراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان ادرجناهما في العقلية كان المقصود بالوضعية في المقام ما للوضع فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقدم الكلام في تعريف كل منها فلا حاجة الى اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة او المدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وعلى ظاهر العبارة كلمة ما موصولة وهي عبارة عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد بالفظ من حيث كونه منطقا به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر آخر غير اللفظ الموضوع فيفتقر الانتقال اليه الى واسطة فيكون الدلالة في المنطوق في محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كدلالته على وجود اللافظ بالمنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعية المستندة الى الوضع في الجملة وهي خارجة عن المقسم لكن يرد عليه خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتدرج في المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وينتقض بها الحد جمعا ومنعا بل ويندرج دلالته على لازم الحكم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايضا وقد يورد عليه ايضا خروج المعاني المجازية عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما في كثير منها فليست الدلالة عليها في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر بجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه وان لم تكن الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في المداليل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك في محل النطق وقد يمنع بجعل الموصول عبارة عن الدلالة ويجعل الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ في محل النطق والمفهوم دلالته عليه لا في محله او يجعل ما مصدرية بتأويل ما بعده الى المصدر ويكون مفاده مفاد ما ذكر وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون ح قوله في محل النطق متعلقا بدل او يكون متعلقا بمقدر يكون حالا من المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدم فكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق ذلك الحكم به اعني موضوعه فالمراد انه حكم دل عليه اللفظ حالكون ما تعلق به في محل النطق يعني بكون مذكورا والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حالكون متعلقه غير مذكور وقد يفسر الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون المجرور حالا من الموصول فتناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو تساوي ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال الحكم المدلول عليه وهذا هو الذي نص عليه جماعة في الفرق بينهما فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجوه المتقدمة على الخلاف مما بينهما حسب ما عرفت وأورد عليه بان بعض ما عد من المنطوق كدلالة الآيتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عد من المفهوم كدلالة الترجمة تأفيف الوالدين على حرمة ضربهما فذكر فيه الموضوع واجيب عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الآيتين والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما وكذا مفهوم الموافقة في مثل قولك ان ضربك ابوك فلا تؤفه لدلالته على المنع من ايذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد في المقامين وقد يكلف بدفعه بان الشرط والغاية قيدان في الموضوع فالموضوع في ان جاءك زيد فاكرمه وصم الى الليل هو زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنهي عن ايذائه هو الاب الضارب فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع آخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما في التفسيرين المذكورين من التكلف من وجهان شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه وانما هما من قبيل المدلول او الدلالة وكذا الحال في جعل الموضوع

عليهما في التفسير الثاني وكذا جعل الجزء جزءا لا عن الموضوع في الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني
مع عدم قرينة ظاهرة عليه فالاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته على
تقدير مخصوص مذكور او نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك المدلول في الوجهين هو المفهوم او المنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول بكما
هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط في صحة الصلوة او يشترط الصلوة بالطهارة
على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ
فان دلالتهما على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم والامر فيه ظاهر مما قررنا فليس العبرة في
الفرق بمجرد كون الموضوع في محل النطق وعدمه ولا كون المدلول في محل النطق وعدمه ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرنا
ويرد عليه ان ذلك منقوض بكثير من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم كدلالة وجوب الشئ على وجوب مقدمته فان عد ذلك من الدلالة
اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الايتين من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجود الملزوم على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود
النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك
في المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة الالتزام او مطوهم لا يقولون وغيرهما يفرقون ذلك على الحد المتقدم ايضا الثالث انهم
قد يقسمون المنطوق الى صريح وغير صريح فالوا والاول هو دلالة المطابقة والتضمن والثاني من دلالة الالتزام وقد يناقش في ادراج دلالة التضمن
في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما من اللفظ فكيف يندرج في الصريح نعم لو لوحظ كون شئ جزء
لشئ عند دلالة اللفظ على الكل فقد دلالة على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظية فضلا عن ان يكون منطوقا صريحا
قلت لا بد في المقام من بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة مرادهم بها ان الاشكال المذكور قاض بخروج الدلالة التضمنية
عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشئ بحيث متى اطلق واحضر فهم الشئ الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام
كون اللزوم الحاصل بينا بالمعنى الاخص وح نقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا
وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا لمعنى وجداني يحل في الخارج او في الذهن الى امرين او امور ح فذلك الكل
قد يكون ملحوظا بالكنه حال الوضع وقد يكون ملحوظا بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه مرآتا لملاحظة ذلك المعنى والة لاحضاره حتى يضع
اللفظ بازائه وعلى التقديرين ظاهر ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ او بل يكون مصورا له بالوجه
والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى ظاهرة اذ من البين عدم الانفكاك تصور الكل
التفصيلي الذي فرض معنى مطابقيا للفظ عن تصور اجزاءه كذلك واما في الصور فان كان اللفظ دالا على الكل على وجه التفصيل بان كان
السامع مستحضرا لحقيقة الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما اذا كان الواضع مستحضرا
للتفصيل حين الوضع او متصورا بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل بالوجه كان التصور المفروض عين تصور اجزائه بالوجه حيث
ان ذلك الوجه الذي يتصور به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الا
والحاصل اذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على
وجه التفصيل فقد تصور اجزائه كذلك والا كان متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل
ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية كلما كان معنى اللفظ مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حضور المعنى الذهن عند حضور اللفظ
من البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن وان وجود المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل
الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين
التضمنية بحسب الواقع الا انهما تفارقان بحسب الاعتبار والنسبة فهناك دلالة واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة فان نسبت الى
الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته
على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلت انه لا منافات بين الامرين فان حصول الكل في الذهن عند حضور
اللفظ الدال عليه وان كان حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة بحصول الكل حسبما قررنا ومن البين ان حصولها
في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا الاعتبار ومقدمة على وجود الكل فدلالته
الكل متاخرة رتبة عن مدلوليته الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكل متاصلة في المدلولية ومدلولية الجزء تابعة لها
حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الاخر فهذا وهل يندرج المجازات في المنطوق الصريح او الغير
الصريح وجهان من ان الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسبما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن استعمال اللفظ
في خصوص المعنى المجازي واراده تنزيله على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي
يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة
وربما يفصل بين ما يكون القرينة في المجازات لفظية كما في رايت اسدا يرمي وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحو فيندرج

الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح ولذا عد من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه لما استعرف من ان دلالة القرينة في المقامين التزامية
معدودة من الاقتضاء وهي انما يحصل من اللفظ بتوسط العقل او العادة فيما فان استناد رمي محامي الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة
العقل او العادة كما ان اسناد السؤال الى القرية يفيد ارادة الاهل منه كذلك وان استعمال الاسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل
التوسع والمجاز فيهما من غير فرق ايضا فان الحق الدلالة الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك
في المقامين والا فلا فيهما والاظهر عد المجاز من المنطوق الصريح لانه بعد فيه اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه وحصول
الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد دلالة على معناه المجازي وانما تترتب جواز استعمال اللفظ فيه ليخرج به عن حد الغلط
وانما تحصل دلالة عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة لدلالة على المعنى المجازي كما ان الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ولكن
الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافهما في الوضوح والخفاء عد واد لالة المجاز من الالتزام اذ ليست دلالة لذلك بسبب الوضع والمناسب
لانظار اهل الاصول اندراجه في المطابقة لبعد اندراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه بل يكون
اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في اندراجه في المطابقة نظرا الى حصول الوضع الترخيصي فيه لصدق كون اللفظ دالا بعد تعلق المذكور به
على تمام ما وضع له فيعم الوضع الملحوظ في حد المطابقة لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح هذا بالنسبة الى المجاز بقسميه واما
القرينة الدالة على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه ويندرج في دلالة الاقتضاء ويخرج
الكلام في ذلك انتهى ثم ان جماعة قسموا الدلالة في المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء ودلالة الاشارة وذلك
لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب مفاهيم العرف اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا وهو دلالة
الاقتضاء كما في قوله ع رفع عن امتي الخطاء فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله نعم واستسل القرية فان صحة ذلك عقلا
يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف الى مملكا على الف لتوقف صحة العتق عليه شرعا او لا يتوقف على ذلك بل يكون مقررا
بشئ لولم يكن ذلك الشئ علة له لبعد الاقتران كما في قوله تعالى كفر بعد قولا الاعرابي واتت اهلي في شهر رمضان فانه يفيد ان الوقاع في نهار شهر رمضان
موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني وهو ما لا تكون مقصودة بحسب المفاهيم كما لو فرض ورودها في مقام بيان اصل الحل
لم تكن من دلالة الاشارة وانت خبير بان ما ذكروه غير حاصر لوجوه دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال ان الدلالة
الالتزامية مما لا يعد من المفهوم اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف
صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او لغة عليه اولا فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المقدمة وقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض فان صحته لغة يتوقف على تقدير راضون وقولك رايت اسدا في الحمام فانه يتوقف صدق كون الاسد في الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل
الشجاع منه ويمكن ان يجعل تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ
وحمله على خلاف ما وضع له والظاهر ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة الاقتضاء كما في قوله
يد الله فوق ايديهم وقولك رايت اسدا يرمي وجرى النهر وغيرها وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت
ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلوله اللفظ
مضمرا او معنى مرادا حقيقيا كان او مجازيا والثاني دلالة التنبيه والايماء وذلك انما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من
القرينة اللفظية او الحالية ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام والصحة على ذلك فمن ذلك
ما اذا اريد من بيان الملزوم افادة وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند بيان وجود النهار ومن ذلك ما اذا كان مقصوده من الحكم بيان
لازمه كما اذا قيل مات زيد واريد بيان علم بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشئ يفيد كونه علة للحكم كما مر من المثال وكقوله بعد
السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر انه ينقص اذا جف قال نعم قال لا يجوز لدلالته على ان العلة في المنع هو النقصان بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء
زيد فقلت ظهر الفساد في البلد لدلالته على ان مجئ زيد سبب للفساد ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام
على كون الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير السبب من سائر الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة
الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادته من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العداوة بين الشخصين او المودة بينهما كما اذا قيل
ان ما ان يفرح عمرو او يحزن بكرا وقيل عند حضور موت زيد اليوم يفرح عمرو او يحزن خالد وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض
المتعلقات كما اذا قلت رايت زيدا واكرمت فان ظاهر المقارنة يفيد كون الاكرام لزيد من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه
والظاهر اندراج الكناية في القسم المذكور ان كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا والا فاندراجها اذن في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ
في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه كسائر اللوازم المقصودة بالافادة حسبما اشرنا اليه فان اريد بها
الاشارة في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا واما ان كان المقصد بالافادة هو المعنى الالتزامي من غير ان يكون المعنى الحقيقي مرادا او انما يراد
من جعل الايصال الى لازمه لا غير فالظاهر اندراجها في المجاز لا صولي وحكمها حكم سائر المجازات والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها
سائر اللوازم المستفادة من الكلام مما لا يكون افهامه مقصودا من العبارة بمقتضى المقام سواء استنبطت من كلام او اكثر كما في الآيتين

المذكورتين

المذكورتين وكذا الحالة الآتية الدالة احدهما على ثبوت العصيان بالفاء الاخرى على استحقاق النار بعصيانه وعصيان الرسول فيستفاد منهما
كون الامر للشرع للوجوب ومن ذلك دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ومنه ايضا دلالة الحكم على الازم ان لم يقترن به ما يفيد كون ذلك
مقصودا للمتكلم والا كان دلالة التنبيه حسبما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام في دلالة
الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ واراده المعنى فليزم حينئذ ان يكون ذلك
من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مع انه ليس الحال كذلك قطعا ومع الغض عن ذلك فالازم ادراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ
لازم مع امكان ارادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلت اما الجواب عن الاول فقد مر بيانه في اوايل الكتاب اذ قد بينا ان استعمال اللفظ
في غيره انما يكون بكونه المقصود بالافادة اصالة وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة
كان اللفظ مستعملا فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لازمه ايضا فان ذلك لا يقتضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه اصلا كما مر والحال في المقام
من هذا القبيل لوضوح ارادة المعاني الحقيقية من هذا القبيل في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصد من الحكم بها واثباتها افادة لوازمها
وما يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللوازم المعهودة عن الكلام تارة تكون لازما للمدلول اللفظ وقد تكون لازما للحكم به وقد تكون من لوازم
الامرين بين الشيئين ونحو ذلك وليس المعدود من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقتصر ما يلزم من ذلك ان يكون
ارادة اللازم على الوجه الاول كناية وهو كذلك وهو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا ملخص الكلام في تقسيم المنطوق

فرق المفهوم

واما المفهوم فاما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب ومخالفا له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب
والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساويا بالثبوت له سمي بالثاني ولا فرق بين
ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة امثلة كما في دلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على

وامثلة مفهوم المخالفة

حرمة الاذية مع عدم الضرب وقولك لا تؤذي الفاسق الدال على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم
الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم العدد ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما ستشير الى جملة منها
انشاء تحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي واما حصر مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما
يستفاد من الالفاظ بحيث تكون مفهومة منها بحسب العرف في حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك ووجود المخاطبات
الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دل عليه الآيات الشريفة وقضى به تتبع خطابات الشرع واطباق العلماء خلفا عن سلف عليه وقد
وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث فيها الى البحث في كونها من اللفظ اذ لا مجال للنزاع فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها
للاتفاق على حجية مدالیل الالفاظ كما عرفت فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه وقد

مفهوم

وقع ذكر المسئلة في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها ان شاء الله واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المصنف
في بحث القياس وانك ايها الناظر لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه قياسا وان الوجه في حجيته حجية قياس الاولوية وذلك
يوذن بمعنى القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدم اندراجه في مدالیل الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما اورد في القياس واستدل
في التمسك به الى ذلك ومنه ينقدح الخلاف في كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد يزيل كلام القائل
المذكور على تسليم دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفا ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي

في تحقيق الحال في مفهوم الشرط

الباعثة عند العرف على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط بقياس الاولوية وليست حجيتها من حجة حجيته بلا اشكال في حجيتها لو قلنا
بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنه جعل الوجه في مدلوليته
عرفا ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بالدلالة العرفية وجعله مدلولا عقليا بملاحظة قياس الاولوية فهو
موهون جدا لما سيجيء بيانه انشاء من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجا عن المدالیل اللفظية قوله يدل على انتفائه عند انتفائه
الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضا كما
يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع وهو لغة والمؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاستاذ العلامة رفع الله مقامه
على ما يتوقف عليه وجود الشيء فقط وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرفت مما مرت
الاشارة اليه من انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليت احدى ادوات الشرط بما على عليه
مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليت احدى كلمات الشرط وان لم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك
فلا تؤذه لوضوح انه ليس المقصود تعليق النهي عن الاذية على الضرب في قولك اكرم اباك وان اهانك او اكرم اباك ان اكرمك اباك وان
اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع واطلاق ما ذكروه من كون النزاع في الجملة المدخولة لان واخواتها محمول على ذلك
او مبني على كون اداة الشرط حقيقة في المعنى المذكور ومجازا في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق
الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور واذا
حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي قاضيا بوضع التالي ورفع التالي قاضيا برفع المقدم لم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي وتد استعمل

في تعليق الوجوب على الوجود والانتفاء على الانتفاء وقد يكون لمحض التقدير كما في الفرض المذكورة في كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اهين شيئا من ماله كان كذا الى غير ذلك ومن ذلك ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم في الاضعف ليتأكد ثبوته في الاقوى كما في قولك اترك ابوك فلا تؤذه وقد يكون لبيان العلامة كما اذا سئلت عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا صفق الغلمان فقد جلس الامير واذا رايت معروفه فزره فوضع اول الكلام فيما لبيناه الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرط الحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق السابق ولا حاجة اليانه لا يعد في الطلاقة على ما ذكرنا كما يشهد به ملاحظة الاستعمال ومحل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد بالتعليق او مطلقا بناء على كونها حقيقة في التعليق دون غيره وحينئذ فرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة او العرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين وانما تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فتدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي وذلك ظاهر بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرط حينئذ انتفاء الحكم المخبر به على فرض انتفاء الشرط اما بالنسبة الى الانشاء فالظاهر ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى سائر القيودات المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قولك اكرم زيدا انما يكون انشاء لوجوب اكرام زيد دون غيره فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنظر الى غيره ولو وجب اكرام غيره فانما هو بايجاب اخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب بمطلع انتفاء الشرط وحينئذ فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه وان ذلك من دلالته على انتفاء الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مطلقا هو المدعى وحاصل ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها الخاصة غالبا فكما ان مدلول المادة امر كلي يتشخص بفعل المامور ويكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن المكلف به فكذلك مدلول الهيئة هو الايجاب المتعلق المطلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الامر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصيا الشخصية خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام قيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب المادة معلقا على الشرط المذكور منتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا اليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتأيد القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوائل لا خصوص جزئيات النسب الواقعة بتلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتاخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه من الثمرة فيما قررنا يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احدى هذه بشرط او وصف لم يكن هناك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك انا لا نتأمل احدا في اختصاصها الوقف بهم بالواحدين الوصف والشرط المذكور ونفيه عن الفاقدين لغير متجه اذ ليس ذلك من جهة المفهوم في شيء انما مفاد العبارة المذكورة هو ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد تعليقه بشيء اخر فيقع الوقف على الوجه المذكور وقضية ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء اخر اذا بعد تعين متعلقه بمقتضى الصفة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو اوقف شيئا لزيد افاد ثبوت تملكه له ويكون المقر به له بتمامه وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في سائر الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل تصدق بهذا على زيد او بعمرو زيدا او عمرا او وهبته لزيد فان تعلق الاعمال المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزي الى الشيخين والشهيدين ره ايضا واختاره جماعة من المتاخرين وحكي القول به عن جماعة من العامة ايضا منهم ابو الحسين البصري وابن شريح وابو الحسين الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكي القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والآمدي واختاره من متاخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وربما يحكى في المسئلة قولان اخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني قوله يجري مجرى العرف مجرى قولك الشرط في اعطاءه اكرامك كأنه اراد به الاعطاء المامور به فالمقصد اشتراط تعليق الاعطاء به وايضا انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فما قد يناقش في العبارة من استعارتها بدلالة على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم

افادته الا انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكر هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف عندنا وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر والمفيد للظن فالنظر الى كون الانتفاء بالانتفاء قطعيا بل ضروريا مدفوع بما ليس المقصد من ذلك الرجوع الى التبادر حتى يدل على التوقف بل الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادته ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بنى الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الشيء الاخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط وادواته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقام الاول ايضا فيكون قوله يجري في العرفاء اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الاخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضا حاكما للمدعى فانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما قرروه في المقام تم المرام الا انه لما رأى ان تبادر المعنى المذكور ابتداء من التعليق المعروف لا يخلو عن خفاء اذعن بما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الاخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الاخر هو الانتفاء بالانتفاء فيحمل بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى الملحوظة في الاحتجاج لغوا ولذا لم يوجد في تقرير المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط المذكور من المصطلحات الخاصة فكيف يرجع فيه الى العرف العام مضافا الى ان من المعاني المتجددة الحادثة فلا ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة فيه خلط بين معنى الشرط وبين ما ان لفظ الشرط اثبت ذلك المعنى الى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف ويجد بالمعنى المذكور ولا يمنع من ملاحظته في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول جملة الشرطية واذ ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عند ائمة المدعى وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستفادا ايضا كذلك وضوح الفرق بين مفاد الامرين فان مفاد لفظ الشرط توقف المشروط على حصوله وانتفاءه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية المقترنة من الاتفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في افادة ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه قالثها انه ليست ادوات الشرط موضوعة لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا لها بالاتفاق بل انما هو من لوازم حسبما نقرره انشاء الله فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصد في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصد افهام ذلك المعنى منه بالواسطة وليس ذلك من امارات الحقيقة كما مر بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قولنا الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسبما مر تقريره به فدعوى كون الجملة مفيدة لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم الدلالة عليه هو تعلق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر المدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول امر مكابر بالوجدان من التتبع في الاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم تكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يجعل حكما للثاني عدولا عن الاول ورجوعا عنه الى غيره حاصلها ان قولنا الشرط في اعطائه اكرامك يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قولنا لاعطان زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان مفاد جملة الشرطية هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزم انحصار الشرط في صورة ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي به الدلالة على ذلك فقد عزي الزمخشري الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره بحيث مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب قولهم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع الاخفش وغيره الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي او بحمل الاول على فهم العرف وموافقة القول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك وقلنا بكونه بعضا من الموضوع واما لو قلنا بكون الدلالة التزامية كما هو الاظهر حسبما سيجيء بيانه انشاء فلا وجه للرجوع اليهم لدورانه ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل اللغة لانا نقول ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو في اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه منها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق في معاني الاخبار عن الصادق في قوله تعالى في قصة ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله وما كذب ابراهيم قلت فكيف قال له

ابرهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم وأورد عليه انه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك ان مراد الامام عليه السلام بيان عدم كذبه في الحكم المذكور باحكمه يكون ذلك من فعل كبيرهم معلقا على نطقهم فليس الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه بعدم نطقهم بل ذلك مما يجوز ان يكون مرادا له وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع الكذب عنه انما حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم اصلا فلا وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا وحق في استفادته ذلك من التعليق دلالته على المطلوب وهو محل الشاهد ويرد بنفع الايراد المذكور ومنها ما رواه في تفسير قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلثة عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصوم عن ذلك الآية فقال ما اليها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على رفع الوجوب لورود النهي في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر حيث يدل على رفعه او من جهة كونه عبادة متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر تكون محرمة والاول اظهر فالمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه غير ما يقولون به ساقطة ومنها ما ورد في قوله ادعوني استجب لكم فيما رواه الصدوق في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لرجل جعلت فداك انك تقول ادعوني استجب لكم فما رواه الصدوق والصلوة وانا ندعوك فلا يستجاب لنا فقال انكم لا تفون لله بعهده فانه تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فنعاه ان قضية التعليق الظاهر من الآية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم حيث لا تفون لله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو سكت لم تبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل اثبات الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه الى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد يستدل في المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سئلته عن رجل طلق امراته فزوجت بالمتعة اتحل للزوج الاول قال لا تحل لاحتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق وجه الاستدلال انه تعالى استند الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها الآية حيث علق نفي الباس عن الرجوع بالطلاق فحيث لا طلاق فلا تحليل وفيه انه لا يتعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستناد الى المفهوم بل يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى منطوق قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله فان طلقها الا من جهة مفهوم مرسل لدلالته على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها طلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت انا عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوها فقد فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله اقره على ذلك وجاب بانه صدقة وفيه انه يمكن ان يكون تعجبها من جهة تشريه القصر الى صورة الامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الآية الشريفة بصورة الحكم فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الاصل من الاتمام كما هو ظاهر من الخارج ويشهد له لفظ التقصير الدال على الحذف وقد يمنع كون الاصل من الاتمام كما هو ظاهر من الخارج اذ ليس في الكتاب ما يدل عليه وقد روت عايشة خلافه فانها قالت ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر مضافا الى انه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الاصل به وكان المناسب ان يقال فما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه ان ظاهر الآية الشريفة يعطي كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولي فيها هو الركعتين حسبما روته عايشة ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما يومي اليه ظاهر الآية وغيرها ومن الجايز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الآية بصورة الخوف فقد ما بالنا نقصر وقد امنا وليس في ذلك خروج عن ظاهر السياق اصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال لازيدنكم على السبعين فدل ذلك على انه فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لعدم صحة الخبر فانه مما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد بل انما يذكر عرفا لاجل الدلالة على الكثرة وانما اريد في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على اكد الوجوه ولو صح ورود ذلك عنه صلى الله عليه وآله فالمراد به اظهار الشفقة والرافة استمالة للقلوب مع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة اذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالتزايد بخروجه عن مدلول تلك الآية هذا وقد احتجوا على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه اخر مزيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه لكان كل شئ شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على الخلط بين اطلاق الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المفهومي في الجملة يستلزم وجوده الوجود قطعا اذ هو قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به اما الصغرى فلاطباق علماء العربية على ان ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها مفاد الشرط واما الثانية فلان ذلك هو المراد بالشرط الا ترى انهم يعدون الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف الى غير ذلك يعنون بذلك توقف ما يشترط

ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه ايضا ما عرفت مكونه خلطا بين اطلاق الشرط فان المراد بالشرط في المقامات
المذكورة ونحوها هو الشرط بمعناه المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا
يحصل من ذوقنا ولو الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه
فكذا الشرط ويدفعه انه ليس المناط في حصول التخصيص اثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف
في كون الاستثناء من النفي اثباتا او لا مع ان الخلاف فيه معروف بين كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان
يراد بالباقي كما هو ظاهر الجمهور او بان يتعلق الحكم بالباقي لكون التخصيص قرينة على خروج القدر المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في
الكل كما هو الوجه الاخر حسبما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل من الوجهين فمقتضية التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته
المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه اثبات الحكم للمخرج عنه بل بحسب ما اريد افادته فمقتضى ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج عنه
وابن ذلك من اثبات خلافه لكم نعم مقتضى خصوص الاستثناء ذلك نظرا الى قضاء التبادر به وهو بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل
وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه قوله بان تاثير الشرط انما هو
اراد بذلك ان ما يسلم فهم من مقتضية الشرط تبر هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد ذلك لا يقتضي انتفائه بانتفائه
اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايضا من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف و
العقل فكما يكون حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره ايضا فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله الا ترى
ان اه قد يورد عليه بان ذلك ليس من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق للحكم باحد دواتي الشرط فلا يطلب الاستشهاد به بما هو المقصود
ويدفعه انه ليس مقصود السيد من ذلك الا التنظير وبيان امكان ارتباط وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور وقوعه في الشرع من
غير حصول منافاة فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بانه مع ارتباط الشيء بالشيء وارتباطه به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء
الاخر وذلك حاصل بما ذكره من المثال وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه يمكن تقرير ذلك بالنسبة الى
الشرط ايضا فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقدمات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط ايضا
وبادائه مع ان غيره ينوب منابه وقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره السيد قدس سره انما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا
لقول من يذهب الى عموم المفهوم اذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط وما لا يقوم مقامه
وفيه انه لا لبس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة اذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعا لجميع
الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامرين كان الحكم منتفيا الا انه ليس في كلام السيد ما يفيد تحقق ذلك الفرض حتى يتوجه بذهاب
السيد الى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقول القائل بحجية المفهوم وثانيا ان مرجع كلام القائل ينفي عموم المفهوم
الى نفي المفهوم فانه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة فاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الاقسام على سبيل الاجمال وهو
لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الخصوصيات نعم يثمر ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الاقسام وثالثها ان المدعى ظهور تعليق الحكم
على الشرط انتفائه بانتفائه وهو لا ينافي عدم انتفائه لقيام الدليل على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على
انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعى عليه ذلك بحيث لا يبقى معه ظن بظاهر ما يقتضيه اللفظ لكن بلوغه الى تلك الدرجة محل منع
فينبغي الاخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ الا ان يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وفيه ان مقصود السيد مع
الظهور المدعى فان اقصى ما يفيده اللفظ حصول الانتفاء في الجملة وهو لا ينافي الانتفاء بالغير ايضا ولا عدمه اذ ليس في الكلام ما يفيد
انحصار المناط فيه فاذا جاز الامران من غير ظهور لاحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا
الى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام فليس للسيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع
منه حتى يدفع ذلك بالاصل بل يمنع من حصول المقتضي ايضا فان مجرد ارتباط وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقضي بارتباط عدمه بعدمه
اذ قد يكون عدمه منوطا بعدم امور شتى وانت خبير بوهن المنع المذكور فالتحقيق في الجواب ان يقال ان المراد من تعليق الشيء على الشيء ارتباط
وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف وهو مفاد توقفه عليه وقضية التوقف هو الانتفاء بالانتفاء
الا ان يقوم دليل مخرج عن ذلك الظاهر يفيد توقفه على ما يعم ذلك وغيره ثالثها ما اشار اليه المصنف في الجواب عن الحجة وسيأتي الكلام فيه انتهى
قوله لو كان انتفاء الشرط اه لا يخفى انه لا استشعار في الاية الشريفة بعدم دلالة الشرط على انتفاء المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك
منها كما هو الحال في آيات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة انتفاء الحكم المعلق بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان
مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لوجب التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا اقل من ابهامه خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه
فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم افادة التعليق مع انتفاء ما علق عليه قوله لم يكن ذلك الشرط
وحده شرطا قد يورد عليه بان فيه خلطا بين ما اريد بالشرط في محل النزاع او الشرط بمعناه المصطلح فان كون الشرط في المثال المذكور
هو مفهوم احدهما انما يوافق المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يقال بكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما فمقصود

السيد انه يجوز ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل واحد منهما مع انتفاء القبول بانتفاء كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يقال ان مراد المصنف انه لما كان التعليق على الشرط مؤديا لمفاد الشرط المصطلح حسبما مر بيانه وكان الشرط في المقام هو مفهوم احدهما فكان ما ينبغي عليه الحكم المذكور وهو كذا دون كل واحد منهما فكان خروجا عن ظاهر اللفظ حسبما قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة لا يخفى انه اذا انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط لم يتصور حصوله مع انتفاء الشرط فيكون انتفائه بانتفاء الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء بالانتفاء فلا يكون افادة انتفاءه بانتفاء الشرط مقصودا من التعليق المفروض وانما يراد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الظاهر من التعليق والاشتراط اذ ليس الظاهر منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ لقائل ان يقول في تحقق معنى التوقف هو حصول الانتفاء بالانتفاء سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه ومن ذلك قولك ان جئت زيدا وجدته مشغولا وان ركب زيد دابته ركب حمارا وان اراد زيد شيئا لم يكرهه احد على تركه وان امر زيد بشئ او نهى عنه لم يعص احد الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية الشريفة ان مفاد الامر انهن ان اردن العفاف حرم عليكم اكراههن على البغاء وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغاء على ارادتهن العفاف وهو كذلك لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة العفاف فالتوقف المستفاد من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفاء بالانتفاء نظرا الى وضوحه من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضية الشرطية اصلا فهذا تحقق الحال على حسب ما اراه المصنف من الجواب عن الاستدلال وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه انشاء قوله لانهن اذا لم يردن التحصن لا يخفى انه يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المزوجة ومعه يمكن تحقق الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بجعل الغير على ما لا يريده لا على ما يكرهه كما فسره المصنف به ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الاكراه على البغاء مع ارادتهن ترك العفاف غير ظاهر ايضا لامكان ان يريدن البغاء لغير ان يكرههن المولى على البغاء ولا يصدق حينئذ انهن قد اردن العفاف فانه انما يصدق ذلك مع عدم ارادتهن البغاء اصلا قوله اذا لم يظهر للشرط فايدة اخرى اورد عليه بان ذلك لا يوافق ما يستفاد من كلام المصنف من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يفرق الحال فيها بين ظهور فايدة اخرى للاشتراط وعدمه الا ان يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور هو الوضع وهو يتسع دائرته في شئ من الاوقات اللفظية نعم يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقلية صيانة لكلام الحكيم عن اللغوية كما سيجئ الاشارة اليه وهو غير ما اختاره المصنف ويدفعه ان ذلك انما يلزم لو التزم المصنف كون الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق الوضع به ولو في ضمن الكل وليس في كلام المصنف ما يفيد ذلك اقصى الامر ان يكون الدلالة عنده وضعية حاصلة من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك فرجوعه الى التبادر في المقام لا يتعين ان يكون لاجل اثبات الموضوع له بل يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لثبوته بالبرهان حسبما مر بيانه وح فيمكن ان يكون ظهور فايدة اخرى للاشتراط صارفا ظانيا للفظ عن حقيقته اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا او يقال بكون التعليق والاشتراط ظاهرا في ارادة التوقف الملزوم للانتفاء بالانتفاء نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد الظاهر او الشايع وح فبرفع الفهم المذكور بانضمام امر اخر اليه يقتضي ظهور ثمرة اخرى للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر حسب ما ياتي بيانه وان لم يوافق ظاهر ما ذكره المصنف قوله ويجوز ان يكون فايدة في الاية لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير نافع في المقام مع استناد المعنى الاولي الى الوضع اذ ثمرة القول بتحقق المفهوم هو الحمل عليه عند دوران الفايدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يثمر ذلك بناء على كون الدلالة في المقام عقلية كيف ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فايدة اخرى قاضيا بانتفاء المفهوم لجرى ذلك في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في الغالب مع انحصار الفايدة في افادة الانتفاء لا يبعد تسليم المذكور قوله ذلك الى انكار المفهوم وقد يحمل كلامه على استظهار ملاحظة الفايدة المذكورة حتى يكون صارفا عما وضع له قوله او ان الاية نزلت اه يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يريدن التعفف فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان الحكم في مورد النزول ولا يريد بذلك مجرد احتمال نزوله فيمن يردن التعفف ويكرههن المولى ليرد عليه ان قيام نظير الاحتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط قوله ولا ريب ان النظير مع القاطع قد يقع انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغاء بناء على حجية المفهوم اذ ليس ذلك مما يتوهم احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بناء على القول المذكور فلا يناسب ذلك مقام البلاغة لكون الاشتراط نادرة خالية عن الفايدة بل مخلة بالمقصود يتوقف دفعه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلام رب العزة وح فلا يلائمه ما ذكره في الجواب هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور لا باس بالاشارة الى جملة منها فمنها انه لو دلت لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكانا منطوقا واما الالتزام فلان من شروطه اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام ضرورة انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات ويدفعه اختيار كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجئ الاشارة اليه نعم فلا وجه لدعوى

فتامل

ظهور فساده ولا لزوم كونه منطوقا للمعرف من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نصوا عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور
في الاخر وقد ان الوجه المذكور خلاف التحقيق كما سنبينه ثم فالاظهر ان يقال بحصول الدلالة الالتزامية لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت
الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية شيء يلزم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا
او عادة او عرفا نظرا الى جريان المخاطبات العرفية على ذلك وانصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط
تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء تارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين وقد حكى عن الشيخ الحر انه ذكر في القواعد
الطوسية مائة وعشرين اية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الايات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار
وكذا الاخبار واكثر كلام الفصحاء وح فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم له من غير قيام قرينة عليه ويدفعه ان مجرد ورود
الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في الندب
فوق حد الاحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن الى الوجوب ويحمل عليه كما هو ظاهر بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام
مع ان كون الشيوع هنا بتلك المثابة غير ظاهر فمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بتردده بين الامرين ومنها انه لو دل الكلام
اما بالعقل او بالنقل فالاول لا يطابق الوضع والثاني اما متواترا واحاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول
الثاني لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسئلة اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه ظاهر مع ما ذكرناه مضافا الى ان الوجه المذكور
لو تم لقضى بالوقف في الحكم بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات
الا ان يقال ان قضية الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الجدل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فانه يفيد اجمال اللفظ و
عدم دلالته على حكم الانتفاء اذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق
وهذا ظاهر ايضا كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظاهر لمراجعة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح بما
لمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير ان يعد ذلك لغوا فصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول
على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا وليس كذلك كما يشهد به العرف وضعفه ايضا واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح
بما يقتضيه الظاهر وهو امر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم
التناقض والتاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او ثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل وكان ذلك بمنزلة قولك لا تقل لي اف واضربهما او ولا تضربهما وجوابه ظاهر اذ لا تناقض في المقام اقصى الامر قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظاهر التعليق وانما اذا دل الدليل
على استفادة الحكم المذكور من التعليق وكان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر وذلك نظير
لمثال في حرمة الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا ان الغنم السائمة من التقييد بالوصف وبين قولنا الغنم ان كانت سائمة
من التقييد بالشرط ويصح التعبير عما هو المراد بالتركيب الوصفي بصيغ التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكما ان
التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة
فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص استفادة
من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية
كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما في
المفاد كيف وهو منقوض باستراكم مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهور نفيه لحكم العام عن الخروج ومنها انه لو دل على الحكم
لما ازان يبطل حكم المنطوق وبقي ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع ظهور الملازمة المدعى انه انما يتم لو قلنا
بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف كما سيجيء بيانه انشاء الله واما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما يتبع ارادة المنطوق
مع عدم ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على لازمه هذا هو حجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء اذ الجملة الواقعة بعد اداة الشرط
انما تقع شرطا لحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك اذا نزل الثلج فالزمان شتاء وقضية ذلك انتفاء الاخبار مع انتفاء
الشرط المفروض لانتفاء الحكم المخبر به اذ عدم حصول الاخبار بشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فان انتفاء الانشاء يستلزم انتفاء اصل
الحكم الحاصل بذلك الانشاء ضرورة انه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصوله الواقعي تابع لما يدل عليه لفظ
الانشاء واجيب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء في شيء من الصورتين بل تفيد خلافه فان المقصود في المقام دلالة الا
على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى به الحجة المذكورة في كل من الصورتين وليسلم القائل المذكور غير انه يجعل المعلق على الشرط
هو الحكم بمعناه المصدري دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه اذ الظاهر كون الشرط شرطا
لنفس النسبة لا الحكم بها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات ومرت الاشارة اليه ومايري من كونه شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج
عن ظاهر اللفظ يتوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه وليس الكلام فيه فرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة
انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي

علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل المذكور مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة
الى ما يستفاد تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يقال ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد
الحكم بوجوده على حصول ذلك الشرط من غير اشعار وفيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفاءه ولا منافات لذلك بل يجوز فيه الامران لان
جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك القائل بنفي المفهوم لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق
عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم وانشائه وكان ايجاد المتكلم تابعا للفظه
الدال عليه ومع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضيته ذلك
انتفاء الانشاء المذكور بانتفاء الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل
في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار المتكلم به فاذا فرض بيان المتكلم الحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة
لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء المخصوص بانتفاء شرطه مما يقوله القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه ولذا يجري ذلك
بالنسبة الى الالقاب ايضا ولا يقول احد من المحققين بحجيته فرجع الكلام المذكور الى القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح
دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات ايضا واما حجة الفصل بين الشرع وغيره فلم نقف عليها وكان الوجه فيما استند
اليه انما لحجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا عن سلف بعدة من المفاهيم حتى
انه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى بعض الاصحاب
عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين والروايات
الواردة في ذلك واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشريعة اصلا هذا ولنختم الكلام
في المرام برسم امور احدها ان المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد انا ناطها
بها فلا فرق اذن بين الادوات الدالة عليه كان ولو الموضوعتين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما
ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض الاحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في الذي يأتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء
فان قلت انما كان الموصول في المثال المفروض في غير مفهم للشرطية في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا
وهو خلاف الظاهر فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول حج في خصوص الاشتراط بان يكون المراد
افادته له بنفسه كما هو الشان في المعاني المجازية وان كانت افادته بتوسط القرينة وليس كذلك بل انما المراد التعليق من الخارج كزيادة الفاء
في الجزاء فافادة الاشتراط هناك انما تجيء من القرينة وذلك كاف في المقام وقد يتجوز ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا
من جهة غلبة تلك الارادة فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باضمار ان قبلها ويؤيده ما قلناه الفرق في افادتها ذلك
بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جاءك وكيف
كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ لغاية الامر انه ما وضع اللفظ بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه
وما يستفاد منه التعليق لامر اخر يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال فيه في تلك الافادة ظهورا وخفاء من جهة اختلاف المقامات
وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك وقد مر
استناد الامام الى المفهوم المستفاد من ذلك الاية الشريفة هذا وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها
حيث قرروا المسئلة في خصوص التعليق بها كما في المحصول في تيب والزبدة وغيرها وليس كذلك بل انما عبروا بذلك على سبيل التمثيل حيث
ان كلمة ان هي الشايعة في التعليق كيف وما ذكروه من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول ايضا على التعميم ويفهم العرف حاصل
في الجميع وهو ظ ثانيها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن او الالتزام او انها دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة
اللفظية اقوال اوسطها او سطها والمختار عند بعض افاضل المحققين هو الاول والمعزى الى اكثر اصحابنا المتاخرين هو الثالث لنا ان
مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وانا طتة به بحيث يفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف الشيء لا يعقل الا مع انتفائه
عند انتفائه فدلولا المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس
جزء من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق هو الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف على كذا فكما ان كلا من اللفظين دال
بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء ما يتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة
هناك من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة اليه وهنا من قبيل المفهوم فان قلت انه ليس مفاد قولك هذا متوقف على هذا الا انا ناطه وجوده بوجود
الاخر وعدمه بعدمه فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا لا تضمنيا لذلك وكذا قولك هذا شرط في كذا لا يفيد عند الانتفاء الا انتفاء في ضمن
الشرط فكيف يعد ذلك من دلالة الالتزام ويستند اليه في محل البحث قلت لظ ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية
فان توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث لا يتحقق الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد
داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند اهل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط اذ هو ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالملحوظ

فيه هو

فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهو خارج عن معناه وتعريفه بانه مايلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظ لفظ اللزوم الماخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صريح لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مصداق الجملة الشرطية على سبيل توقف عليه وانا طتربه والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الانا طة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا يستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر وقد تكون بين الملزوم واللازم الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعا لكن لا يخفى فيها فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد فمن المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فتبين من ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام ليستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول وانا طته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك التتبع في مفاد الجملة المفروضة وملاحظة تقدم فهم الاول على الثاني والانتقال منه اليه ومجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسب ما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على الاطلاق بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى وعلى الثاني ان مجرد كون الدلالة التزامية وان لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مطابقا الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول لا يقضي بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة ولذا كان اللازم المذكور مما لا ينفك منه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يتحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شك حينئذ في كونه مرادا ظاهرا نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من اللفظ ابتداء اذ ليس المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق هذا يدل على تحتية الاخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقية ذلك وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انهم ارادة التزاما نظرا الى عدم تحقق المعاني الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفا بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة اذ مع ضم الواسطة الخارجية اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل على وجوبها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كما مر اذ في الجملة على وجه اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ اذ ذاك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول في محله ولعل في ذلك من شان الدليل الالتزامية عندنا ولوا ويد من اللفظ كذلك ليكون اللفظ مستعملا فيه فهو اذن مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة حجة القول الثالث انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت باحد الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض ومدلوله لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود احدهما على تقدير وجود الاخر ومن البين ان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزئه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وايضا قد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول بان لم يظهر للشرط فايدة سواه واما مع تحقق فايدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون الدلالة لفظية عليه اذ مجرد وجود فايدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت المخرج والقول باشتراط وضعه لذلك لعدم ظهور فايدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فايدة اخرى موضوعا لذلك فلا ينصرف الاطلاق عليه مستنكر جدا وكانه عديم النظير في الاوضاع اللفظية وذلك كاف في ضعفه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما كان وافيا بالمطلوب ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظ سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لاحاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى تركه ايضا فان الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث فعل ما لا فايدة فيه فعله لا ترك ما لا فايدة في تركه فحاصل الاستدلال

ان المظنون او المعلوم انحصارا فايدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولاه لزم العبث اما ظنا او يقينا اذ المظنون او المعلوم خلو
كلام المتكلم من العبث فينتج العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المطلوب ثم ان قال ان هذا الوجه يعم سائر المفاهيم سوى
مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفايدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما
اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى الكلام الصادر من سايرالمتكلمين ويدفعه ان الظاهر من قاعدة الوضع البناء على
صورة تمام الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يترتب الخلاف نعم يرد عليه ما افاده بعض افاضل المحققين من ان هذا
التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوايد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره من
الفوايد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله بساحته عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل
الاصل الحكم بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجة ذهبوا الى الاول والباقون الى
الثاني فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم عقلية ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح الفايدة على
الفوايد المحتملة وحاصل كلامه انه ان كان هناك فايدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فايدة اخرى
في الظاهر وان قام احتمال فوايد عديدة فالظاهر كون الفايدة هو التخصيص فالمظنون حينئذ انحصار الفائدة فيه فانه اظهر الفوايد ويومي اليه قوله ان
المظنون او المعلوم انحصار فايدة التقييد اه فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء سايرالفوايد كما ذكر في الايراد فعلى هذا الفرض
انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عند المتمسك بالوجه المذكور والايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه
من الظهور حينئذ لم يسبق وجها لاستظهاره ومع ذلك فقد ذكر في آخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد
سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور والا ان يؤول العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه فتدبر وبعض
الافاضل في تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تادية المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالقيد يعلم انه
اراد بذلك فايدة امر لا يستفاد من اللفظ المطلق فان لم يكن هناك فايدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع
او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوايد عديدة ولا دليل على تخصيص احدها بالارادة فهل يتوقف في ذلك او يقدم بعضها
فلكرح انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفايدة المذكورة فلا يرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها
من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة فاذا رايناجملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فايدة معينة من تلك الفوايد يحصل لنا الظن
بتوسط استحالة خلوها عن الفايدة او بعده بانه من القسم الغالب فيتمسك في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاض بحجيته
فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقية او الالتزامية البينة ولو كان اللزوم فيها عرفيا فيما قلت
ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا دين فيه وهنه اذ ليس لظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل
القرينة المتضمنة الى اللفظ المبينة للمراد فلا دين في الاكتفاء بالقراين الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم ومن
الظاهر بين المخاطبات العرفية في ذلك على الظواهر والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القراين العقلية المنضمة الى
الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع الى الغالب في حمل الالفاظ
حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة مما مر بيانه ومن هنا يظهر المناقشة في عد الوجه المذكور من الادلة العقلية لرجوعه
اذن الى القرينة العرفية ثم انه ينبغي الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام بالغة الى حد يورث الظن لو قطع النظر عن ساير الوجوه المفيدة
لذلك وهو في حيز المنع وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيما مر بيانه بل هي مؤيدة لمحلها على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع الى التبادر
كما هو الشان في غيره من الموارد ولا مكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر
عن هذه الملاحظة مما ذكر مدفوع بما بيناه من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ ذلك مدفوعان اما الاول فبما بيناه من التبادر
وغيره واما الثاني فبالمنع من كون مجرد وجود فايدة اخرى ملحوظة للمتكلم قضية لذلك بصرفه عنه وهو ظاهر على ما استظهره من انصراف التعليق
لكون الظرف فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فايدة اخرى في التعليق تعين له ولم يتعين بقدح ما يزيد عليه من دون لزوم تجوز كما سيجيء
بيانه انتهى واما على القول بكون المفهوم مدلولا التزاميا او تضمنيا فالدلالة بالنسبة الى اللزوم البين لما وضع اللفظ له فلا بد من التزام التجوز ويجعل ذلك
قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء فقد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط
من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق انما حصل لفايدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى دلالة انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ حينئذ مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعلم ارادته
في المقام لا يقتضي الخروج عن مقتضى الوضع وجهان والتحقيق ان ما مر انما يتم اذا كان اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح
القول بتخلف اللازم لقيام دليل عليه واما اذا كان اللزوم عقليا حسبما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك حينئذ فيكون عدم حصول
اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق الذي هو التجوز في اللفظ حسبما ذكر في الوجه الاول نعم
يمكن ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظاهر في توقفه عليه وانتفاء سنخ اللازم من ذلك عقلا هو انتفاء بالانتفاء

بالانتفاء الا ان دلالة التعليق على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة التعليق فيه بحسب العرف كما نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كونه تعليقا هناك لا فادة التوقف بل لامر اخر كما في قولك ان ضربك فلانا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك وكذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقهاء حيث يراد بها تحرير الفرض للتقدير الى غير ذلك ولا يخرج في شيء منها الحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بالجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر عدم دلالته على التوقف والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل انما يستظهر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد ولكن المعول النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وهذه المسالة لم تتحرر على ما ينبغي فلا يسعنا من ملاحظة دليله المذكور وهذا هو المتعين او قيل بكون الدلالة عقلية حسبما مر بيانه المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة رده في نهايته في دفع احتجاج الشيخ للمنع من سوره الا يؤكل لحمه بقوله لا يؤكل لحمه بقوله كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة السكوت عند المنطوق عرفا في الحكم الثابت فيه وح لا يدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى المحل في السكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفى دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته واجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التساوي بين المنطوق والمفهوم بما ذكره وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه صريح جار في مفهوم الشرط ايضا واعترض عليه بعض محققي المتاخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا ما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه ما كول اللحم فالمنطوق هو ما كول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير ما كول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عروض اشتباه فلنوضح بالنخل المثال المشهور اعني قوله في خمسة اعنق ذكوة فانه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا اشكال والتقريب فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل على النفي عن كل معلوفة من الغنم واورد عليه بعض افاضل المحققين بان النافي لعموم المفهوم انما يفيد على ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكر من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع والا فمسلم ولا يجدي نفعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه قلت لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض هو كل حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه ما كول اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع وصف كونه ما كول اللحم فمقتضى ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى سؤر احاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه فرجع هذا التعليق الى تعليق الحكم فكل فرد لوجود القيد المذكور يرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف يتصور القول بالانتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور صح ما ذكر لاقتضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه فيكتفي في مفهومه برفع الايجاب الكلي حسبما ذكر لكن ليس مفاد المنطوق ذلك امرا كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام في المرام يستدعي بسطا في المقام فنقول انه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفيا عن ذلك الموضوع على جميع صور انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد اخر بل يجري انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث ينكرر انتفاء ذلك الحكم بتكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول المجيء كيف كان يجب الاكرام ولا يدل على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الواضح المستبين عدم اشعار التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض اصلا ولا يستفاد ذلك ايضا من بعض الصور والتفصيل انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو كلما اهانك زيد فلم يجب عليك اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقا افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر الكر لم ينجس بالملاقات او بدليا كقولك اي حيوان اذا كان ما كول اللحم جاز الوضوء من سؤره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد واما في الجزاء المترتب على الشرط نحو ان جائك زيد فاعط كل واحد منهم درهما وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقا افراديا وقد يكون بدليا موضوعا للعموم كذلك او يكون عموم البدلي من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسبما سنشير اليها ثم فهذه وجوه الاول

فلا تفيد الا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلا ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين
غير ان كلا من الشرط والجزاء ان كان ايجابيا اكتفى في صدقه بمجرد حصول فرد منه وان كان سلبيا توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق واما
في المفهوم فالامر بالعكس فانه في الايجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد
من نفي الجميع في الاول على الاول حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكفي بوجود فرد منه في
الحكم بترتب الجزاء في الثاني على الاول وبثبوت فرد من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ما قررناه من كون الانتفاء حاصلا على جميع صور
انتفاء الشرط من غير توقف على قيد اخر لكونه على نحو خاص او في صورة مخصوصة لما عرف من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق
عليه وقضاء التوقف عقلا بانتفاء المتوقف عند انتفاء المتوقف عليه مطلقا في المثال المفروض لو تحقق المجيء على اي نحو كان وجب الاكرام
ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء اصلا واما الثانية فتفيد الحكم بتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط في المثال المفروض يجب عليه
الاكرام في كل صورة انتفت الاهانة والوجه فيه ظ نظرا الى افادة العبارة اشتراط كل صورة من صور الجزاء بصورة من الشرط فينتفي الجزاء
في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فيحمل التعليق المفروض الى تعليقات شتى والمستفاد منه اذن بانتفاء الحكم في كل منها
بانتفاء شرطه واما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار اشتراط اذن في كل واحد من آحاد الموضوع فيلزم الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط
في كل من تلك الاحاد في المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقات في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر اي حيوان
لا يؤكل لحمه واما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقا على حصول الجميع او عدم حصوله او على حصول اي حيوان منها او عدم حصوله
كل فعلى الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منه اي بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد
ترتب الجزاء على اي واحد كان من تلك الاحاد ويترتب نفيه على حصول بعض منها او بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار
لا في المنطوق ولا في المفهوم واما الخامسة فتفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلية دل المنطوق
على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط
من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون
مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب الكلي هذا اذا كان عمومه افراديا واما ان
كان بدليا فان كان ايجابيا افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه باي فرد كان فافاد في المفهوم السلب الكلي
اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم بالسلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعا للعموم البدلي كما في المثال
المتقدم وما يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئا فان مفهومه عدم وجوب اعطائه شيئا على سبيل
السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيا افاد استغراقا لاحاد المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي وهو في الحقيقة
يندرج في القسم المتقدم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المحقق المذكور قدس سره انتصارا للعلامة انما يتم لو كان مفاد الحادث
المذكور من قبيل الصورة الخامسة ليكون مفاده رفع الايجاب الكلي الصادق بالسلب الجزئي حسبما قرر وليس الحال كذلك بل هو من قبيل
الصورة الثالثة حيث ان العموم فيه انما اعتبر في الموضوع وقد عرفت انتفاء ذلك بعموم المفهوم على الوجه الذي قررناه فاذكره العلامة
من جواز الاقتسام الى القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رايته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام
حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجيس ما دون الكر بملاقات كل واحد من النجاسات نظرا الى عموم
الشيء المذكور في المنطوق فيسري العموم الى المفهوم ايضا فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجس كل منها
ووجه ذلك بانه لما دل عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك بمنزلة تعلق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك
فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالبون البين
بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات
اعني السلب الكلي وقد عرفت انه لا دلالة في انتفاء الشرط حينئذ الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول
التعليق بالنسبة الى احاد النجاسة اصلا فمن اين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الايجاب الكلي كيف وواضح ما ذكره لكان مفهوم قولك
اذا اهانك زيد فلا تعطه شيئا من مالي الحكم بجواز اعطاء جميع ماله له مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم تقدم الي من السفر فلا اتصدق
بشيء على الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء عليهم مع قدومه الى غير ذلك من الامثلة مع ان الضرورة قاضية بخلافه كما هو غاية الوضوح
عند ملاحظة العرف والظان ما ذكرناه في المقام انما نشاء من الخلط بين ما فصلنا من الاقسام خاصة انه لو كان المنطوق مقيدا
بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم ايضا فان كان ذلك القيد ماخوذا في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد وقت الصبح فاكرمه دل على نفي الحكم
على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت سواء جاء بعد ذلك الوقت ام لا وان اخذ في الجزاء دل على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطه فاذا قال
ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على عدم وجوب اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء
فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرامهم في صورة

في تفصيل الكلام في مفهوم الشرط بين المطلق والمقيد والمفهوم

المجموع في صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوت عنه بتلك الملاحظة ايضا فان التقييد بالصفة انما هو في صورة المجيء خاصة وربما يشير الى
البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقا مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موهون جدا هذا اذا كان التقييد بالمتصل
واما اذا كان بالمنفصل فهل يقتضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايضا وجهان من اطلاق اللفظ فيكون المفهوم ايضا غاية الامر قيام الدليل
على تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق
مقيدا في الواقع تبعه المفهوم في ذلك وكان هذا هو الاظهر لو حصل العلم في المنطوق بمقتضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضا الا انه يثبت في
المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما
يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقدان الشرط المفروض ولا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم
الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظاهر ويجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به سادسها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط
وغيره شروطا الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل النطق اولى او مساويا لمحل النطق كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق و
قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم وارد مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الصفار في الصحيح
يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها في الاحكام انه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق
بالذكر فخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقد حكى منه ما في المستصفى وعن بعض شروح المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم
الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاعم الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية الاملاق ويظهر من نهاية السول
وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وكيف كان فكان الوجه
فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب وكان ذلك الشرط او الوصف حاصلا لانه الغالب كان الشرط او الصفة مساويا للشرط والموصوف
وح فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر هو المحتاج الى التنبيه
والافراد الشايعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المغني فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة
في الذكر لا بد ان تكون شيئا اخر لا يخصص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه الى دفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالا نتفاء
وليس لمقتضى التقييد المفروض بيان دلالة على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يتوقف بعدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكثر فيما
فيه بالاطلاق بل المقتضي بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني المفرد النادر لا المسكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه
حتى يلزم ان يكون النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جائني فقيل اكرمه
ان جائك او هل في الغنم السائمة زكوة فقيل في الغنم السائمة زكوة وعبارة تقدم السؤال ما اذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة ونحو
ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص الذكر اذ لا دلالة في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد
وهو عدم قيام شاهد على عدم ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك سواء ظهر منه خلافه او تساوى الامران
او رجح بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو بناء على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا لخصوص ما ذكر
ظاهرا ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تعارضا لزم الوقف بينهما
لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية فلذلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان صرفه عنها على سبيل الظهور المعترف من
الاكتفاء بمجرد الصرف واما مع التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل عليه الا انها يجعله دائرا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة
الحقيقة وقد عرفت فيما ان قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا نطيل
في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقصد ظهور اللفظ في افادة المفهوم مع انتفاء القرينة وهو لا بينا في انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه
سابعها انه لو علق امور على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد فالظاهر انا طة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم
انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج انا طة الحكم في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء
فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظاهر في عدم وجوب اكرام احدهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا
بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في انا طة الحكم في كل من الاحاد بالشرط المذكور
وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظاهر انا طة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على انا طة المجموع
به فلا يفيد مفهوم ح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر من تكرار الامر بعد
المطلوب فينتفي كل منهما بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا احتمل القول بتوقف حصوله على الشرطين
معا لدلالة كل من التعليقين على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا للاطلاق
الامر فيه ما لا يخفى والظاهر ان بقي ان قضية الجمع هو البناء على توقف الامر على احد ذينك الشرطين فيحصل التكليف بحصول ايهما وقضية
منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط وقضية مفهوم انتفائه بانتفائه فيكون منطوق كل منافيا لمفهوم الاخر فيقيده تقديما لجانب
المنطوق على المفهوم تاسعها انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة

مفهوم الوصف

اذا كانت معلوفة فانه يفيد حج وجوب الزكوة في السائمة ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجية مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكوة في المعلوفة ويقول به حج من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى نظ المفهوم المعتضد بالاصل والنافي الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسئلة اذ هما موافقان فيه قال ودعوى حجية المفهوم من القائل به انما نشا عن غفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل في ذلك مرتكزا في العقول اختلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك للفظ هذا كلامه مشروحا وقد ورد عليه غير واحد من افاضل المتاخرين بما توضيحه انه وان كان الحال كذلك في الصورة الثانية فيطابق الاصل والنص على القول بالحجية ويتفرد الاصل على القول بالنفي ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الاصولي الا ان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم حج بالاصل لم يقاوم شيئا من الادلة الدالة على خلافه فان حجية الاصل منوطة ببقاء الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة في المقام حتى يعارض الدليل المذكور واما اذا كان الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد حج من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضي بترجيح الاخر عليه اذ رب مفهوم يترجح على المنطوق ومع الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايضا مفهوما فلا بد من ملاحظة المرجح بينهما على القول بحجية مخالف ما لوقلنا بسقوط المفهوم وقد بعض الافاضل في المقام انه اذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه ملحوظا من قول الشارع فلا حاجة في اثباته الى الاجتهاد بخلاف ما لو بني على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جايز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد وبذل الوسع ولا بعض شئ منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة الى المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد السماع من المعصوم الى بذل في ملاحظة المعارضات وغيرها في العمل بقوله عج بخلاف الاخذ بالاصل المذكور ونحوه ولا يجري ذلك بالنسبة الينا حسبما فصل القول فيه في محله ثم لا يذهب عليك ان ما تقدم من الايراد باثبات الثمرة في الصورة الثانية ايضا غير جيد فانه انما يترتب تلك الثمرة في مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه في كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقا حتى يورد عليه بامكان ترتب ثمرة اخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشا الغفلة في المقام فهو موهون جدا لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ او الاصل وظهور عدم الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقا للاصل او مخالفا فان فهم توقف الجزء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل في الصورتين قوله اختلفوا في التعليق على الصفة هذا مفهوم الوصف احداث مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته اضعف من مفهوم الشرط اكثر من القائل به وقد انكره جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوي وغيره والاول يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلا عالما او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلا ابوه عالم واكرم رجلا اكرمك او من الظروف كاطعم رجلا من الفقراء او من النسب كاتني برجل بغدادي وقد يعم الحكم للصلات وسائر الاوصاف الماخوذة قيدا في الموضوع او الحكم كالحال كاكرم عالما وانصر مظلوما وتواضع لافضل الناس والثاني يعم ما كان وصفا صريحا كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها ومادل على الوصف وان لم يندرج في الصفات كالمنسوب نحو بغدادي ورومي ونحو كثرة الشعر بعد له الوضوء فان مفاده الشعر الكثير وعد من ذلك لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان مؤداه الشعر الكثير وظ الغزالي في المستصفى كون المنسوب من الالقاب وقد يخص النزاع في المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتا نحويا او غيره بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف الظ في ناطة الحكم به وكان هذا هو الاوفق بعنوان المسئلة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين في البحث والاخر من جهة ملاحظة التقييد نظرا الى استظهار كون القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه وحج يعم المسئلة سايرالقيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم الاتية يومي الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد في وجه وكيف كان فالظ ان محل الخلاف في الاقتضاء المذكور ليس من جهة الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شئ من الالفاظ المفردة المستعملة في المقام لان الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة على الوجه الذي هو في محله اذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ولا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصور فيه اخذ المعنى المذكور وليس هناك وضع يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يقال بكونها موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدا وليس في كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فالظ ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن مدلول له في حاصل في المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة التقييد وذكر الخاص مع اولوية تركه او لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج عن الظ المذكور على القول به فالبحث في المقام انما هو في الدلالة الالتزامية العرفية وكان الاظهر في تقريرها على القول بها ان يقال فيها على نحو ما قدمناه بظهور التعليق على الوصف او التقييد بالقيد في ناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيد ما ذكرناه انه لا مجال للتوهم بثبوت المفهوم في عدة من المقامات التي فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رايت عالما او اكرم الامير رجلا عالما او مات اليوم فاضل او اهين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة اذ لا اشعار في تلك العبارات بالدلالة على الانحصار وانتفاء الحكم في غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد في المقامات الا ان تقوم قرينة على خلافه فتقضي بالصرف عنه بعد فهم قيبين ان ذلك انما هو من جهة الاستظهار

المذكورة حيث انه يتبع الموارد التي يجري فيها ذلك دون غيرها كما في الامثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما قيد فيه الحكم
بالوصف وان كان ظاهر اطلاق كلماتهم تعميم الجميع الا انه لابد من التقييد اذ لا مجال لتوهم جريان البحث نحو ما ذكر من الامثلة ولو مع الخلو عن القرائن
والاظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يقال ان محل البحث ما اذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم
واما احتمال هناك فوائد اخرى واما مع ظهور فائدة كما في قولك رايت رجلا عالما ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يؤدي مفاد رؤيته
العالم الا بذكر القيد فلا مجال اذن لدلالته على انتفاء الحكم بانتفاء القيد طيلة الدلالة في المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوائد
ح في فهم العرف ومن جهة تعلق الحكم على الوصف المشعر بانا طة الحكم به حسبما اشرنا اليه فخذ ذلك اقوى دلالة على ما قلناه ثم ان ههنا
امورا يتوهم منافاته للخلاف المذكور في المقام وقضائها باعتبار هذا المفهوم من دون تامل منهم فيه لابد من الاشارة اليها وبيان الحال
فيها احدها ما اشتهر في الالسنة من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا تزال الترديم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات وغيرها
في ذكر قيد لا يكون محترزا لشئ وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء في الا من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم وعدمها حيث انه
يعرف اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود المأخوذة في فتاويهم او اختلافهم في الاطلاق والتقييد وليس ذلك الا من جهة ظهور التقييد
في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا وفيه اولا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول بينهم في الحدود و
التعريفات هو ذلك وقد بنوا على ما لاحظة الاحتراز عن التقييدات وكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل وفي سائر العلوم
المدونة ايضا فجريان طريقتهم على ذلك كاف في افادته لمرامنا في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم
عليه ولا يقتضي ذلك بكونه اصلا في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدارجة في السنة العامة وثانيا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون
مخرجا لما لا يندرج فيه عما يشمله من الاطلاق او العموم الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن هذا المدلول تلك العبارة
وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم لما بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده اختصاص الحكم بالواقع بتلك الصورة
وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى يفيد بثوته خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المتروك في
الحدود غالبا هو ما لا يفيد اخراج شئ من الحد وانما ثمرته مجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو
ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود انه على نفي الحكم عند انتفاء الوصف والقيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر
في الحدود مساوات الحد للمحدود ومطابقة المحدود للحد بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق الحد على فاقد القيد فلن وجد انتفا
واقعا مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته زيادة على ما
بيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمقام الا انه لا يناسب مقام تدوين الاحكام سواء كان ذلك
رعيته او غيرها من سائر العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن ملاحظة المقا
نة وتدوين الاحكام ماضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر بما قررنا ان اصالة كون القيد احترازيا لا يناسب القول بنفي المفهوم اصلا وان دلالته
على الانتفاء بالانتفاء في المقام هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور وثالثها عدم الصفات من المخصصات
المتصلة للعمومات ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكرناه من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق
الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد
المذكور هو الاول خاصة وهو مرادهم في مقام عدهم من المخصصات والملحوظ في المقام هو الامر الثاني وهو يمكن اجتماعه مع الاول وعدهم فان قلت
انهم عدوا ذلك في عداد سائر المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد
الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسبما ذكروه الظاهر كون الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه
من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه وانما دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى
المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة ومن
تبعه في الاستثناء من المنفي في الخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف تالتها ما اتفقوا عليه من انه لو ورد حمل المطلق على المقيد مع اتحاد
الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم ح في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا
معارضة بينهما ليفتقر الى الحمل الا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر
والا فاي منافات بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في سائر افراد المطلق ايضا فغاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على
ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور مبني على الخلاف الواقع في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي
الدلالة ويدفعه انه ليس ما ينوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني فرجحوا المفهوم الخاص على اطلاق المنطوق
كيف ولو كان كذلك لما جرى في الاتفاق على ما قدمناه على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم الي فاطعم
الفقراء ثم قال ان قدم الي فاطعم الفقراء الخبز والتمر فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند
المحققين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد

فيه تفصيل المقام
في ان مع عدم تنوع
سببهما لا بد ان يكون
حجة مفهوم الوصف اقوى فيما
يكون الاتفاق فيه اقوى فيما
لا اتفاق في حجية ذلك
المفهوم

وظ الامر المقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما
عملا بما لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد
لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت تاما على القول بكون الامر مجازا في فرد من الوجوب الاول نظرا لا يستلزم حمل المطلق على المقيد
في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في كونه خلاف الظاهر كما ان التقييد مخالف للظاهر
الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو البالغ على ما تقدم عليه بل ما لاحظة الاتفاق عليه كاف فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها
والتفصيل الكلام فيه مقام اخر وتما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي ره في الجواب عن الاشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم
حجية المفهوم المذكور قال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله منه طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم
الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق لما تقدم في حجة ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للناسين على الناكيد انتهى
وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه لين يمتجر وحكاية ذلك عن منتهى بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على
المقيد واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكانه ره راى ان محصل الوجه في حمل المطلق على المقيد هو ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل
اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرناه ولا ربط له بالمفهوم وما علل به البناء على ثبوت المفهوم
ح من ترجيح الناسين على الناكيد لو ترجح في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني
للاول الان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا للتخصيص العام ومع الغض عنه فالناكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق مفيدا ما على
المقيد اما لو كان بالعكس فلا تاكيد وايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان عن معصوم واحد وبالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن
معصومين او تغاير المخاطبون من دون حكاية للاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكررة الواردة عن المعصومين بالنسبة
الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل منهما بعد سؤال المخاطب مع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع فترجيح الشهيد ره
حيث نفى البأس عن القول بحجيته بل جعل مفهوم الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجحا الى مفهوم الوصف وقد حكي القول بذلك
وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية وعزى القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب
الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة قدس الله ارواحهم في ذلك كثير من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزى ذلك
الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والآمدي وقد حكي القول به عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابي علي وابي هاشم
وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال المروزي وابن داود الرازي وجماهير المعتزلة واسنده الغزالي الى جماعة
من محققي الفقهاء والآمدي الى اصحاب ابي حنيفة وهناك قولان اخران بالنفي بل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي
اذ لا اقل من ذهابه اليه ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان اي في مقام
التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين لدخول الواحد في الشاهد وما اذا ورد في غير هذه الصورة ففي الوجوه
الثلثة المتقدمة يفيد نفي الحكم عن غيرها بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد
المفهوم في تلك الصورة لانضمام شهادة المقام وقد يراد قول خامس وهو البناء على الوقف ان عد قولا وعليه السيد الجبي ويميل اليه كلام
بعض افاضل المتاخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء ويدل عليه ان من الظاهر
عدم كون ذلك معنى مطابقيا للتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا ربط له بافادة
ذلك والوضع النوعي المتعلق بها هو ما تعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتدا والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار
في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا وليس من شؤون الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والا لجرى في الالقاب نحوها ودعوى حصول وضع خاص لها بالنسبة الى الاوصاف مما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لان كمال
الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضع اخر بعد ذلك خلاف الظاهر وكذا القول باختصاص الوضع العام بغيرها اذا كان معبرا وضعا وصفا
ونحوه وحصول وضع اخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفادها عين ما افاده الوضع العام الا ان يزيد عليه ما ذكر من الدلالة
على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدا واعلى ما الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد عام جار في الجميع كيف
ولو التزم بذلك لم يخرج جميع المقامات المعروف من عدم اشتراط التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه والتزام
حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت
من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتقسيم المذكور ومن ذلك يظهر ايضا عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء
بالانتفاء عقلا فان اعتبار ذلك ايضا موقوف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسب
ما اشرنا اليه بقي الكلام في حصول الاخلال بالتزام العرف بعدم دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف وتقييد الاطلاق بالقيد بان
يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء بالانتفاء منظرا الى ظهور التعليق على الوصف في التقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف او

التقييد الظاهر

بيان الاوجه في المسألة

ادلة القائلين بنفي الحجية والمختار

الذي هو

القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة واظهر هل عند الاطلاق هو انا طة الحكم بالقيد ليقتضي بانتفائه عند انتفائه لذلك
جهر بان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير واضح ظاهر وكذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد امعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات
والتقييدات الواردة في الاستعمالات تفهم فيها اشعار بذلك في كثير من صوره وبلوغه الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في
المحاورات العرفية غير ظاهر بل الظاهر خلافه لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول العبارة ولا شك اذن في حجيته لما دل على حجيته مدلول
الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات فربما يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد
عليه وقد لا يكفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر يختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق
الحكم اولا على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول جهتين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من الوجهين
الاخرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فانا الاشعار مدلولا او بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام في ذلك
وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها والظاهر البحث في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر
ما وقع فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد ما افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات
بانضمام ملاحظة المقام مما يشهد بادراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف لا يخفى انه
لو قيل بكون الدلالة في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزء من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة
على اثبات الحكم في محل الوصف وانا طته بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عند خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج
نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فالذي لازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه الا مع ادعاء عدم افادة اللفظ وضعا المايزيد
على ذلك وهو اول الكلام فلا بد من الاستناد فيه الى ما ذكرناه وبه يثبت المقصود قوله لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم اه قد عرفت
مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم كون الدلالة في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة
عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا يأتي في كون الدلالة عليه بالتضمن فتم قوله فلا
لا ملازمة في الذهن ولا في العرف اه لا يخفى ان من يقول بثبوت مفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق مجرد وجوب الزكوة عند حصول
الوصف المذكور حتى يتم بعدم ملازمته لانتفاء الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجوب الجزاء
عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول هناك بالدلالة اللفظية فانما يقول بدلالته
على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الاناطة والتوقف عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسب ما مر الكلام فيه
فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكرنا دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام
هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا باس بالاشارة اليها والى وهنها منها ما اختاره العلامة من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة
قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزم من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال
في ايات عديدة وغيرها وحاصل هذا الوجه لزوم التزام المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق
المفروض وهو على خلاف الاصل بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك ومنها ما اختاره ايضا وهو انه لو كان مما يستفاد
منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفادا من صريح الخطاب او من جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه يستدعي فايدة ولا فايدة سوى نفي الحكم
بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايضا باطل لعدم انحصار
الفوايد والثالث ممنوع بالاصل وبيد فعه انه يمكن ان يكون الدال عليه ظاهر اللفظ نظرا الى ظهور التعليق في حسب ما يدعى في المقام او من جهة
كون ذلك اظهر الفوايد في نظر العرف وعدم انحصار الفوايد فيه لا ينافي اظهريته في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك
اما بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواترا او احادا ولا سبيل الى الاول والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد
القطع وضعفه ظاهر وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر او النهي على الصفة دالا على ذلك لكان
كل خبر ايضا مخصصا ضرورة استلزام الجميع التخصيص بالصفة واللازم بطل ضرورة انه لو قال رايت رجلا عالما او رايت غنما سائمة لم يفد نفي
الرؤية عن غير ما ذكر وبيد فعه انه قياس في اللغة ومع الغض عنه فالقول بالفرق ايضا متجه غير بل الظان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر
والامر والاستفادة ممنوعة فما يحصل في الاخبار ايضا فانه لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم
تشمئز نفسه عن ذلك ويكره من سماعه وهو على فهم التخصيص غاية الامر عدم انفهام ذلك في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته
على الانتفاء في الاخبار مطلقا ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه وقد يكون مع ثبوته كما في قوله تعالى لا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر
الجامع بينهما احترازا من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك انما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت وهنها جدا في المقام بل لا
يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد
الحكم به على حسب ما مر فلا يصح دفعها بذلك اذ لا تجوز ايضا على القول المذكور في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما

الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة او عند اثباته والظاهر الثاني والملازمة ظاهرة فان ما دل عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه لانه يؤدي
لو قيل لا تقل اف لفلان لا يحسن ان يسئل عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه ويدفعه ان الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال سواء كان اللفظ ظاهرا
فيه او كان مجملا وانما لا يحسن مع صراحته وغاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله اذا زكوة السائمة والمعلوفة
واحسن الى المحتاج والغني منها فانا متناقضا لامكان دلالة المفهوم ويدفعه ما عرف من الفرق البين في ذلك بين النص واللفظ اذ لا مانع من الخروج
عن مقتضى اللفظ بقيام القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور من الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقصد من الوصف انما هو تميز الموصوف
كما ان المقصد من الاسم تميز المسمى فكما لا يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكي في الاحكام الاحتجاج بذلك عن
ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار ويدفعه بعد كونه قياسا في اللغة منع كون المقصد من الوصف مجرد تميز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين
الامرين ظاهر فان الحاصل بالصفة تميزه بالصفة بخلاف الاسم فان المميز به نفس المسمى وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث ان تميزه بالصفة
قاض بتعليقه على الوصف وهو يومي الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وايضا فذكر الاسم العام اولا ثم تميزه بالصفة على وجه يخص
بعض افراد ذلك المسمى يومي الى عدم شموله لسائر افراد ذلك المسمى والا لما سماه اولا على وجه الاطلاق ثم اعرض عنه الى تميزه بالوصف الخاص
وهذا بخلاف ما اذا سمى الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يقول في الغنم السائمة زكوة ولا زكوة في المعلوفة لكونه تكرارا
لغوا نظرا الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعا وبوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم فكون الحكم
مدلولا على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به لتشبثه في ذهن السامع ولا يعد لغوا حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التاكيد ومجرد كون التاسيس اولى
من التاكيد لا يثمر في المقام مع شيوعه ايضا بل قضاء بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما ثبت دلالة المنطوق
لجاز ان يراد منه المفهوم خاصة كما انه يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا وبوهنه واضح لظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق
حاصلة بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين
بالايجاب والسلب ووهنه اوضح من جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم ولو بني على
انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملا على التضاد المانع لوضوح اختلاف المتعلقين قوله لغرض تعليقه
عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي المعروفة للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع وانما يقول به
من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لو لم يستقل في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا بد للعاقل من التحرز
عنه كما في كلام واحد مرات عديدة زائدا على ما يطلب من التاكيد فانه لغو يجب الاجتناب عنه الا انه لو اتى به لم يكن استعماله مجازا حيث انه
جرى البناء في المخاطبات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك شاهدا على ارادة انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق
في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد الدلالة وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلاف مراتب الحكمة ويمكن
تقرير الدليل المذكور وعلى وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم يرد به افادة ذلك كان لغوا فينزه الواضع عن وضعه كذلك فلا بد
ان يكون موضوعا للدلالة على امر مفيد وليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن هذا التقرير فان التوصيف انما
قرر بالوضع النوعي لافادة اتصاف الموصوف به الوصف المذكور بقولك رايت زيدا العالم وزيد العالم جائني او رايت رجلا عالما ونحو ذلك وفي ذلك
فائدة معتد بها ملحوظة للواضع كافية في وضعه النوعي وح فلا بد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعماله بان لا يكون بيان الوصف المذكور
في المقام خاليا عن الفائدة فهذا امر يرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله اذا لم تظهر بالتخصيص فائدة سواه اه يريد بذلك انه لما كان
ارادة نفي الحكم عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهرت هناك فائدة اخرى كانت كافية للظهور
عن اللغو ولم يكن هناك داع الى ارادة النفي المذكور ومجرد احتمال ارادته ايضا لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرد ظهور
فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع الفائدتين فيما ذكره من خروجه اذن عن محل النزاع اشارة ايضا الى عدم كون النزاع هنا من جهة
الوضع الا ان يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة وهو كما ترى قوله ان المدعى عدم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض
المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوائد في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغو فلا
حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل حصول فائدة سواه حتى يقع بعدم وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد
فكان المعترض فصل في كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكر وانها كثيرة بانه ان ظهر حصول فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفى
بها ولا نزاع اذن في انتفاء المفهوم واما مع عدم ظهور شيء من تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها واليها ينصرف الاطلاق
فيتم المدعى وح فكان جواب المنع من الظهور والانصراف المذكور فان الاجتماع المذكور انما يكون مثلا مع اللغو والعراء عن الفائدة لو لم
نقل بملاحظة الفائدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد الا ما اذا لم يظهر حصول فائدة سواه لوضوح انه مع قيام
احتمال بعض منها يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج ودعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد عند الدوران بينها مما لم يؤخذ في
الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانما يسلم مجرد الاظهرية في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة بحيث يوجب
صرف اللفظ اليه عرفا فافهم اه اشار حسبما قدمنا وابين ذلك من المدعي فيمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره

وما فيها

المعترض

المعترض والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال بل اضرب عما ذكره حيث ان الا
المذكور لا ربط له بدفع الاعتراض فتبين ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد ومجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء
عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الصون عن لزوم اللغو وان لم يكن تلك الفايدة ظاهرة فالفائدة المفروضة وان لم يكن متحقق الحصول ايضا
الا انه مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع الحكم بغيرها لدفع محذور اللغوية فيحتاج اذن اثبات مساواة الى قيام دليل اخر قوله وانما هو كونه بنا
للواضحات فيه انه لو كان لسبب لجرى مع انتفاء التقييد وليس كذلك فلو كان الاستيجاب المذكور ومن الجهة المذكورة لكان قوله الانسان لا
يعلم الغيب مثله في الاستيجاب وليس لذلك قطعا فان الحكم المذكور وان لم يخل عن غضاضة توضيح الواضح الا ان صورة التقييد غضاضة
اخرى اعظم منها وبعد الكلام من جهتها مستهجنا عرفا كما لا يخفى نعم ان للقول المذكور حجة اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان ابا عبيد
القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله ﷺ لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به
ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله ﷺ مطل الغني ظلم ان مطل الغني ليس بظلم وقوله ﷺ لئن يمتلي بطن احدكم قيحا خير من
ان يمتلي شعرا وقد قيل انه اراد من الشعر هجاء الرسول فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء فان القليل من ذلك كثير
واجيب عنه بانه مجتهد في ذلك ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحا
فلا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة اللغوية وبانه معارض بمذهب الاخفش حيث حكي عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة
وبانه لا دلالة في كلامه على فهمه نفي الحكم عن فاقد الصفة من مفهوم الوصف فلعله فهم ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا لان
اللفظ على نفيه والجميع مدفوع اما الاول فبان كثيرا مما ذكره اهل اللغة وعلماء العربية مبنوع على اجتهاده وقد جرت الطريقة على الرجوع
الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة والسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير حجتهم فلا مناص من الرجوع الى كلامهم حسما قرر
في محله اويقال ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف والاسقط الرجوع الى كلامهم وفيه سد لباب اثبات
اللغات ومخالف لما اتفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم والرجوع الى كتبهم واما الثاني فهو هون جدا فان المدار في اثبات اللغات
على نقل الاحاد واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة على الاخفش فقد يستفاد من
العضدي انكار ذلك واما الرابع فان ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في
الجواب عنه ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق المذكور وانه يبلغ درجة الدلالة بعد قيام ادنى شاهد عليه والظاهر حصوله في الاخبار
المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف وان الظاهر عدم ملاحظة فايدة اخرى في التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة
الى ذلك ومنها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف
ما ترك فهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن واجيب
عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية في الصورة المذكورة ويدفعه انه لا وجه لاجراء الاصل
في المقام للعلم بانتقاله الى احد الشخصين فعند دوران بينهما لا وجه لتعيين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل وفيه
فيه ايضا سايرا لايرادات المتقدمة وجوبها والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في الاية مجموع القيد والمقيد
الحاصل بضم بعض القيد المذكور ومع الغض عن ذلك وقد يكون فهم ذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد
شهادة المقام به ومنها ان المتبادر عرفا فيما لو قاله لوكيله اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا
لو قال لزوجته انت طالق عند دخولك الدار فهم انتفاء الطلاق مع عدم الدخول في الدار وباصالة عدم النقل يثبت كونه كذلك لغة ويدفعه
ان عدم جواز شراء غير ما يصفه انما هو لعدم شمول الوكالة له فلا يتحقق الوكالة بالنسبة اليه الا لدلالة العبارة على نفي الوكالة فيه
وكذا الحال في الطلاق فانفهام ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم
وبعبارة اخرى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب للمفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء غير الاسود بهذا الخطاب وهو لا كلام
فيه وقد اتفق عليه القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام هو هذا المقدار واما
دلالته على عدم وجوب شراء غير الاسود مطلقا وعدم كونه مطلوبا له راسا ليفيد الكلام حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي فلا ودعوى
تبادره في المقام ممنوعة وهو ظاهر ومنها ان الغالب في المحاورات سيما في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود
فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فيه ان ارادة الاحتراز من القيود وصفا كانت او غيرها لا ربط لها بدلالة المفهوم حسبما مرت الاشارة
اليه فان قضية ذلك اخراج الوصف المذكور مما ليس تلك الصفة عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا يفيد ثبوته له ولا دلالة
فيه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى الا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحدود حيث انه يعتبر فيها المساواة
للمحدود فلو كان المحدود صادقا في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا بد من التحديد بفقدها
ذلك شاهد على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فاقصى الامر حصول الاغلبية
في الجملة وبلوغها الى درجة تقضي بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف من المخصصات كالشرط والغاية

وبخوهما وقضية ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا لم يكن العام مخصصا به ويدفعه ما عرف من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء ذلك الحكم ثابتا له في الواقع اولا ولا دلالة في مجرد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء كما ان الخطاب المقيد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة الى المخرج بسبب التوصيف فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كما يقوله المنكر للمفهوم ويدفعه انه قياس في اللغة مضافا الى الفرق الظاهر بين الامرين نظرا الى حصول التبادر في الاستثناء بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت خلاف ذلك الحكم لفائدة غاية الامر ان يفيد اختصاص الحكم المذكور به كما مر ومنها انه لو كان التقييد بالصفة دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف كان افيد مما لو كان غير المتصف بها مسكوتا عنه لاشتمال الاول على بيان حكمين بخلاف الاخير ويدفعه ان مجرد الافيدية ليس من ادلة الوضع واما اذا تبلا بد من الرجوع الى امارات الحقيقة وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزايد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزايد ومجرد الافيدية لا يقضي بتعلق الوضع بالقدر الزايد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول ويدفعه انه قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع على الثاني ايضا اذ قد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد من المنطقيين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك وليس هناك شيء اخر بحسب الظاهر ليكون داعيا الى التخصيص فالظاهر انه لمخصص في المقام الا ان يظهر مخصص اخر ولا بحث ح مضافا الى هذا لحظة المناسبة والاقتران الظاهر في ذلك ويدفعه ان الفايدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا ان الامر غير منحصر فيها واحتمال غيرها من الفوايد قايم في كثير من المقامات ولا ترجيح ومع انحصار الفايدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ربما يتبادر بالظهور الفايدة المذكورة عند عدم ظهور فايدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن ليست بتلك المثابة من الظهور وكذا الحال في ملاحظة المناسبة والاقتران فلا يبلغ حد الدلالة ليمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما حجة ابي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكما استظهرناه ذلك منه في الصور الثلث بحسب فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ذلك ما ذكرناه من القول بعدم الدلالة بنفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما ذكره ان سلم بحسب اقتضاء المقام الى هنا جف

قلمه الشريف على الله مقامه ورفع في الخلد رجته وقد بقي منه وقوع بعض مسائل متفرقة الى اخر الاجتهاد والتقليد يقرب عشرين الف بيت جمعها بعد وفاته الفاضل المحقق ابن اخته الشيخ محمد سلمه الله

وادام عزه وجعلها جلدا اخر ثالث المجلدات هذا وقد وقع الفراغ من تسويد

ذلك المجلد في شهر الجمادي الاول من سنة ١٢٦٨ في دار الخلافة

طهران صانها الله من افات الزمان مع اختلال البال وتفرق

الحواس وارجو من الله الاجر والقبول ومن ناظره طلب الغفران

لتلك النفس الجانية الذليلة عند المولى ويعتذ

اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات واغفر لوالدي

وارحمهما كما ربياني صغيرا واجزهما

بالاحسان احسانا وبالسيئات

عفوا ونقضي الاخوة

للتقي فطلبا لعل

كما يجب

وآله

إذا الأصل في البحث الأول من المطلب الثاني غير موجود

المطلب ٢ البحث ١

أصل ١١

قوله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قال اكثر من الفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز وان علم الامر انتفاء الشرط المعتبر في الفعل قد يكون شرطا في وجوده وقد يكون شرطا في وجوبه وقد يكون شرطا فيهما وعمل الكلام في المقام فيما اذا علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا او لا واما المشروط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف في جواز الامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه انما الخلاف في المقام لبنى على ما ينبغي كما سيشير اليه المصنف وبعضهم قرر النزاع في المقام في خصوص شرايط الوجود دون الوجوب اذ لا يجد لاحد ان يتوهم امتناع التكليف بذلك وليس في كلام المانعين ما يوهم ذلك كيف وتمثيلهم في المقام بانتفاء المشروط الغير المقدور مرجح في وقوع النزاع في شرايط الوجوب فكيف يعقل القول بخروجها عن محل البحث وقد يتراءى تدافع في عنوان المسئلة فانه اذا كان المط بالشرط في المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفائه فلا محالة يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو مقتضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور فزعم ان مراد هم بالشرط هو شرط الوجوب وعلم الامر به لا يتعقل التكليف اذ لا يتصور التكليف في المقام بدون الوجوب فان ذلك غلط ويمكن دفعه بانه ليس الكلام في جواز الامر والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف باداء الفعل في الوقت الذي يقتضي فيه شرط التكليف بحيث الامر مع علم الواقع به الامر به بان يكون حصول التكليف به قبل مجئ وقت الايقاع الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من تمثيلاتهم وعزى الى طائفة من المحققين التصريح به ولو صح انه لا يشك في كون انتفاء شرطه انما الكلام في جواز تعلق التكليف قبل الزمان الذي يتفق الشرط فيه اذا كان الامر عالما بانتفائه فيه دون المامور وسواء كان التكليف قبل مجئ زمان الفعل الذي يقارن بعض اجزاء الفعل مما يتفق الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلق التكليف به مط وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال ولو قبله بناء على المنع من التكليف مع علم المامور بالحال حسب ما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار اليه والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثم سقوطه بانتفاء الشرط للازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول ولا كلام فيه ومحل البحث في المقام هو الثاني واما ما قد يتخيل في من انه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجئ زمانه غاية الامر حصول التكليف لتعلقه ح بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به فانما يكون المخاطب مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدفوع بانا لو قنا المعتبر في الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا للوجوب والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن ان ينعقد الوجوب وقد يكون شرطا للوجود ولا مانع ح من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة به دائرة في وقته غير انه لا يمكن ادائه قبل الزمان المفروض لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة الى الامكان لان كان نائيا عن حد ما ربما يمنع في مقدمة الواجب ويكشف الحال في ذلك ملاحظة حقوق الناس فانه قد يعلق اشتغال الذمة بها على حصول شئ كما اذا ثبت الخيار في البيع مع قبض البايع للثمن فان اشتغال ذمته بالثمن بما لا يؤجل فان ذمته مشتغلة بالفعل وان تاخر وقت اداءه ويمكن ان يجاب ايضا عن اصل الايراد بان ما يتوقف على الشرط المفروض انما هو التكليف لواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك الى كون التكليف الظاهري تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه في المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى الزمان الواحد ايضا الا ان الوجه المذكور غير سديد كما يتضح الوجه اشد ويمكن ان يقال ايضا ان المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه حين الفعل ووجوده في الواقع والمراد بانتفاء الشرط انتفائه بغير اختيار المكلف وقدرته ومحصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرايطه لا عن سوء اختيار المكلف فالمقصد بالبحث ان تلك الشروط المفروضة كما انه شرط لوجود الفعل ولوجوبه ايضا مع علم المامور والامر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المامور ايضا اذا كان الامر عالما بالحال وباستحالة وقوع التكليف هما وانه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فذلك الشرايط شرايط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايضا لكن لا مط بل مع علم المامور ايضا على القول بامتناع الارجح كما هو الحال كما حكي الاتفاق عليه والا فليست شرائط للوجوب مط فليس المانع في المسئلة شرط الوجوب بحيث يتوهم الداخل في العنوان بل المعتبر فيها شروط الوجود على الوجه الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شروطا في الوجوب ايضا مع علم المامور على حسب ما ذكر فالملاح في كونها شرطا للوجوب حسبما قررناه ح امكان فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان واحد كما اذا كان المراة حايضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجيه الامر اليها بالصوم بان يكون ما يامر به مطلوبا منها فهي غير قادرة واقعا باداء الصوم المط لكنها قادرة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم تمكن من اداءها وتظهر الثمرة ح في عصيانها كما لو ترك الصوم ولو افطرت لامر الصوم لو افطرت ع متعمدا لمخالفة انظارها التكليف المفروض وصدق العصيان به وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض فان المفروض ان خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم وبقاء التكليف كاف في صدق العصيان والمخالفة بتعمد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو تعلقت بمن افطر متعمدا كما توهم حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يجري ما قلناه بالنسبة الى بعض الشروط الاختيارية اذا كانت شرطا للوجوب الجملة على تفصيل ما يأتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الامر بالشئ مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع اما ان يكون مع

٣٠٠

علم الامر بذلك او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله فاما ان يكون التكليف به مطلقا ومعلقا على اجتماع
الشرايط اما مع جهل الآمر بالحال فلا اشكال في جواز الامر معلقا على وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال
في المنع مع علمهما بالحال من غير فرق بين الطلاق الامر وتعليقه على حصول الشرط حسبما اشار اليه المصنف من حكايتهم الاتفاق على منعه وظاهرهم
عدم الصورتين بل ربما كان المنع في الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر نحو الفاقد وقبح الاشتراط من العالم حسبما يأتي الاشارة
اليه كلام السيد بقي الكلام فيما اذا كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مطلقا او على الشرط المفروض وما كان جاهلا بالحال
اراد توجيه الامر مطلقا غير معلق على الشرط سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا ايضا فهذه مسائل ثلث وظاهر العنوان المذكور منطبق على الفرض
الاول ونحن نفصل القول في كل منهما ثم نرجع الى الكلام فيما قربه المصنف وحكاه عن السيد لم فنقول اما المسئلة الاولى فقد وقع الكلام فيما
بين علمائنا والاشاعرة وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف لو اتفق الحقيقي فيه انه اذا علم الآمر
انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه على وجه الحقيقة اولا وثانيهما ان البحث في صدور الخطاب والتكليف الظاهري
فيكون المراد انه هل في الفرض المذكور ان يصدر من الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف
بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة التكليف لا حقيقته قال وكلماتا القوم مشوشة هنا جدا بعضها
بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول ستعرف انشاء بعد تقرير مناط البحث في المسئلة انه لا تشويش في كلماتا القوم وان محل الخلاف
في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهر الا من نادر كما سيشير اليه ثم اقول الاخلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الحاصل بملاحظة الادلة الشرعية
والقواعد المقررة في الشريعة مع علمهم بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع سواء كان ذلك بنفس الشرع وبيانه او بحكم العقل من جهة وجوب دفع
الضرر المظنون او المحتمل ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك
فان المرأة مكلفة بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع واذا تكون عاصية
قطعا بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فيكشف ذلك من عدم تعلق التكليف بحسب
الواقع عند القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف ولا بحسب الواقع ايضا وارتفاعه عند ارتفاع
انتفاء الشرط فيكون التكليف المفروض واقعيا عنده ايضا ولا يتوهم في ذلك لزوم الاغراء بالجهل انما يلزم بناء التكليف فيه الا على كونه ظاهريا
محتملا ان يطابق الواقع وعدمه بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف على الوجه المذكور في حصول التكليف مع علم الامر
بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض والتكليف الواقع المشروط به غير حاصل بمجرد الامر المفروض عند القائل
بامتناعه هذا وتحقيق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائل به هو جواز
التكليف بما لا يطاق على ان الذي وقع البحث فيه بين العدلية وغيرهم مما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالة التكليف او يكون
الامر الامر بمجرد على فرض امكان الفعل واستحالته مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالة فلا اشكال في جواز الامر
مطلقا اي من غير ان يكون على نحو التعميم للحالين سواء كان المتعلق به تخييريا او تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه وبعض الوجوه المذكورة
مما لا خلاف فيه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء ثانيها انه في الجملة سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر جاهلا او
عالما والمامور جاهلا فقد عرفت جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مطلقا على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع عنه استحالة
ليكون تجويز المجوز من قبيل تجويز التكليف بالمحال والا لتمسك به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المامور فيكتفي به القائل بجواز التكليف
فكما انه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الامر باستحالته فقد يتحقق عدم قبحه مع جهل المامور ايضا نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المامور مصححا للامر به
الامر وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح ذلك الوجه فيه بعد ما سنبينه من حقيقة التكليف ويشهد له ايضا ان القائل بالجواز يقول بسقوط
التكليف بارتفاعه من المكلف اذا جاء وقت انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف
فيه الحال فظهر انه مما يرتبط المسئلة بمسئلة التكليف بالمحال فدعوى كون التكليف بالفعل مع عدم سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجزئيا من
جزئياته فلو كان البحث ثمة لما احتاج الى عنوان جديد كما صدر عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي ثم يمكن دعوى ذلك في الحقيقة منذ رجوعه في
التكليف بالمحال فيستدل عليه بامتناع التكليف بالمحال كما رأيته جماعة في المقام منهم مته لكن ذلك من كون مناط البحث في المقام هو التكليف
بالمحال وفرق بين المقامين ثالثها ان انتفاء شرط التكليف قد يكون لامر اختياري للمكلف وقد يكون عن اختياره كما اذا اتلف المكلف
المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يتفق في الصورة الثانية لا مانع من تعلق التكليف به نظرا الى كون المكلف هو السبب في استحالته
لما تقرر من ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلف فانما المانع
من تعلق التكليف به قبل ذلك اذا علم الامر انتفاء شرط الوجوب بزعمه اداء الفعل من جهة اعدام المكلف على تركه وفيه انه ان كان يتمكن
المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب وهو خارج عن محل النزاع وان كان بقاء التمكن
شرطا في الايجاب مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار المكلف فالآمر
منه بعد استحالة التكليف به لاعدم تعلق التكليف به من اول الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار المكلف غير مانع

من بقائه التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب ح منتفيا في المقام فيخرج بذلك من مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض من اقضى الامر بعدم بقاء التكليف مع اقدام المكلف على ترك المقدمة واختياره ذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن مورد بحثهم غير صندرجة فيما قرره من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة منهم الكركي على ما حكي عنه والفاضل المحشي والمحقق الخونساري اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حيث يستفاد مما حكاه المصنف من كلامه من متنه وقد قرر النزاع في الاحكام في خصوص ذلك ونص المدقق المحشي ومنه بعض الافاضل بتعميم النزاع فقال ان تحصيل الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محل النزاع حتى ان المسئلة المبنية على هذه القاعدة تدنا ولك الشرط الاختياري وهي ان الصائم لو افطر ثم سافر فرض صوم يوم الجمعة او سفره الغير بيتا ولك الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة انتهى وانت خبير بانه اذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك ايجابا للفعل والشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه حاصلا للمكلف وكان ابقاء التمكن معذورا له ايضا وجب عليه ذلك ليبقى منه اداء الواجب ولا يكون اتلافه للماء في اول زمان الفعل كما سيأتي عن انتفاء التكليف بل قد يكون عاصيا فقط وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور وهذا جار في سائر النكاليف ايضا بالنسبة الى ابقاء القدرة عليها وعلى شروطها فاندراج الشروط المقدورة في محل النزاع يقضي بالزام المانع القائل بالمنع بما امتناعه ايضا والظاهر انهم لا يلتزمون به وما ذكروه من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا فلو فرض من عدم وجوب الشرط المفروض نظر الامر صح ما ذكره من الالحاق كما هو الحال فيما فرضه من المثالين او يدراج الشرايط المقدورة في محل النزاع واندراج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض ح في وقته عن اختيار المكلف بمنزلة انتفاء سائر الشروط الغير المقدورة بجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايضا بخلاف الصورة الاولى ولا يخفى عليك انه ان كان ماموريا بصوم ذلك اليوم مطلقا كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه صوم الواجب وكان الحج فيه كسائر شروط الوجوب حسبما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا بعدم السفر فيخرج عن موضوع هذه المسئلة ويندرج في المسئلة الثانية حسبما قرره السيد وقد اندراج الشرايط المقدورة فيما المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى قالثها انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه زمان ادائه واستحالة صدورها من المكلف في وقته مع جهل المامور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب لحظ قطعا ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل وسوى ما حكي عن السيد المرتضى من منعه لذلك حسبما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا لوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة المامور به كذا يحسن للمصلحة المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المامور واختباره حالة الانقياد وعدمه وغير ذلك وان لم يكن المطاع حسنا بحسب الواقع في نفسه او لم يكن المكلف متمكنا من اداءه غاية الامر عدم وجوب التكليف بالفعل في الصورة الاولى وحجة السيد على المنع ما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة الامر على كون المامور به مرادا للامر بحسب الواقع محبوبا عنده والمفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا بمتعلقه لم يتوقف الامر دلالة على شيء مما لا يتم به دلالة على النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا وانت خبير بما في الاول فاولا انه الاغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف المجردة ذلك لبناء الامر فيها على ما هو الطوارق المذكورة ونحوها ولذا ذهب معظم الاصوليين الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ولو بنيا على الظاهر وهذا لا يزيد على ذلك وثانيا بالمنع عن قبح الاغراء بالجهل مطلقا حتى فيما يترتب عليه فايدة معتدة للعقلاء ويمكن المقصد حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصد بتلك الامر الواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب عليه من المصلحة البينة المكتة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء قديما وجديدا في اختبار عبيدهم وعمالهم واصدقائهم وغيرهم من غير ان يتناكروه بينهم ولا تامل لاحد منهم في حسنه ولا احتمالهم لقبحه مع وضوح قبح الاغراء بالجهل في الجملة فلو فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستقبح منه فقط وقد يتوقف بالمنع من ذلك بالنسبة الى اداء الشرع لعلمه تعالى بحقايق الاحوال ولا يتصور في حقه تعالى قصد الامتحان والاختبار وبذلك يظهر لك من كلامه وكلام المصنف في الجواب عن المسئلة ويومئ انه لا ينحصر المصلحة في استعلام حال العبد بل قد يكون لاقامة الحجة عليه او لترتب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال والظهور حال العذر الى غير ذلك من قوله تعالى في حكاية ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة على ذلك وهذا كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني فظهور منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في المامور به ويكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساويا لغيره في الظهور وليس كذلك عند جماعة اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكر بعد ظهور الحال لا ينافي ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينة وما يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تقرير النزاع في حصول ذلك في المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا اذ هو متفرعات النزاع في مسئلة التكليف بما لا يطاق وليس هنا ما عليه وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظا في وضع هذه المسئلة فتعين ان يكون النزاع في المقام الثاني واستشهد له بكلام منزه عن مثل هذه الغباوة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشا من نفس الامر لا من نفس المامور به فجوز من جوده لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشاء من المامور به انتهى قال ولا يخفى ما فيه فيما ذكرنا اقول اما جواز الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا يكون المقصد حقيقة حصول الفعل في الخارج فامر ظاهر عن البيان يشهد بحسنه مزيد الوجدان حسبما قرر ذلك وان لم يمنع من وقوع شبهة في جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه بل ظهور

اتفاق اصحابنا عليه حسبما ذكره المعتزلة مما يستبعد جدا بل يبعد دعوى القطع بخلافه سيما مع عدم تصريحهم بذلك وقد عرفت ان كون النزاع
في المسئلة الاولى لا يدل جهة في مسئلة التكليف بما لا يطاق وما حكي عن عبارته لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختيارية اذ لا يمكن ابتناؤها
على نفي كون الاوامر الاختيارية اوامر حقيقة ويشير اليه انه دفع ذلك بان الطلب شأنك ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل الغرض على الفعل بانه يفيد
ان ما ذكره من المنبوا انما هو الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى استناده في ذلك الى كلام السيد السعيد في المنية حيث ان ظاهر كلامه تقرير
النزاع في الاوامر الامتحانية والذاتي على المنع مستدلا بما مر من الاشارة اليه وما تقدم من استناد المنع عند صدور الاوامر الامتحانية اليه انما
كان ذكره في تقرير هذه المسئلة وقد بنى فيها على المنع مستدلا بما مر فيكون محل النزاع عنده في المسئلة حصول الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة
في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته او مادته فان باب المجاز واسع لا يمنع للمنع منه وانما اراد دفع ما ذكره المجوز من ان حسن الامر بالشيء
على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح يقتضاء من نفس الامر بل قد يتم فيما يمكن صدور الامر على الوجهين وظاهر ان الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره
من المفاسد حسبما فصل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بهما دفع ذلك بانه لو جاز صدور
الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظرا الى الظهور الامر عرفا في ارادة تدليس المأمور به فلو لم يكن ذلك مرادا مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء
بالجهل نظرا ويلزم ايضا على وجه صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب مقدمته لا المنهي عن ضده الى اخر ما ذكره وهذا
الكلام وان كان فاسدا حسبما يظهر مما نقرره في المقام الا انه لا ربط له بالمنع عن صدور الاوامر الامتحانية حسبما توهم من كلامه والحال فيما ذكره
يظهر مما مر من كلامه مترتبة ثم ان توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم حصول جهة متجهة في صدورها حسبما ذكر
انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل على الوجه المفروض امرا حقيقيا او صوريا منجوزا به بالنسبة الى الصيغة باستعمالها في صورة الطلب او الى المادة
باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل للفظ دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امرا حقيقيا او تكليفيا بذلك الفعل ثم القول بجواز الامر بالشيء مع علم
الامر بانتفاء شرطه من غير تجوز للمأمور به وان لم نقل بكون ذلك امرا حقيقيا ولا تكليفيا بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء
شرطه جائزا وجواز الورود في الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك اذ المفروض خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر بالفعل على وجه
الحقيقة والتكليف الحقيقي بدون المجازي وبيان الحق في ذلك يتوقف على تحقيق التكليف فنقول النزاع في المسئلة ان الامر الذي لا يراد به ايجاد الفعل
هل هو امر حقيقي او لا والنزاع لا حد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد في نظر المريد
شرط عقلي في تحقق الارادة لاجمال لانكاره ولم ينكره احد من العقلاء وكذا الاشكال والنزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الامر لمجرد الاخبار
والاخبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في جواز ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف في
حقيقة الامر ومفاد الايجاب التكليف فمن اخذ في حقيقة الاول المنع ومن لم يأخذ تلك الاضافة في حقيقته حسبما مر بيانه جوزه فالنزاع اذا قرر
بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظاهر عنوان المسئلة كان نزاعا معنويا مبنيا على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول غلط
في كلام احد من الفريقين كما لا يخفى بعد التأمل فيما قررناه وان قرر النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف به على الوجه المذكور وكان نزاعا لفظيا فان
المانع انما يمنع من توجه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل واقعا والمجيز انما يجيز توجه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من المجيز
في المقام في استعمال الاول ولا في جواز الثاني فتدبر وحيث ان بيان المحق في المسئلة مبني على المسئلة المذكورة فلا بأس بالاشارة الى ما هو المحقق
فيها وان مر الاشارة غير مرة في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد التأمل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو
اقتضاء الشيء من المكلف واستدعائه منه على وجه المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف ارادة ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة
حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة من الناس مما لا يقصد بها الاختبار ونحوه او تعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية بظهور انه لو تعلقت ارادته تعالى بالفعل ابتداء على الوجه المذكور حسبما يقتضيه الامر
لو قلنا باتحاد الطلب الارادة بالمعنى المذكور ولم يمكن تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار
من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى لو شاء لهداكم اجمعين وهو مع كونه خلافا لفظا للحكم الباعثة على التكليف
ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر ومدلول الامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون لها داع تطابقه او لا تطابقه بل استعمال
اللفظ فيه هو الاتيان به ايجاده فيكون معناه حاصلا بذلك ومن البين ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي امر واقعي يقتضي
حاصل للامر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها والدلالة عليها فالطلب التكليفي الحاصل بصيغة الامر
غير الارادة فليس هو متحدا معها ارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مر الاشارة اليه نعم تتحقق بحصول ارادة
الطاعة من حصول المطيع نظرا الى ارادة اتحادها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة للمسبب كذلك مع العلم بالبينة ويجري خلافه بالنسبة
الى الاخير وفي ذلك كلام اخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك تعدد الارادتين بما ورد من الله تعالى امر ابليس بالسجود لادم ولم يشأ منه
السجود ونهي ادم عن اكل الشجرة وشاء ذلك ان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة
بانشاء الصيغة وايجادها على نحو غيرها وان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الاخر فان تلك خارجة عما قادا الامر كما بيناه ولم ار من نبه من الاصحا

عليه وقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايضا واذا نص السيد على المنع منه ايضا كما سيجئ وأما المسئلة
الثالثة فان كان الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر من دون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجئ الاشارة
اليه في كلام السيد الا انه معلق في الواقع على حصول الشرط وانما المطلق نظرا الى حصوله فيكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله
ويحتمل القول بالاطلاق الامر وحصول التكليف حينئذ مطلقا لحصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد قطعه وان كان ظانا بخلافه فتأمل
فيحتمل ايضا في الحافظ بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في
المقام بجواز تعليق الامر عليه مما لا ينفي الترتب فيه بل يحتمل حينئذ بجواز اطلاق الامر ايضا لما تقرر في صورة الشك وان كان بعيدا كما يقتضيه كلام
السيد فيما يأتي في المنع منه ايضا وكانه لدلالة الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء الشرط ايضا ويدفعه ظهور ارادة التعليق في مسئلة الشك
وان لم يصرح به كما هو الغالب من مواقع الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية ثم لو اراد الامر في الاطلاق الامر مع حصول الشرط وعلم
لم يجز ذلك قطعا ولو جوز الامر بالشئ مع علم الامر بانتفاء شرطه حسب ما مر في الاشارة ويحتمل حينئذ جواز اطلاق الامر على الوجه الذي مر في صورة
الظن فيتعلق به التكليف وعند انتفاء الشرط يرتفع من حينه الا انه ينكشف انتفائه من اصله فيكون المعجل لحصول الامر بالانتفاء فان
قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على المشروط بل قلت قيام احتمال
حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه على ثبوت الامكان الواقع غير مشروط بغاية الامر انه بعد ظهور
الامتناع يرتفع التكليف وح فما تقدم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام
عليه وعلى ثبوت الامكان في زمان اللاحق كذا يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول اولى فاجازة مع علم المأمور ايضا
ما ذكره بناء على ما علمتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم الا ان يكون المراد الاتفاق على
عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده وقد يقال انه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب
كان القول بحصول الوجوب ح تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المأمور انما هو بملاحظة الامر الظاهري وهو غير جار في المقام نظرا الى
علم المأمور بالحال وأنت بعد التأمل فيما قررناه في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايضا فليس لما منع ح سوى لزوم الهذرية والخلو عن الفايدة وان
لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من حجية قوله وشروطا صحابنا في جواز اه ظاهره يعطي تجويزهم للامر مطلقا بل
ومعلقا على الشرط مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه وسيأتي في كلام السيد المنع من الثاني مع اطلاق الامر مانعا من الثاني
بالاولى وظاهر المتن التسليم لجميع ما ذكره ويمكن حمل كلامه على جواز الامر ح في الجملة ولو معلقا على الشرط فان ذلك لا مانع فيه في شئ من الوجوه
المذكورة كقوله كما امرك الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه ظ كلامه يعطي اندراج المتعلق بالشخص المنفرد في محل النزاع كما يظهر من غير ما نقله
وهو كذلك اذ لا فرق بين انفراد المأمور وتعدده فيما ينبو عليه الاصل المذكور ولكن حكي متنا عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جواز
الوجه فيه غير ظاهر على اصولهم قوله لكن لا يجدي الترجمة اه قد عرفت الوجه فيه فان الاطلاق الشرط في المقام غير متجه لا ندراج شروط الوجوب
المقدورة في الترجمة المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرايط الوجوب اذا كانت مقدورة
على تفصيل الاشارة اليه وقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز اطلاق الامر بانتفاء شرطه وليس كذلك
لاشتماله على المناقضة حسب ما مر الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسب ما ذكر السيد في بيان محل الخلاف
واستحسنه المتن وهذا الوجه وان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدول من قصده
مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجوب كما
سيأتي الاشارة اليه في كلام المتن مضافا الى انه المحكي عن المتن وجه عدم الاعجاب قوله بشرط ان لا يمنع المكلف او بشرط ان يقدر ظ في كون
الكلام في الشرايط الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرايط الوجوب قوله غير معون انه يكون مأمورا بذلك المنع قد يقال
انه اذا فرض كون الامر معلقا على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مأمورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه بان المراد انهم يزعمون جواز
امره التعليقي مع انتفاء الشرط وليس المراد تعلق الامر به تنجيزا انتفاء حال الشرط وهذا العنوان كما ترى يحرر المسئلة الثانية والمعروف في كتب
القوم بيان المسئلة الاولى وهو المناسب لما ذكروه من الادلة وقد يدرج هذه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم التعليقي والتنجيزي حسب ما اشرنا
اليه قوله فلا يجوز ان يأمره بشرط فان كان عالما بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط
فلا يصح الامر مطلقا ولا مشروطا وح فيندرج المسئلة الاولى في كلامه ايضا وفي قوله فح ان نامره بذلك لا محذور دلالة على ذلك ايضا قوله فاذا
فقد الخبر فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في المسئلة الثالثة وح فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن
بعدمه وقد يقال بامتناع الامر في صورة الظن تنزيلا منزلة العلم وهو بعيد والظاهر انه لا تأمل في جوازه وليس في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد
يجعل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد السبيل اليه شاهدا على المنع وفيه نظر لا يخفى ثم ان المتجه في قبح الامر مطلقا في صورة العلم بانتفاء
شرط ما قد علمت ما فيه واما ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمناه من اللغوية والدلالة على حصول
الشك وقد عرفت ما يرد عليها قوله واظهما ارادة المكلف فلا يتوجه الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف

فان ما

فان سايرالافعال انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلايكون الارادة مقدورة بحصولها بغير توسط الارادة والالزم التسلسل
في الارادات وانما كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلا من دون حصولها ثبت المدعى وان لم يثبت التكليف مع انتفاء لزم ماذكر من اللازم
وفيه اولا ان التقرير المذكور لو تم فانما يجري عند خصوص الارادة دون سايرالشروط الوضعية المغايرة المذكور جريان الدليل فيها من سايرالشروط
المفقودة حيث ذكر ان كلما لم يقع ضمن شرط وثانيا ان عدم مقدورية الارادة ممنوع وكونها غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك
فانها مقدورة بنفسها ويكون بغيرها مقدورة بتوسطها وثالثا بان محل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى شروط الوجوب دون الوجود
والارادة من شروط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة اوغير مقدورة فيكون خارجة عن محل النزاع وقد يوجه الاستدلال بنحو اخر
بان يقال ان كلما انتفى شرط من شروط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج لكون انتفائه معلوما لله تعالى فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه
جهلا وهو محال فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرايط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة اولا تعلق القدرة غير ظاهرة غاية الامر ان يقتضي
ذلك جامتناعها نظرا الى اختيار المكلف تركها وهو لا ينافي المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف تم ماذكر
الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقتضي تقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها قوله لم يعلم احد انه
مكلف تقدم ان العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بمطابقته للواقع اذا ثبت التكليف بالطريق
الطريق المقرر في الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية كما في العلم بتكليف المراة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة
المدعاة ممنوعة وما ذكره في بيانه لا يفيد ذلك اقصى ما يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى الحكمة الواقعية الاولى واما تكليفه الظاهري فلم يثبت مانعا
بحسب ما افاده منا الاشارة اليه قوله ولو اجتمعت الشرايط عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرايط عند دخول الوقت لو كان كافيا
في حصول اليقين بالتكليف في الضيق ايضا اذا حصل اجتماع الشرايط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين حينئذ بالتكليف مع الشك في طرو
المانع او ارتفاع بعض الشرايط في الاثناء وكانه اراد بما ذكره مضي مقدار اداء الفعل مستجمعا للشرايط بعد دخول الوقت وحينئذ يحصل اليقين
بالاشتغال في الموسع ويكفي ذلك في الحاصل هو اليقين بسبق الاشتغال لا كونه مشتغلا بالفعل بالنسبة الى ما ياتي على حسب ما قررناه في الجواب
قوله لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده وكان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة عدم ابراهيم عليه السلام بذبح ولده والتالي باطل للادلة الاية الشريفة
على الامر به وايضا لو تعلق الامر به لم يعلم امره عليه السلام بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل على النبي سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك
نظرا الى اقدامه على الذبح وكانه لهذا في ذلك الاخصار فانه لما كان علم ابراهيم عليه السلام دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله وانما هو في الشرط
الذي يتوقف عليه تمكن المكلف اه لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير ان يتوقف التمكن منه عليه كالشروط الوجودية
المقدورة للمكلف ومنها ما يتوقف عليه تمكن المكلف عن الفعل كالقدرة على مقدمات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد
يتوقف عليه بقائها وهما والصورة الاولى خارجة عن محل النزاع قطعا وظاهر العبارة يفيد اندراج الصورة الثانية بقسميها في محل البحث لتوقف
تمكن المكلف من الفعل عليها او من ما يتوقف عليه بقاء القدرة فقد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج
الاولى في محل النزاع غير ظاهر كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول وما يعمه والثاني مع عدم كون البقاء مقدورا للمكلف وكانه لذا جعل الوجه
في عدم الاجتزاء بالمرجحة المقدمة كونها اعم من المقدمات المقدورة وغيرها مع ان محل الخلاف هو الثانية لا غير لكن قد عرفت ان اطلاق
ما ذكراعم من ذلك ويرد عليه ما مر نا الاشارة اليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب مما يكون مقدورا للمكلف
فلا وجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا وهو مقصود السيد
ايضا قوله ولا يجب لذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب التحرز اشارة الى وجوب التكليف الظاهري بالنسبة اليه وحصول
العلم به قطعا حسب ما قرره لكن لا يعتبر فيه حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسب ما مر نا الاشارة
اليه قوله لا بعد لقصر الوقت وخروجه عن المضيق واما الموسع فيكفي فيه تقضي مقدار الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل وح فقد
يعلم الوقت في كلامه بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدماته لا يخفى ان ما ذكره يخالف قوله نعم اني اراني في المنام اذبحك فانظر ماذا
ترى فان الظاهر منه كون المامور به نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله نعم صدقت الرؤيا قرينة عليه حسبما ادعاه
ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر بين الوجهين كاف في دفع الاستدلال نظرا الى قيام الاحتمال الا ان يقال بترجيح المجاز الثاني
نظرا الى قربه بل يمكن ان يقال بحصول التصديق على سبيل الحقيقة اذا لم يكن سوى الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان لم يتفرع عليه ذلك
لمنعه نعم الا انه خرج عن محل البحث لادائه المامور به وكذا الحال لو قيل بحصول القرض الاوداج والقيام المعتبر بامر الله تعالى وكل من الوجهين بعيد
منا فلنزل الفداء اذ هذا ظاهر جدا نعم لو كان المطلوب نفس الذبح وعدم حصوله في المقام وجعل الفداء عوضا عنه واحتمل كونه فداء عن الذبح
نظرا الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك او من بقية المقدمات مما لم يؤمر به وظن انه سيؤمر به من التكليف البعيد الاداء الى ارتكابه
والحق كون الامر في المقام لاختبار ابراهيم عليه السلام لاظهار طاعته وكمال انقياده كما سيشير اليه قوله نعم ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه
لا يجوز نسخ الامر نظرا الى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغة والارادة الشرعية لنفس الفعل وان لم يكن مرادا بنحو اخر لعدم تعلق تعلق به بمنعه عن
عن الفعل وقد مر ان تعلق الارادة لم تدخل لها في مفاد الصيغة والقضية المذكورة اذ ليس فيها منا فان لحكم الفعل ولا لقواعد الشرع

حتى يتصدى للتكليف حسبما عرفت بتفصيل القول فيه وجعل الامر بمقام الامتحان مع التزام التجوز والخروج عن حقيقة التكليف بالفعل بارادة التكليف بتحصيل ارادته او بعدم ارادة التكليف اصلا من غير ان يعلم ابرهيم بحقيقة الحال ليتحقق حصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه فان مجرد حصول الجهل المركب لابرهيم وهو لا يناسب منصب النبوة بالنسبة الى الاحكام الشرعية بل العزم على الفعل والانقياد اليه لا يخفى بناء على المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بامتناعه لابد اما من القول بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يؤمر اليه قدس سره وهو في غاية البعد بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بما عرفت من تقدم ان الفعل والتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم على القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اما مطلقا وفيما نحن فيه ظاهر فانه ان بين ذلك الخاطب في حال الخطاب لم يتفرع عليه ما هو الملقى من الامتحان وان لم يبين فذلك لازم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى في الوجهين المذكورين من البعد والخروج على الظاهر وما اختاره المفصل من الوجه الاول اذا استحال الفعل فالعزم عليه والانقياد اليه لا يتحقق بمقدماته في غاية البعد بل يتعين بما يليق بكونه خطابا على العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المتداول في الاستعمالات مضافا الى خروجه عما هو ملحوظ المستعمل في مقام الامتحان وحصول مقصوده من الامر المفروض بالعزم على الفعل والتهيوء له والاقدام عنه والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختيار بيانيا بنفس الفعل كما اذا لم يكن الامر مريدا لوقوع الفعل في نفسه لكن يامر الصبي به لاختباره من غير ان يمنعه من الفعل الى ان ياتي به وبالجملة ان الاختيار كما يقع بما يريده الامر عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب على الاول اعلام الصبي قبل ايقاع الفعل الا مع تعذره كما من الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا يجب عليه الاعلام واجبا الا مع تاخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكر في المثال وانما يحسن هذا ان يفيد تسليم تعلق الامر بصورة ارادة الامتحان وهو ممنوع الى كون الامر حقيقيا فانه الذي اراده المستدل فتسليم حسنه والجواب بعدم جريانه في اوامره تعالى ظاهر في ذلك فلخصم ان يعارض جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحان في اوامره تعالى وبعد تسليمه فالمامور به في الحقيقة انما هو العزم على الفعل والانقياد اليه لعلمه تعالى بامتناع الفعل واما ما ذكر من المثال من تعلق الامر بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تعالى لاستحالة الوجه المذكور بالنسبة اليه تعالى وانت خبير بما يمكن ان يقال الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تعالى الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كما ظهر حاله على غيره واقامة الحجة عليه حسبما مر من الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسئلة المذكورة امور منها ما لو كان المامور جاهلا بانتفاء الشرط الى ان ادى الفعل وكان الامر عالما به كما لو اتفق بعض المراة في نهار الصوم من غير ان يعلم بها الى ان غيب الشمس فانه بناء على جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحة العمل بخلاف ما لو قيل بالمنع منه قلت وعلى هذا يتبين ايضا على ثبوت الكفارة عليها لو تناولت المفطر لاظهارها الصوم المامور به وفيه ان المفروض انتفاء شرط الصحة بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته المامور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون الفعل المتجمع للشرايط مما امر به وانتفاء علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المتجمع للشرايط مامورا به لا يقتضي صحة غير المتجمع حتى يتفرع عليه ما ذكر وكذا القول بثبوت الكفارة حيث فان المفروض ثبوتها بعد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله بقليل وقد تبين انتفائه فكيف يتم بثبوت الكفارة الواجبة من جهة افطار الصوم ثم لو تعمد ثم لو قرر النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الامر بانتفاء جهل المامور لذلك حتى يكون غير المتجمع بحسب الواقع مع جهل المامور به مامورا به فرع جليل اذ قضية الحكم اذن لصحة جميع الافعال الفاقدة للشرط مع جهل المامور بالحال اذا تبين الحال فيما بعد ذلك الا اذا قام الدليل على خلافه وهو اصل منتف جدا الا ان ذلك مما لا ربط له بالمسئلة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر على نحو المذكور مما لا يتم لانكاره اذ غاية الامر ان يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطا علمية لا واقعية وايضا مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في تفريع المذكور بل لابد من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن ان يفرع ذلك وايضا لا يجري ذلك بالنسبة الى الشرايط العقلية كالقدرة على الفعل من تمثيل امتهم في المقام صريحة في اندراجها في المسئلة ولا يوافق ما ذكر والحاصل ان كلامهم في هذه المسئلة صريحة في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور وامثاله وغاية ما يتفرع عليه بملاحظة ذلك حصول الفصل المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مر من الاشارة اليه ومنها ما لو اداه اول وقت الفعل ثم طراه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر بالفعل حتى يتحقق معه صدق الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف تنفق المحققون على فساده واما على القول بكونه امرا جديدا كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع وجود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسمية قضاء مبنية على وجوب الاداء كما هو ظاهر ومعلوم من ملاحظة قضاء الحايض وغيره للصوم ومنها انتفاء التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه لعدم انتفاع زمانه او لغير ذلك فاذا قلنا بكونه مامورا بالمائية اذا لم يعلم ولا يعلم تمكنه من الاستعمال حكم بانتفاء حكم التيمم ولا حكم ببقائه وقد يبقى بالانتفاء من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه المفروض ومنها لو ملك تقدر الاستطاعة وقت تعذر الرفقة فتعذر التخلف عنهم ثم مات وتلف ماله قبل زمان الحج ومنعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلافه ما لو قيل بالمنع من ذلك فيشكل ذلك بالمنع من كون مجرد تعلق الامر اولا قاضيا باستقرار الحج في الذمة بعد انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها

لزوم الكفارة على من افطر شهر رمضان شرط مانع من اضطراري من الصوم كالحيض والمرض لو اختيارا كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مامورا بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم تعلق الامر به فانه مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا لترك الصوم الواجب وتحقيق بانه يمكن وجوب الكفارة منوطا بهذا التكليف الظاهري نظرا الى حصول التجري بمخالفته وان لم يكن مطابقا للواقع وبذلك حاصل ما في المقام على القول بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفارة بين اصحابنا وانت خبير بان المقتضى لتفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب ما مر الدليل على وجوبها بمجرد التجري المذكور فلا كلام ح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة ثم قد يشكل ذلك من جهة عدم استجماع ذلك اليوم لشرايط صحة الصوم فيصوم فاسدا في الواقع دون تعلق الامر بصومه نظرا الى جهل المامور بالحال فليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل لم يتعلق الامر بالصوم المستجمع لجميع الشرايط وان لم يكن من حصوله ما مور به بحسب الواقع ولا افطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطارها للصوم كما هو المقصد فلا ثمرة للخلاف سوى تحقق العصيان حسبما مر من الاشارة اليه وهو ايضا غير محصوله على القول الاخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت ان الحق العصيان بالنسبة الى الامر الاول والامر الثاني على التقادير بينهما بعد الاشتراك في مطلق الامر والعصيان وغاية ما يمكن ان يصح الثمرة المذكورة ان يقال انه لما لم يحصل تجدد الفساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف صومه بالفساد واقعا بالصوم الاخير طرو المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار قبله ولا يخ ذلك عن تامل قوله الاقرب عندي ان نسخ مدلول اه هذه المسئلة ايضا من احكام الوجوب ولا ترتبط بالاوامر الا من جهة كون مدلولها ذلك عند الجمهور وقد افترق بين كون الوجوب مدلولا او غيره من الادلة اللفظية او العقلية وان تسلم الثاني فنحن نقابل ارتباطها بالنسخ اولى من ربطها بالوجوب اذ لا خصوصية للحكم المذكور بالوجوب بحيث ينفى في الندب وغيره من الاحكام ايضا فالمناط في ذلك ما بنوا عليه الاستدلال انه اذا وقع امر مركب فهل يحكم برفع ما تحقق رفعه من اجزائه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد يكون التركيب في نفس الحكم الباعث كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم بارتفاع من خصوص القيد ثبت المطلقة او يحكم برفعه مطلقا وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كذلك او انما يحكم برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام ارتفاع العموم به ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل على رفع الوجوب من اصله وانما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير فيه يحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب رفع له بطريق مخصوص ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم ح ببقاء الجواز او لا وحيث عرفت جريان الكلام بالنسبة الى ما يتعلق به الوجوب فيندرج في ذلك ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص فانه يرتفع ذلك الواجب قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكور بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام في غيرها ايضا اثناء المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه وقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجزئه الاخص او الاعم او بجزئه معا لا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى كما خرج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فسيجيء في كلام المصنف التصريح بخروجه عن البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره بان مندرجة في محل الخلاف وهو المتجه جريانا لوجه الاتي بعينه في ذلك ايضا فان ارتفاع الفصل فاعرف رفع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح في بقاء الجواز ثم قد يجري في بعض الوجوه المتخيلة لارتفاع الجواز بمجرد ذلك لا يقتضي خروجه عن محل البحث مع ان ظاهر اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كنا لا نظهر بالنظر الى كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب لفظا بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص بكون الاعم مدلولا لما دل على ثبوت الكل اذ لا دلالة على الجواز واثباته بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فالمدعى اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت الوجوب والثاني هو المناسب لبعض ادلتهم الاتية واما اثبات الجواز بواسطة اصالة البراءة او الاباحة ونحوها من غير تمسك بثبوت الجواز اذ لا ربط لاحدهما بالمقام هو من قبول المنكر لدلالة على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه هو الجواز بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المناسب من العبارة وان لم يكن حصوله في المقام ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه واسناد البقاء اليه مع انه اخص من المدعى الجنسي الحاصل ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم

نسخ الوجوب في عنوان المسئلة اريد به الجواز بالمعنى الاخص خصوصا الاباحة كما احتمله بعضهم وسيجيء عن المصنف حكاية الشهرة وهو بعيد عن ظاهر العنوان الا انه سيجيء في احتجاج القائل بالبقاء توجيه ذلك على ان ذلك مما لا دليل كما سيجيء الاشارة اليه ثم ولا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الاباحة كما في العبادات وتقدير اريد بالجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي يقتضيه حجتهم على ذلك كما سيجيء اليه المصنف الا ان القول نادر وحمل عليه المصنف بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر عليه قيل ان وجوه الى الحكم الذي قبل الامر دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه قلت مبنى الايراد المذكور على الحكم بحمل الذي كان قبل الامر على اطلاقهم ليشمل الحكم ان ثبت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايضا وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه واضح الفساد اذ لا معتمد للحكم الخاص بعد ارتفاعه بالامر الدال على الوجوب الا بعد ان يريد به وجوه الى الحكم الذي حاول الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين

رفع الوجوب لا يستلزم الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه او خاليا عن الحكم ويضعف بانه اما ان يقال بكون استلزام رفع المانع من الترك للاذن فيه عقليا بان يكون مفاد الاذن في الترك بعد المنع منه والرخصة فيه رفع المنع عنه فلا يرتفع الوجوب ايضا الا ان يقال بكونه لازما عرفيا له حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا يسلم ايضا كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الفعل على انضمام الفصل اعني الاذن في الترك اليه مانعا في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بحصول ما يتوقف عليه فانه اما ان يراد بعدم العلم بحصول ما يتوقف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول انضمامه اليه اما الاول فقد عرفت وهنه وامّا على الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام فان الانضمام امر اعتباري عن توابع الاستصحاب المذكور وضروراته وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد بقي في كلامه امور احدها انه ان اراد بالاذن في الترك هو الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن لا بمعنى الاعم وان اراد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في الفعل ضرورة كونه بمعنى ايهما ميا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يقبل الاشتراك لدورانه بين احكام ثلثة فكيف يعقل تحصيله بمرور وجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النهي بالمنع من الترك صح ما ذكره من الاستدلال فيحكم ببقاء الجواز الا انه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه بان الوجوب بمعنى البسيط بحسب الخارج بعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا له او لازما لانها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده تصريح قوله اذ النزاع في النهي الواضح بلفظ النهي لا الوجوب ونحوه غير متجه حسبما مر من الاشارة اليه قوله والمقتضي مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع المركب بارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاه بالاقتضاء للكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر مقتضيا للجواز اقتضائه اياه ابتداء واستدامة فان اريد الاول فهو لا يفيد المدعى وان اريد الثاني فهو وكونه مقتضيا للجواز حال اقتضائه الوجوب لا يقتضي بحصول الاقتضاء مع ارتفاع الوجوب وان كان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه وارتفاعها معه فانه اذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل وكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج غير المتعين العام بل يتوقف في الحكم الا ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس الاذن في امر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقتضي لثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقتضي للاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل يمكن المقتضي له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وح يرد عليه ما مر من الاشارة اليه قوله لان الفصل علة لوجود الحصة التي اه كان مرادهم بعلية الفصل للجنس ان وجود الجنس مسند الى وجود الفصل بان يكون المناصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحاده به هناك وجود واحد ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الجنس وهما متحدان بحسب الوجود ثم يتصور العلية الحقيقية في الانواع المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يقال ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لصفات الجنس في الذهن ربط ذلك بانتفاء الجنس في الذهن الخارج من جهة انتفاء الفصل كالتعين ونحوه لا الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له بالفعل والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج ولا تغايرا في الوجود وامتنع الحمل وانت خبير بما فيه كيف ولو اريد بذلك لم ينفع المستدل في شيء من الجنس حسبما ادعاه المستدل قوله فوق انهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور ايضا كان في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال علة القاضي بزوال المعلول الاخر فالممتنع في رفع الاستدلال بقيام هذا الاحتمال مما لا وجه له يدفعه انه ليس المقصد من ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية والمقصد من ذلك عدم وضوح الحال في المسئلة لاحصر الوجه فيما في القولين المذكورين حتى يتوقف بكون كل منهما كافيا في اثبات المقصد قوله ولا تم ارتفاعه بما ذكره ظ بالنسبة الى بعض العلل الناقصة كالشرايط واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيتوقف الموجد بالذات هو الجنس والفصل انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد معه فكيف يعقل بقاء وجود الجنس بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل في المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله مقتضى ثبوت الاذن فيه قد عرفت انه ان اراد اقتضائه للاذن في الفصل في الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الوجوبية ثم فليس فصلا وان اراد اقتضائه للاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك ثم قوله فظهر انه ليس للمدعى اه صريح في كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسئلة هو الجواز بالمعنى الاخص فقد عرفت

استناد البقاء اليه فهو متجه وما يذكره من التوجيه لا يصح ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد من تعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان مقتضى
ان بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحة ارادته هو الاستصحاب وان الامر فيه متعلق المنع بهما ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية
على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد اسناد ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولى اليه
واستناء بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب لا يمكن تقرير الايراد المذكور بوجهين احدهما ان يكون معارضا واثباتا لانتفاء
المقتضي المقام بان يقال ان نفي الوجوب رفع لنفي الحاجة وكما يكون رفع المركب برفع احد جزئيه كذا يكون برفعهما معا فبعد ثبوت الواسطة
المذكور ودوران الامر بين الوجهين لا يبقى دلالة لفظ على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقصود من قوله لم يعلم
بقاء الجواز عدم دلالة اللفظ عليه المقتضي لبقائه فلا يعلم بقائه وقوله في الجواب ان الظن يقتضي البقاء يعني بقاء الجواز لتحقق مقتضيه او الامر
اي الامر الدال عليه قبل النسخ فيقتضي الاستصحاب بقائه فيحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ويحصل الجواز بذلك والتمسك بمجرد
استصحاب ثانيهما ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي لذكر وان موجودا على احدهما منتفيا على
الاخر فلا يعلم بقاء الجواز بعد دفع الوجوب نظرا الى عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد يكون مانعة
من تاثير المقتضي مع كونه مقتضيا فحال المنع الا انها لا تؤثر بوجود المانع وقد يكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا
اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في رفعه عند الشك في حصوله بعدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع
المفروض لا علم بوجود المقتضي والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكر من الحكم بوجود المقتضي مع فصل الجواب بما كان حاصلا قبل طرو المانع المذكور
فالاصل بقائه الى ان يثبت خلافه وقضية ذلك بقاء الجواز لبقاء مقتضيه لكن لا يرجح ان مجرد بقاء استصحاب المقتضي غير مانع في
المقام انما اقل في مدالیل الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل ودعوى حصول الظن في المقام كما قد يومي اليه قوله
ان الظن يقتضي البقاء ممنوعة بعد دوران الامر في رفع المركب من الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل لا يفيد الظن بارادته
كما هو الحال في تخصيص العام بالجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايضا بان يراد بالجواب الاستصحاب
بالنسبة الى نفس الجواز وان لم نقل بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي ولم يكن ببقائه بعد طرو المنع الا انه لما كان المقتضي موجودا
قبل النسخ والجواز حاصلا فالاستصحاب الا ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه يجري ان الاستصحاب بالنسبة
الى الجواز فعلى هذا لا يكون الضمير في قوله والاصل في استمراره راجعا الى الجواز وما بمعناه الا المقتضي فظهر مما قررناه اندفاع ما اورده المقام
من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه وكذا ما ذكر
من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واحتمال ان يكون ذلك هو مراد المورد لكنه غلط في تقريره الا ترى انه قرر
الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز الظاهر كون الشول في بقائه لا بقاء مقتضيه وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة الى
التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره سند المنع لا رابط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي لا يدل
على عدم وجود المقتضي لامكان اسناد انتفائه الى وجود المانع ويدفعه ان المقتضي للجواز حسبما يدل اليه الكلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع
بما سنبينه فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضي ويجاب ان دفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه بين ذلك بما قرره وعلى القول بعد
عليته الفصل للجنس فالايراد المذكور كانه بالنظر الى بادي الراي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب واما بعد التامل فيه فلا يرد الايراد
المذكور قوله لانا نخصص الاحكام المهمة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفصل مرتبة معينة يجب الوقوف عندها في البلوغ الى درجة المنع من الترك
وعدمه وبلوغه الثاني الى درجة يجاز الفصل ولا يعقل خلوه عن احدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن في المقام بمقتضى الاصل معه
يتبعه القول بحصول احدى تلك المراتب له عاسوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن
ولا يمكن ان يعارض اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة
بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مر منا الاشارة اليه قوله لكان معارضا باصالة عدم القيد قد عرفت ان الاذن
في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان يقال انه مع تعلق النسخ بالجميع لا يحصل هناك اذن في الترك وهو كما ترى كما نقلت
الاشارة اليه نعم قد يتجه الانضمام ايضا على خلاف الاصل وانما يحصل بناء على بقاء الجواز فيكفي في معارضة الاستصحاب المذكور وكانه
اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي وقد عرفت من ان الانضمام امر اعتباري مانع لبقاء الاذن فلا
يمكن ان يعارض باصالة بقائه هذا ولنختم بذكر مسائل تتعلق بذلك الاول اذا اراد ما في جملة ما حرمها ولم يتعرض للصفة لبيانها ونحن نفصل الكلام
فيها على امور احدها انه قد تتعلق الامر بمجرد فعل بغير وقت وجوب الفعل بغير الوقت وانه لا يسقط وجوب اصل الفعل لفوات وقته بل يجب الاتيان
بعد الوقت ايضا اذا لم يات به في وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول على الثاني قولان وهذه المسئلة جزئية
من قاعدة كلية وهي انه اذا تعلق الامر بمقيد ثم فات القيد اولم يتمكن المكلف من الاتيان به هل يجب الاتيان به بالمطلق او لا وسواء
كان تقييده بزمان او مكان او الة او كيفية خارجة ونحوها وهو قريب الماخذ من المسئلة المتقدمة بل المناط فيهما واحد في الحقيقة كما اشرنا

كما اشرنا اليه ثمة وهنا مسئلة اخرى نظير المسئلة المذكورة وهي انه اذا تعلق الامر بالكل فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل او انه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايضا اذا تعذر ترك الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما يأتي به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث في جميع الصور المذكورة انشاء الا انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث في المقام ثم نتبعه بالكلام في سائر الاقسام فنقول اذا صدر من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر بالفعل مقيدا بالزمان المفروض او يتعلق بالفعل مطلقا ثم يأمر باتيانه في الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المطلوب حصول المقيد بما هو مقيد او يعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوبا له او لا يعلم شيء من الامرين والحال في الاول والثاني ظ وآما الثالث فهل الاصل الملحق بالصورة الاولى او الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الاول فقالوا بتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالامر ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الامر الاول وبنى العضدي الخلاف في ذلك على ان المأمور به من قولنا صم يوم الجمعة شيئا في الخارج او شيئا واحدا فالمطلق والخصوصية متعددان بحسب الوجود الخارجي فعلى الاول يتعدد الواجب وعلى الثاني وان تعدد بحسب المفهوم الذهني وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف في كون الجنس والفصل متغايرين بحسب الوجود الخارجي او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمطلق بعد فوات قيد الخصوصية قطعا اذا المفروض انتفاء المأمور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود تعلق الوجوب بما يتجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحابا بالنحو بل الثابت حال وجوب المقيد من غير قيام دليل على ارتفاعها بارتفاعه وأورد عليه تارة بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا بأنه كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر بالاتيان بهما مجتمعا فيه انتفاء احدهما بانتفاء الاجتماع ولنعم ما اورد عليه تارة بانه لا يفيد كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالامر الاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر المقيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد وأورد على الاول بما عرفت من ان المأمور به اذا كان معتذرا في الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل بقاء نعم لو علم اناطة احدهما بالاخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين في الخارج فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر وقد نعم ان ذلك لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك في ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يقتضي باصالة عدم ربط الامر باحدهما للامر مع الاخر وانه مشكل ايضا وآما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شيء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة على القول به فلا يجري لما ذكر فانه مع الشك في تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما او لا لاستصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور متجه جدا يرد على الثاني خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان موضوع البحث ما اذا كانت المطلوبية اذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور وتوله تانيها اختلفوا في ان المطلوب بالامر هل هي الطبيعة المطلقة او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك المهية على قولين والاكثر على الاول والمختار عند جماعة منهم المحاجبي هو الثاني حجة القول الاول ان المتبادر من الامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مر الاشارة اليها مرارا مديدة فيكون حقيقة في ذلك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانها ماخوذة من المصادر الغير المنونة وهي حقيقة في المهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها والمحكي فيه عن السكاكي اجماع اهل العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد ويرد على الاول انا ان اوردنا بعدم دلالة الصيغة بمقتضى التبادر على طلب تعلق الطلب بالخصوصية الماخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكرت ولا يظهر من كلام القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح انتفاء ان الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج في مفاد الامر حتى يفيد الصيغة تعلق الطلب بها بل وكذا الخصوصية الطارية على انها لا تجعلها جزئية ليقتضي بتعلق الامر على ما هو منظور القائل المذكور وان اريد بعدم تعلق الطلب بافراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها الى افرادها فيكون المحكوم عليه في الاخبار هو الافراد المندرجة تحتها كما هو في القضايا المسورة ويكون الطلب بالانشاءات متعلقة بمصاديقها من حيث كون الطبيعة عنوانا لها هو ثم بل المفهوم من عرفا من القضايا المتعارفة الاعم ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة او البيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم عرفا هو ما قلناه حسبما نصوا عليه في بحث المعرف باللام واثبتوا كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت المهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين وكذا المفهوم من صل وبع فان المفهوم الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا للمصاديق فيكون الطلب قد تعلق بالمصداق على ما هو الحال في القضية حسبما ذكرنا فالمستفاد من صل والصلوة واجبة امر واحد تكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لاناء تعلق الطلب بالمصداق نظرا الى كون الطبيعة عنوانا له وحمل كلام القائل بتعلق الامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظاهر ح فلا دلالة في التبادر المدعى على دفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معناه المؤدى هو المهية لا يشترط شيئا لاناء كون المطلوب مصاديق تلك المهية فلا تغفل بحيث يسري الحكم هنا الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها ويلفظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع في الاستعمال هو مطلوبية المهيات على الوجه المذكور غير مطلوبية الافراد على النحو

الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المحكوم عليه في القضايا هو المصاديق والجزئيات وكذا ترتيبهم يكون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلق بالامر مطلق الطبيعة عنوانا لها فلا كفاية بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات في الامتثال من دون بيان في ذلك القول بكون متعلق الامر هو الطبيعة لاباء الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه ثم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وهو فاسد جدا خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا فما ذكره بعض الافاضل من ان الظاهر مما يدل على ان المطلوب هو الفرد لا يكون ايضا كون مفاد اللفظ في العرف واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعة فمصاديقا فانهم لا ينكرون ذلك وشئ من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من جهة حكم العقل حسبما يأتي الاشارة الى شبهتهم ليس على ما ينبغي

عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المطلوب الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئياته نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسبما بيناه فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق انما يريد بذلك من دون داع اصلا والتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني بالنسبة الى معظم تلك الصيغ مما لا يصح استناد الى الجماعة ولا يجدي للقول بذهاب هؤلاء ونظايرهم من اهل العلم اليه حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المحال وما يمكن حصوله في الخارج ليس الا في الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص ويتقيد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا اذ يمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمات ولا يستلزم ذلك نفي مطلوبية الطبيعة ويرد عليه بان الطبيعة لا بشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او في ضمن لا بشرط والاول مستحيل في الخارج فيتعين التكليف به فتعين ان يكون الثاني هو المكلف به متعلقا للتكليف بالمطلق انما يتصور الامكان بقسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فكون الجامع بينا لوجهين ممكنا لا امكان احد قسميه لا يقتضي بتعلق التكليف بالطبيعة على الاطلاق فيكون مرآتا لملاحظة افراده كذلك بل انما يقيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر فيكون الطبيعة ماموريا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو المحال في المحصورات ثم ان ما ذكر من كون الفرد مقدمة لحصول المكلف به الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية لا تحلل الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امرا بسيطا والمتصف بالوجوب هو الطبيعة هو الطبيعة الخارجة المتحدة بالخصوصية وهو المعين بالفرد فكيف يعقل بان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدمة وذي المقدمة وايضا لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الطبيعة بالخصوصية من لوازم ايجاد الطبيعة كما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهو انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد مر في بحث المقدمة ان الحكم فيما الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو سلم ما ذكر كانت الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد مركب من الطبيعة والخصوصية والمفروض الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به وابن ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسبما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انه لا تعلق للقدرة بالفرد الا عن الطبيعة المتضمنة للخصوصية لزم ان يكون المطلوب هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد لما مر وان اريد بها الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر فتعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقتضي الا تعلق التكليف بالمتضمن لها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المتضمنة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون خصوصية الطبيعة هنا متعلقا للتكليف انما هو لدلالة الفرد فلا دلالة له على ذلك على تعين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور دون الوجه الاخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم للفرد من حيث انطباقه للفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة له على ذلك كما عرفت ومما يوقن من ان الفرد الماخوذ على الوجه المذكور ايضا كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شئ من الافراد فالمفسدة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا ضمن خصوص الافراد ولو اريد ايجاب خصوص الفرد المعين مع الغض عن وجه عن مقتضى الفرد المذكور مما لا دلالة في اللفظ قطعا مدفوع بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصد ثبوت الحكم لمصداق الفرد بعنوان الحكم الثابت للطبيعة انما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا لمصداقه فليس المقصد الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة وانما ذلك من اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسب ما يتوهم واداء الواجب لكل من الافراد وحصول التخيير بينهما انما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم وحصول الطبيعة المتضمنة في الفرد لكل منها ليقضي الامر المتعلق بها بالاجزاء عند اراءة كل فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة القدرة وليس الفرد هناك الا واجبا اصليا لمن غير ان يتحقق هناك وجوب غيري يتجه ما سمعناه فيما سبق من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدمة وليس الطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو الظاهر من الشيخ فيما قررنا نعم وجوب الخصوصية الملحوظة في الفرد الماخوذ الخاص بملاحظة ذاتها وجوب بالغير اذ لم يتعلق الوجوب بسببه كذلك مثلا اذا قلنا النار حارة كان ثبوت الحرارة للفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوته لغيره ذلك من المفاهيم المتحدة به

بخ نا بالوجه

محل البحث في المقام على ما يقتضيه نظر تقريرهم ويجري فيها ما ذكرناه من الخلاف في المقام من كون مجرد الامر المذكور امرا للثالث ولا بذلك
الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له ومن كون امر الثاني اياه بمنزلة الامر الاول قائما مقامه أما الاول فقد عرفت انه لا نظر من العنوان الا
ان كون مجرد امره بالامر امرا بالثالث محل نظر ولم نجد افادته ذلك الا من جهة قضاء ظن العرف بارادة التبليغ وجريان الخطابات على ذلك بحيث
ينصرف الاطلاق اليه وفي ذلك غرابة والاصل بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام فلا ارادة للتبليغ نظرا الى الوجه المذكور
غير متجه فالاظهر عدم دلالته على كونه امرا للثالث الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح فلا كلام وكذا
لو قام في المقام شاهد على كونه نفس الفعل مجوبا عنده مطلوبا وان لم يتحقق في طلبه في الظن بواسطة امر الامر به فبعد علم المأمور بذلك يجب التجرد
عليه ولو مع قطع النظر عن الثاني واما الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق بر اما لكونه توكيلا في الامر فيكون الامر الثاني به بمنزلة الامر الصادر
من الاول قائما مقامه فان الامر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامر الثالث بالفعل حيث امره بامره واما لافادة
امره بالايجاب طاعة على الامر الاخر انه لو قال المرء عبده بما شئت وما احب وخوفه لذلك فاده عرفا انه يريد من العبد انفاذه لاوامره والاتيان
بما يحبه ويريده وح فيكون الثالث مأمورا من الثاني اولا ومن الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجاب طاعته لا لكون خصوص الفعل
مطلوبا من قبل الاول كما ان ايجاب طاعة المولى على العبد تارة من يكون العبد مأمورا من قبل الله سبحانه بادا ء ما امر به المولى لكن من الجهة
المذكورة وهذه ايضا طريقة جارية في العرف يجري في اوامر الرسول والائمة لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم امرا من الله ثم
من تلك الجهة تارة على الوجه الاول يكون الثالث مأمورا من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني اتباع الامر من قبل الاول وعلى الثاني فيكون
مأمورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة الايجاب فيظهر بملاحظة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث
مأمورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة مجرد امره بالفعل من غير ان يكون ذلك
الامر من جهة الامر بالامر لا من جهة الاداء بعد مطلوبية الفعل من الاول وقد عرفت ان مقتضى الاطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما قررناه فتلخص مما بيناه ان
جهات كون الامر بالامر بشيء امرا به امور اربعة احدها من جهة فهم العرف كون الفعل مجوبا عند الامر مطلوبا له وثانيها من جهة ارادة التبليغ و
الايصال اليه فعلى الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته وانما اريد به مجرد اطلاع الامر على الاول لا بعد ارادة الامر فيه
على وجه الحقيقة فان افاد كونه مطلوبا للامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني
الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد الاحوال وقرائن المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظاهرة فلا يتم الاستناد اليهما في
المقام ثالثها من جهة ارادة توكيل الثاني في الامر بامتثال ما يعد ذلك من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان امره بعد امر الثاني
على حسب ما قررناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه من ان يامره ايجابا بالامر الايجابي او ان يامره ندبا بالامر الايجابي او امره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على الندب الثالث ابتداء او بعد الامر الاخر بحمل عليه ويعرف الحال
فيه من الثلثة فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امر بشيء غيره عن شيء في الطاعة نهي الامر عنه او لا الا بعد نهي الثاني ويجري فيه
الوجوه المذكورة الى اخرها واظن ان الفاضل يكون الامر بالامر امرا يقول به هنا والمانع منه ولو نهاه عن النهي عنه فمن الظاهر عدم
افادة النهي عنه وانما التامل في دلالته على عدم المنع من الفعل وجوازا لاتيان به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر لكان
امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه اذ لا مانع من النهي عن المحرم والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على استفاء
التحريم والوجوب الا ان يكون المقام شاهدا على كون المنع منه من جهة نفس النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل او الترك جرى فيه الكلام
المتقدم ايضا من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا
لو اذن لغيره الاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كان امكن
القول بدلالته على المنع من الفعل
ومن الترك في الثاني فيظهر الحال
في الوجوه المحتملة في ذلك
الغرض من النهي
فيما قررناه

قوله في الهامش

المطلب ٢، البحث ٢

اصل ١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدرا لامر يوخ فقد يراد مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما تقول انهاك عن كذا اى اطلب منك تركه وح يصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايضا وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظاهر انه حقيقة في الامرين كما هو الحال في لفظ الامر وظاهر حكمهم بجريان ما مر في الامر هذا والتعاريف المذكورة له في كلام الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة ففي المعارج انه قول القائل لغيره لا تفعل وما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وتوبيخ منه ما في العدة وفي النهاية انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المامول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدودهم المذكورة في الكتب الاصولية وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب وغيره وهو من اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كون حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم او الصيغة المستعملة فيه او انها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر من غير فرق بينهما في ذلك نعم يأتي لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشان كما عرفت سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايضا كما هو المختار ولا يأتي لفظ النهي اصلا وفيما اشارة الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب تجري في النهي ايضا والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء او هما معا او احدهما وعدم اعتباره مطا نظير ما مر في الامر والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر والدليل الدليل فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس اه قد استعملت صيغة النهي كالامر في معان عديدة منها ما في النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير نحو لا تمدن عينيك اه وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا تفعل هذا اليوم والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايضا لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن الترك فيفيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطوه فيما امرك به ومنها الانذار كقولك لمن يريد ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المعايب لا تفعل هذه البلية ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك ومنها التشفي كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد ابى عن تركه فوارد ت عليه الاهوال لا تتعرض لهذه الاهوال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يدعيك بالف وانت تنكره لا تأخذه الى الابد كرة واحدة ومنها التسلية كقولك لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرته في مقام اظهار النعمة لا تخف في داري ولا تتعب لا تشتغل باحد ولا تتحسر درهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة له وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مطلقا او في خصوص احد قسميه او في صورة الطلب لافادة احد الامور المذكورة من الاذن او الارشاد او التهديد او التحقير وغيرها على حسب ما يفهم منها بمساعدة المقام حسبما مر الاشارة ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في الغنية بعد ذكر عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق جماعة منهم المفيد ان الخلاف كالحال في اخلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هنا في المقام بل ذكر بعض الافاضل انه لم يقل بوضع النهي للتهديد احد وكيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايضا عديدة احدها انه حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى الاكثر وقد اختاره الشيخ والمحقق وميثم في بيب والمدارك والشيخ العميد وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمفيد وغيرهم ثانيها انه حقيقة في الكراهة عزاه في غاية المامول وغيره الى البعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزي القول به الى ظ الذريعة والغنية وذكر انه يظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها في التهديد ايضا كقول المولى لا عبده لا تطعني ولا تفعل عما امرك به فليس سنده للنهي صيغة تخصه فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره بل في التهديد ايضا وقد نص هناك باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايضا بان الكلام في انه لا صيغة للنهي تخصه كالامر فلا وجه لاعادته وذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل المامور به وظاهره دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب لما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايضا بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون صيغة النهي دالة عليه وصفا على حسب ما ذكر في الامر لنظيره بين المقامين فيفرق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي والاولان لاستحصال طلب الفعل او الترك والاخيران تخصان بهما على سبيل الاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والتحريم والكراهة حسب ما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان نهيه يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا لوجوب الفعل لاجل انه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل وظاهر كلامه هذا يفيد دلالة النواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكر كحمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسبما ذكره فهو ايضا يقول لتعين حمل نواهي الشرع على التحريم بل حملها على ذلك اولى من حمل اوامر على الوجوب لاستناده في ذلك الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظاهر ان مختار السيد في المقام مختار من في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع النص عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد الفقيه والظاهر انه

٢١٦

٣١٦

للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة فقط لنهاية ان من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظاهر ان اراد وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل نواهي الشريعة مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايضا مع القول بانصراف المطلب مطلقا الى التحريم كما هو المختار في المقام نظير ما مر في الامر سابعها القول بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول بحيث جعلوا القول بالتوقف هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وجهة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ويظهر سابقا الاقوال بالمقال فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا يذم العبد اه هذا تقريب وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم لملاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن يجب طاعته على الماموراذ لولاه مفاده التحتيم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم وربما يفيد ذلك دليلا الخ سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل المذكور نظير ما ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله فان الانتهاء عن الشئ هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور احدها ما اشار اليه المصنف من انه مختص لمناهي الرسول فلا يثبت به الحال في مناهيه تعم ومناهي الائمة عليهم السلام فضلا عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو المدعى ثانيها ان ما يفيده الآية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك غاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا تفيد وضعه لذلك ثالثها انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة لذلك احتج الى بيانه تم اذ ليس من شانه تم بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه ليكون حمله لوجوب الانتهاء قاضيا فهي بالدلالة على خلاف المدعى اولى رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز والاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها يمنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهاكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى اويق بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض ايضا باثبات المطلوب سادسها المنع من دلالته على الحكم لمناهي الرسول فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهود معلومة من الرسول بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريميا فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقصود وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول وابن ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال ثامنها ان لفظ الايتاء ظاهر في الاعطاء وهو ظاهر في التعلق بالاعيان كما هو الظاهر من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابله بمعنى المنع منه كما في قوله ولقد اتيتك كماء وعاقلا ولقد نهيتك عن بنات الاوبر والآية انما وردت بعد ذكر الغنايم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعين لكم من السهم فخذوه وما زاد عنكم ومنعكم منه فانتهوا عنه ولا تتاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عينه لكم كما ورد نظيره في غيره من الايات ولا ريب في لزوم اتباعه في ذلك فلا ربط للآية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما يفيده الآية بعد التمحض عن جميع ما ذكر هو الصيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر حسبما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة باصالة عدم النقل واجاب عنه المصنف بوجهين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه وكان الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعته تم بالاولى لظهور ان وجوب طاعة الرسول في نواهيه افاد وجوب طاعته تم بالاولى لظهور ان وجوب طاعة الرسول انما يأتي عن وجوب طاعته تم وانت خبير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقتضي وجوب ترك ما اراد تركه على سبيل الحتم وان ما كان على سبيل الكراهة فان كان مفاد الآية مجرد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصد والا كان الاحتجاج بها دالا على وجوب طاعته تم وطاعة الرسول والائمة عليهم السلام من الايات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الا انه هو من جنس ما مر الاشارة اليه في بحث الاوامر فغاية الامر حمل دلالة الآية حسبما ادعاه المستدل على كون النهي موضوعا في لسان النبي للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فاي اولوية لكون النهي في كلامه تم ايضا موضوعا لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية يتبع وضع الواضع ولا وجه للاولوية ثبوتية في مقام الخ نعم لو قيل ان مفاد الآية حمل نواهي الرسول مع الاطلاق على التحريم فربما يدعى ان دلالة النهي بالفحوى على حمل نواهيه تم على ذلك ايضا بل قد يدعى دلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه لكن ذلك مخ لما هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوضوح مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت به الاولوية المدعاة انلو كان الحمل من جهة لم تجد الاولوية كما عرفت ثانيهما ان احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظاهر بعد ثبوته بالنسبة الى كلامه بل بالنسبة الى غيره من جهة بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تم اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تم بل نواهي الائمة عليهم السلام ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة الا ان يستدرج الى اصالة النقل وح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد يقرل كلامه على ارادة فاستبعاده التفصيل من جهة مخالفته للاصل ولا يخ عن بعد وعن الثاني ان تعلق وجوب الانتهاء على مجرد النهي

يفيد كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في
الجواب وليس كذلك بل انما علق امره بالانتهاء على مجرد نهيه ولا دلالة في ذلك على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل الحق الاقرار بما عنه
التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق بين الوجهين المذكورين واضح فتكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة
نواهيه التحريم ولذا استدل اصحاب الوافية على مذهبهم في الجواب عنه بان ذلك بيان للازم الوضع فانه افاد ذلك على حمل نواهيه المطلقة
على التحريم اذا دعى فاحصول الوضع لكنا اذا قال القائل متى وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينة في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا
بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام وليس في ذلك من شائبة نقم وعن الثالث انه ليس المقصد بالاية
الشريفة بيان مقصد النبي من نواهيه ولا بيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته والاجتناب عن مخالفته كسائر الايات الدالة عليه
الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم بحيث ان الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه المطلقة يفيد كون
نواهيه المطلقة مفيدا للتحريم اذ لو كان نهيه لمطلق الكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفة وعن الرابع ان الصيغة
المطلقة الصادرة من العالي تنهى قطعا كما هو ظاهر من فحوى لفظة العرف فيقتضي الاية الشريفة ح بوجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغة
للتحريم وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحقيقة وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه
منهيا عنه نعم لو كان لفظ النهي موضوعا للاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يريد ذلك على من يلتزم به وهو ضعيف
بعد القول بكون الصيغة حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز يقدم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل
التخصيص بالاكثر فعلى فرض جوازه لعدم المجاز عليه تم وعن السادس ان الظاهر من الاية كون الخطاب للامة لا خصوص الحاضرين في المجلس
وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله وعلى فرض اختصاصهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر
وعن السابع انه بعيد عن الظاهر ان صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على الظهور وعن الثامن ان حمله على خصوص ذلك خلاف الظاهر وان ذكره بعض
المفسرين وظاهر عموم للنهي وغيره والعبرة بعموم اللفظ فيعم ما منعهم منه من الغنايم او غيرها وفيه تامل نعم في الاخبار الخاصة دلالة على
ورودها في الاوامر والنواهي وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت الاية على كون مفاد
النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضية الاصل وضعه بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل في الثابت
ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع ومع الغض عنه فنحن بعض الشواهد على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور
واقع للاحتجاج بالاية وقد مر توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل
عاص مستحق للعقوبة كما دلت عليه الاية الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي محل مرتبة الدعوى وفيه ان العرف شاهد
على صدق العصيان بذلك وتارة بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له
لغة وفيه ان قبح العصيان عند اي امر كان معلوم في العرف بغاية الامر دلالة الاية على خصوص قبحه عند الشارع فيستفاد منه دلالة على التحريم عند
الاطلاق والخلو عن القرينة فبعيد وضعه له فالاولى في الايراد عليه ان يقال ان اقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم
ونحن نقول به حسبما عرفت ولا دلالة فيه على المدعى منها ان الامر للوجوب فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل والقطع باتحاد
مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف وتضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها
ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسبما من تصريح جماعة هناك وتقدم
عليه هنا ايضا غير واحد من العامة وقد يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين
فالاولى في الجواب ان يقال ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله واستعمال النهي في الكراهة سيأتي
قد عرفت ما يرد مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار ذلك الحاجبي والعضدي
وكانه المراد بما عزي الى الاشاعرة من كون المطلوب فعل ضد المنهي عنه ثم قد يخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق
اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقاوم ذلك ويغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه وح فهو اخص مطلقا بحسب الوجود من الترك الذي
هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق
الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن المكلف
شوقا الى الفعل ولم يقم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظاهر انه يقول ح
بسقوط النهي ح تنجيزا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل
ورغبتهم فيه لا مطلقا اذ لا يقول بمجال للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتصور منه
حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان مقصود
الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله فحيث كان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف بتركه للاكتفاء به
في الصرف عن الفعل والمنع عن دخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف لمفروض فيما اذا كان ما يلي

الفعل اعم فيه ليتعلق التكليف اذن بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن ظاهر الاطلاق من غير جهة باعثة عليه وما ذكر من الوجه يتم معه
ان كان ورد التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه كيف ما يعتبره الشارع في جانب الامر اذ لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يريد المامور به ويكلف
اليه ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به وح فالتزام القائل المذكور بذلك في جانب النهي بعيد جدا سيما وقد ذهب جماعة من الاجلة
الى اطلاقه على نحو الامر كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف بل الظاهر لا مجال للتوهم عدم تحريم الحرمات على غير الراغب فيها فيظهر من ذلك وهن
القول المذكور بعد ان حمل على ظاهره ويمكن ان يقال في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء
حصل له الرغبة الى الفعل اولا فانا لعاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك
لان يتعلق الطلب به بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدمات روح فلا فرق بين القولين المذكورين
الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف كون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك كون
المكلف به نفس الترك المسبب من ذلك المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين
ويشير اليه ما ذكره الفناري في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المصنف من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك
اذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف واللغة في الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المامور لما طلب منه
فان كان المطلوب النهي هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم او العقوبة به لفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول
بكون المطلوب هو الترك يصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما
مر في الامر والحرف الناهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على ترك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب
عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويفيده ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون الناهي المقابل له طلب الترك وما يتخيل في دفع ذلك ولزوم
صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم معقولية العدم فلا يمكن تعلق التكليف به اجلا كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله بعد العرف ممثلا على انه
لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة تعمد الترك لاجل
النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة له في ذلك على كون المطلوب نفس الترك وقد ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة ان كان متعلقا
لحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى بعد الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال
والاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك
فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه
من التبادر وقد يستدل عليه ايضا بانه كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل على بعد لو حصل له القدرة عليه لا تيانه او من دون ارادة
اصلا وعلى الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح فوات واحد من مرتب العقاب وورد عليه بالتزام ترتب العقاب
في المقام بكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه وضعفه ظاهر فان العصيان
ح على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف ومن ترك المكلف به بالتكليف المفروض اذ لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعا
وان حصل عزم على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب في النهي الكف اصدق مخالفة النهي
النهي المذكور ايضا لانتفاء مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف اه محصله ان النهي تكليف
ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم
والمقدمات الماخوذة في الاحتجاج المذكورة مسلمة الا الكبرى الاخيرة فبينه بقوله لكونه عدما اصليا اه هذا وقد يستدل ايضا على
ذلك بوجه اخر اشار اليه في غاية المامول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل والثواب انما يترتب عليه دون مجرد الترك
فان تعلق الطلب به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب على الكف بل انما يترتب الثواب على الترك المقرون
بمداخلة الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل نهيه عنه واما اذا تركه لاجل
امر اخر مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسب ما مر بيانه لكن لا يقتضي ذلك بعدم
حصول المطلوب بالترك المفروض لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وقبول المحرم وحصول الامتثال فقوله ان تحقق الامتثال وترتب الثواب
انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقتضي تعلق النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك
كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقتضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف ايضا على كون اداءه من جهة امر الامر به وبدونه يكون اداء
الواجب من غير ان يكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فبما ذكره المستدل من الملازمة ممنوعة ولو سلم ذلك نقول ان حصول الامتثال وترتب
الثواب انما هو من اجل الترك دون الكف وان كان مجامعا له اذ بمجرد حصول الكف ح لا يستدعي كون الامتثال من جهة المامور
من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد ترتبه على مجرد الترك كيفما حصل فهو ممنوع بين الفساد كما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت
المجامعة للكف هو الكف وان اراد ترتبه على مجرد الترك المقدمة المذكورة مستدل عليه كلام المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لو يحتج الايراد عليه بالمنع ولذا

وجه المحقق الخبيصي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع اللغوي فالمقصد ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور نظرا الى ما اقام عليه
الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه نعم وقعت المعارضة
الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى ما عادته تلك يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه انه لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا
عليها في كلامهم توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضة سندا للمنع فيكون ذكر السند
في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقامه من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجيه المنع اليها فلما كانت
قضية المعارضة المذكورة لما ذكر من الدليل على الحجات تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود والعدم حيث ذكر ان تاثير صفة
القدرة في الوجود فقط وجوب تاثير القدرة في كل من الوجود والقدم لا قدرة اورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير
مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالملحوظ
في المقام نفي كون الاثر العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير القدرة فيه ليتفرع عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية يستدعي تاثير
القدرة فيه حسبما اعترف المستدل به والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدل والثاني وان كان غير ما ذكره المستدل الا
انه ذكر في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته والمستدل انما اخذ ذلك حجة على عدم المقدورية من اول
الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخلو اعادته عن فايدة فتحصل
مما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسبما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر عن الصيغة
وان جعلهما جوابا واحدا وجعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب الاول فتامل قوله باعتبار استمراره هذا الوجه جواب عن الايراد الاخير
وكانه لم يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه فان لاستمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند في ملاحظة العقل الى اختيار
المكلف في ترتب ذلك عليه فلا يكون اثر القدرة نفيا محضا حسب ما ادعاه المستدل لكن فيه بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير
ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض ثبوته في العقل كمفهوم العدم فانا نجد صفة القدرة
فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان يقال ان مقدورية الفعل انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في الوجود
لا بتاثيره في العدم ايضا وانما صح بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول
التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد باستناد عدم المعلول الى عدم علته والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك لا بتاثير
العدم في العدم كيف وحصول التاثير والتاثر غير معقول من الاعدام فليس تاثير القدرة في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم مقدورا
بذلك ايضا وبه يندفع ما ادعاه المجيب من لزوم تاثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والامكان وجوبا لا قدرة كما تعرف ويمكن تنزيل كلامه على
ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتاثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج قوله
ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اراه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة له فالقائل بدلالته عليه
الدوام يقول بوضعها الخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية
فيقال ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار او لا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا فيجري الكلام في كل
طلب متعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كاترك واتركه وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا او نهيتك عن كذا ونحو ذلك
عسى ما يكون امرا بصورة النهي نحو لا اتركك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيصح للقائل بدلالته على الدوام والاستناد
الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي من ابطال كل منهما والظاهر البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصد بالتكرار
هنا هو خصوص الدوام لا مسمى التكرار كما احتمله في الامر وان كان الظاهر هناك ايضا خلافه ولذا عبر وا بهما هنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصد
بالدوام هل هو خصوص الثابت والدوام مدة العمر او يرجع فيه الى العرف يختلف بحسب اختلاف الافعال والاحوال وجوه اظهرهما الاخير
وهل المطلوب خصوص الترك المستدام فيتوقف حصول الامتثال على تروك الكل من غير ان يحصل هناك امتثال بالنسبة الى خصوص التروك الحاصلة
في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب في نفسه مع قطع النظر عن انضمام الاخر اليه فيحلل ذلك الى تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير
واحد وجهان اظهرهما الثاني كما شهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة للدوام او لما يستلزمه فلا تجري في انواع المقيدة
بزمان او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الراي فيما يفيد بخصوص بعض الازمنة بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم
من التزام التجوز في معظم النواهي الواردة وسنبين لك ما هو الحق في المقام هذا وقد وقع في المسئلة قولان معروفان اشار المصنف اليهما
احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المصنف والعلامة في النهاية والسيد
العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين
والفقهاء لمن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الامدي ذو الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي
الانتهاء عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل بانهما
نقول لا نسلم الاتفاق على ذلك فقد ذهب اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزاه الامدي الى بعض الشافعيين و

الى شذوذ والسيد العميدي الى الاقل وح فاما ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة وحكما في غاية المامول حيث قال ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعها على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد بن كما هو قضية منعه من اصالة الاشتراك اللفظي فيما يستعمل في معنيين وخاص وعلى القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعراة عن الوحدة والكثرة على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه وح نقول ان النهي ان لم يقيد بقيد افاد طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف ايجاد الطبيعة فانه يحصل اداؤه بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فاذا حصل ذلك حصل اداء المامور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد اذن في حصول النهي من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في جنس بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك للطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسبما عرفت هذا مع الاطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او قيد خاص لم يكن هناك بحوز في الصيغة ولا في المادة لصدقا للابشرط في ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دايرا بين امرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام اما الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف بل وارباب العلوم العقلية انما يذهب الى الطبايع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى غاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة فان قلت قد عرفت ان المبادي المأخوذة في الافعال بمعنى الطبايع المطلقة وجب ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار حقيقة الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد ما وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسبما عرفت فرجع الامر في ذلك الى المحصورة وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موادها ولو سلم كون الطبايع المدلولة لموادها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو اينما كان في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون ترك جميع افرادها العين ما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة ثم ذلك الا انه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا مع النص عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور فلا شك في كون ذلك هو المفاد منه عرفا فلا اقل اذن من الظهور العرفي ولو لم نقل بالملزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه انكار الضروريات بما لا يخفى على من تامل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعد ما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا يعين لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على الوجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك احتمالا اخر وهو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام يرى فيه التخيير يثبت في الامر قوله ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود ويمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال الطبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر الاية ويرد عليه ح ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا للطلب ترك الطبيعة سواء ادى ذلك بصيغة النهي او بغيره فلا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيانا وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع الصيغة له فهو ظاهر الفساد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو مجرد تكرار لما قيل فيه الا انه مخالف لما يظهر من كلامه في اخر المبحث لظهوره في دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما في دعوى الوضع للدوام اول الكلام وان اريد بالمنع من ادخاله في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افراد ما هي بعض الازمنة وقد ضم ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون ما اذا تركها في وقت واتى بها في اخر لظهور صدق الاتيان بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها لها غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الوقت المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مطلقا عرفت ويشهد لان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مطلقا كيف ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع افرادها من الاوان لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه او يتضمنه حسب ما مر

ومع البناء على حصول ترك الشئ بتركه فان ما يلزم ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشئ المنع من جميع افراده
في جميع الازمنة كما هو مختار الفاضل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا لايجاب
فلو لم يكن ايجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه لذلك مدفوعا بانا نقرر الكلام على فرض دلالة الامر على مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين
فيكون المنع من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول ساير النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا صدق ترك الطبيعة
بترك جميع افرادها في آن واحد لزم ان يكون متعلقا للمنع اداء المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضاء بتركها في جميع الازمان فلزم من ذلك ان
يكون ايجادها في زمان نعم لو قلنا بدلالة الامر على المرة ثم ما ذكرنا الا انه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور فظهر بما قررنا صحة ما ذكرنا من كون
مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان وهو الذي يتعلق المنع عند الامر بالفعل ويحصل امتثاله باداء المطلوب ولو مرة واحدة كما مر بيانه في محله
وقد تبين بملاحظة جميع ما بيناه ضعف ما اورده المحقق الخشتي من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورد النفي على المفهوم اجزاء والشاء
يتصور على وجهين وورود في ضمن جميع افراده وورود عليه في الجملة بحيث يصلح تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع
الافراد ولو في آن واحد ايضا انتهى ملخصا كيف وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو نقيض
لما هو المطلوب بالامر كيف يعقل دفع ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكره لكان لنا ان نمنع عصيان الناهي لعدم امكان الاتيان بجميع
افراد الفعل ولا محالة يكون الحال ببعض الافراد المنهي عنها تاركا لبعضها بل ما يأتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون مفاد النهي امرا انتزاعيا حسب
الحصول فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه فدلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مما
مقطوع به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك حسبما بيناه ثانيهما ان يكون
مقصوده بذلك الرجوع الى المتبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود مطلقا وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شئ من افرادها
في الوجود فيكون تركه اذا نهي لسيده استشهاد بالمثال المذكور على حصول التبادر وقد جاء منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل
الجواد ذلك دليلا لابراسه على المطلوب وهو رجوع الى التبادر المدعى وقد يضح المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة
استلزام مدلول اللفظ فالانتقال اليه انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع وان اريد التمسك
به في استفادته الدوام منه في الجملة فهو مسلم ويرجعه الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام
هناك قرينة على ارادة الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو اشتغل احد بضرب زيد فيقول له لا تضرب زيدا فان المستفاد حينئذ من اللفظ نهيه عما
يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول
التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع
عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في نهج
والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل الجواد والنوني في الوافية وغيرهم ومن العامة الحاجبي والعضدي وغيرهما ويرد
عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك
بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية
عند الدوران بينها وبين الالتزامية مما لا يعرف الوجه فيه والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف
التضمنية لاتحادها بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فباصالة عدم تعدد اصل الدلالة يتجه كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى
اليه لو سلم تضاء الاصل بذلك لدوران الامر في المقام مدار الظن وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام
من جريان طريقتهم على ذلك ومن دلالته على فرض ثبوته على فرض استفادته من اللفظ نقد يكون ذلك من جهة انضمام القرائن ولا وجه له
بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مبادي الافعال نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي او
النهي افادت العموم وأورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان يسلم ذلك في النكرة
المصرحة وقد يدفع بفهم اشتراك بالعرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي الحكم عن جميع الاوقات و
الازمان فلا الا ترى ان قولك لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وفيه انا نمنع اتباع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة
اليه من الماضي والحال والاستقبال ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك الزمان ان كان قابلا له واما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا
النفي في الحال كما هو قضية الجملة الاسمية في الاثبات فالاولى الايراد عليه بانه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع سيجئ بيانه انشاء الله
من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد بما ذكر انحصار الموضوعية للعموم لم يتجه ذلك والامكان وجها كما عرفت ومنها
ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف
حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى المعنى فلو لم يكن النهي مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا وأورد عليه تارة بان من قال
بان النهي للمرة قال بالفور كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الانتفاء الا الانتفاء في الوقت الذي وقت النظر
بالنهي فلا يلزم عيب على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه متوقف في الحكم الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك عاديا

في بعض الاوقات ان يكون النهي عنها كذا ذكره الفاضل الجواد وتبعه عدم دلالة النهي على الفور عند القائل بكونه للمرة او المطلق الطبيعة
حسبما سيشير اليه من ان القائل بنفي دلالته على الدوام ينفي دلالته على الفور وهو وان لم يكن متجها كما سنشير اليه الا ان القائل المذكور
لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه لايراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار وتارة بانه يتم ذلك في حصول الامتثال
فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال بالترك الا مع حصول النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد
عليه بانه لا اعتبار لقصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقصد من تشريعه قصد التقرب المعتبر في العبادات لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية
في العبادة الا ما ورد من النواهي المأخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة تلك العبادة المأخوذة بها واعتبار
الوجه فيها هو من جهة الامر فلا يرتبط بالمقام وفيه ان المقصد مقصود المورد امكان قصد الامتثال حتى يترتب عليه الثواب على فرض حصول
القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن العقوبة لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف فيكون القصد المذكور مأخوذا في النواهي
ليعتبر القربة في الترك المطلوبة بها ليلزم اندراجها في العبادة وهو ظاهر فالحق في دفعه ان يقال لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة
التكليف بالفعل او الترك كونه في حيز الامكان فيكون خارجا عن دوجي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل واجبا لم يصح تعلق الامر او
النهي به رغاية الفعل الامر انه اذا كان تركه واجبا كان تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان قبحه من جهة
الهذرية وهي ارادة احد الجهات في امتناع التكليف حيثما تقرر في محله وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس
الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة وجوب الفعل بالنسبة الى الامر وامتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة
القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصح ذلك ولو اخذ ذلك قيدا في الفعل ولو صح القول في ذلك يتوقف على اطالة
الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نشير عرضا في المقام اللائق به وبالجملة تقبيح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهرة عند العقل
الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان او الزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او مقيدا بقصد التقرب
مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايضا والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور ما عرفته في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك عن وضع الصيغة
للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسب ما قررنا كان كافيا في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض عرفا بين
قولنا اضرب زيدا ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة بمرة واحدة فلو كان النهي ايضا موضوعا لذلك
لم يكن بينهما مناقضة لرجوعهما الى قضيتين مهملتين هما في قوة الجزئيتين ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه وقيل ان المناقضة بينهما
قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة يفيد طلوب الفعل في كل ان من الازمان مع عدم تعلقه في الاول كما هو قضية الاطلاق فيرجع الى العموم
لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الجزئية المستفادة من النهي ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة على انصراف الاطلاق
النهي الى الدوام لا وضعه له فان كان المقتضي من الدليل المذكور افادة الوضع له لم يتم ذلك ودعوى صالة كون الدلالة تضمنية عند
الدوران بينها وبين الالتزامية وقد عرفت وهنها وهناك حج اخرى للقول المذكور موهونة جدا فهي لا اعراض عنها اخرى قوله بانه لو كان
للدوام لما انفك عنه اه قد يورد عليه بان الكلام ح في الدلالة اللفظية والتخلف جايز واقع بالنسبة اليها كيف وباب المجاز واسع حتى قيل
باغلبته على الحقيقة فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة العقلية حسبما مر ويحتمله الدليل المتقدم
في كلامه بناء على ان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فيقال لو تم ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك واخرى بان التخلف في الدلالة
اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون نفس الدلالة والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا يدل نهي الحايض عن الصلوة
والصيام على المنع منها على سبيل الدوام فذلك وجهان في تقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان قصارى ما يلزم منهما عدم وضع
الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام مطلقا حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة
لما يستلزم حال الاطلاق وان امكن الانفكاك بينهما بعدم قيام القرينة متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح قد يفيد الدوام
ايضا على حسب القيد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مطلقا مع الاطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا
مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شئ من الصور حسبما مر بيانه وقد تقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان
حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة والتالي باطل عن نهي الحايض عن الصلوة والصوم مع
كون المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان المدعوى المذكورة محل خفاء اذ كون النهي منهما على وجه الحقيقة اول الكلام وقد
اورد عليه ايضا برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بما فيه لاختلاف كيفية الاستدلال في المقامين وان اتحدت المقدمات المأخوذة
فيهما على ان ذلك ايضا مم بناء على جعل المناقضة في الدليل الاتي على مناقضة الحقيقة دون الصور الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها
من الحقيقة وقد يقرر ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي ورد لافادة التكرار ومجيئه للتكرار امر مقرر معلوم فيجب ان يكون
للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير بعدم جدوى ذلك تعسف وكيف مضافا الى انه عين
الدليل الثاني فلا وجه لجعل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق المحشي وقد تقرر بوجه خامس وهو انه
لو كان للتكرار لما انفك منه مع الاطلاق النهي والتالي باطل فالمقدم مثله وهو ايضا خارج عن نظم العبارة ولا يوافقه الجواب المذكور

في الكلام

في كلامه وانما ينا سبه منع الملازمة بان اريد باطلاق النهي الملازمة بحسب اللفظ وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
ومنع بطلان التالي ان اريد الملازمة بحسب الواقع فاحتمال الحمل للعبادة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظاهر قوله وبانه ورد للدوام
ان اريد بذلك رفع وضع لخصوص احد المعنيين وكل منهما يكون مجازا في الاخر او مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاسناد في اثبات
الاوضاع الى الاصل المذكور الا انه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به رفع دلالته على الدوام مطلقا فلا اشعار
في الدليل المذكور على ذلك اقصى الامر ان يفيد عدم وضعه للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام اه يمكن تقريره بوجهين احدهما ان يراد بان المراد
مدلول النهي على ما هو المتبادر منه في العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا مناقضا في الظاهر ليلزم به الخروج
عن ظاهر النهي بل مفاده امر قابل للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما فانه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين والاصل فيما يقيد
من ان يكون في كل منهما مجازا بان التاكيد والمجاز حسبما مر بيانه في محله قوله والجواب عن القول الاول اه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين
في تقرير الاستدلال اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة الى النواهي المطلقة اذا اقتضت ترك الطبيعة
على سبيل الاطلاق فانه من بعدم ادخال الشئ من افرادها في الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر اما اذا قيد النهي عنه بشئ
فانما يكون مقتضى النهي حينئذ عدم ادخال الشئ من افراده المنهي عنه في الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام حينئذ حاصلة ايضا لكن
على حسب ما حصل من النهي او على النحو الذي تعلق به النهي عن الفعل واما على الثاني فبان الصيغة انما وضعت لافادة الدوام بالنسبة
الى ما تعلقت به فان تعلقت بالمطلق افادت اطلاق الدوام كما هو المقصد في المقام وان تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك القيد فنفي التالي
المفروض انما تعلق النهي بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مطلقا فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن
الظاهر في تقييد المادة حيث ان مقتضاه الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة يفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم
الدوام في مثل قولك الطبيب اراد بذلك انه بعد تسليم قضاء الاصل بما ذكرنا فانما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام حيث
ان المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقة في الاول
مجازا في غيره وانت خبير بان التبادر المدعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتم ما ذكره بل الوجه
كون المتبادر من نفس صيغة طلب ترك الطبيعة مطلقا كما ان المتبادر من الامر طلب ايجادها كذلك من غير دلالة في نفس اللفظ على مرة او تكرار او دوام فكان
اولى قوله من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصيره اه قد عرفت فيما مر ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كل من المعنيين
فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايضا الا انه مع عدم الثبوت اوضح فسادا واما
اذا علم استعماله فيه في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص
الدوام او المرة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضية الاصل حينئذ كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات
الخاصة على كونها من قبيل الاطلاق الكلي على الفرد واطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاص منه مع فهم الخصوصية من القرينة المنضمة اليه او غيره
لاندفاع المجاز والاشتراك اذ من فرض جواز استعماله حينئذ في خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايضا لا يتم في المقام اذ المقصود
التخلص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة حيث ان الاصل فيه الحقيقة المتحدة الا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما
ذكرنا فيما اذا لم يعلم حينئذ استعماله في مطلق طلب الترك ايضا بدوا ان الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاص وقد مر تفصيل القول في ذلك في محله
قوله بان التجوز جايزا ه لا يخفى ان الجواب المذكور بظاهره لا يلايم شيئا من الوجهين المتقدمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين
على عدم جواز التجوز والتاكيد حتى يجاب بجوابهما ووقوعهما في الكلام بل مبنى الاول على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عرفا قابلا للقيدين
من غير ان يخرج النهي به من ظاهره فلا وجه لدفعه بجواز كل من الامرين المذكورين ومبنى الثاني على كون ما ذكر من الامرين على خلاف الاصل
فمهما امكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه فيكون ذلك تمسكا بالاصل فلا وجه لدفعه بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان قطعيته
على كل من الوجهين اما على الاول فبان المقصد منه منع ما ادعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي لكل من القيدين وما يرى من استعماله
على الوجهين فمبني على الخروج عن الظاهر من الزام التجوز والتاكيد واما على الثاني فبان يقال ان التجوز والتاكيد وان كانا على خلاف
الاصل الا انهما شايعان في الاستعمالات فمجرد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لانه امر توقيفي لا بد في ثبوته من الرجوع الى توقيف
الواضع لا الى مجرد الاصول المذكورة غاية الامر ان يرجح اليها في تعيين المراد وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان في الكلام
فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مر من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى
لا باس بالاشارة الجملة منها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا فعلا غلطا والتالي واضح الفساد اما الملازمة
فلانحصار استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز والاول منتف قطعا وكذا التالي اذ لا علاقة بينه وبين الدوام وكذا لا يجوز ان يطلق لفظ
الدوام ويراد به خصوص الفعل مثلا ويوهنه انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة واما اذا كان بعض مفاده كما هو
واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون لا تفعل في شئ من الاوقات قلت لا تفعل فعلا صار من قبيل استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء ولا يتصور اذن مانع من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل في شئ من الاوقات فاذا

قلت لانقل غداصار من قبيل تخصيص العام باكثر من الصنف وهو غير جايز وضعفه ظاهر عرفت اذا قضى الامر سقط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شئ ومنها ان لانقل مركب من حرف وفعل ويثبت منها لايفيد العموم انفرادا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة التركيبية زايدة على ما هو من مقتضيات التركيب ولو اوضح عقلا ومن الظاهر ان الدوام ليس منها وفيه بعد الغض عن عدم جريان الاصل في الدليل الالفاظ ان اقصى مايفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام واما عدم كون الدوام مدلولا التزاميا مع الاطلاق حسب ما بيناه فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاولين لما اثبتنا كون النهي للدوام لما اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزمه الفور قطعا وهو ظاهر واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي او وجوبه كما قد يذهب بذهاب شاذ اليه في الامر كما مر فلا فان بينه وبين القول بدلالته على الدوام فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فانا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايضا سيما اذا قلنا بكون دلالته على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكرهم من ان القول بدلالته على الدوام يستلزم القول بالفور غير ظاهر على اطلاقه قوله ومن نفى كونه للتكرار لايخفى انه لاملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من ان النافي للتكرار نافي للفور ان اراد به انه يلزم من ذلك حسبما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد وهوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه ايضا انه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالته على التكرار ويقول بدلالته على الفور كما ذهب اليه الامر بل قال في غاية المامول ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لايفيد الا الانتهاء في الوقت الذي بل وقت النطق بالنهي انتهى قوله الخفي امتناع توجه الامر والنهي الخ هذه المسئلة ايضا من المسائل المتعلقة بالاحكام ولذا ذكرها هناك جماعة من الاعلام فلا ربط بخصوصية الامر والنهي محل الكلام وانما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم في شئ واحد فترتبط المسئلة بمباحث الاوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرها من المباحث المتعددة فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم باي لفظ هذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي واما بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذين وقع البحث فيهما فانما يعتد البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والمصرحات وسيجيئ الكلام ايضا في اجتماع سايرالاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب والتحريم ونحن نفصل القول في جميع ذلك في اخر المسئلة انشاء الله ثم نقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بشيئين او بشئ واحد وعلى الاول فاما ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا متلازمين او متعارفين او يكون المامور به ملازما للمنهي عنه او بالعكس وعلى الثاني فاما ان يكون تعلق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان اما ان تكونا تعليليتين او تقييديتين والاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم من وجه او على فرض التباين يجري فيهما التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسبما مر ثم ان الوحدة الملحوظة في متعلق الامر والنهي اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشئ الواحد والشيئين اما ان يكونا نفسيتين او غيريتين او الوجوب نفسيا والحرمة غيريا او بالعكس واما ان يكونا اصليين او تبعيين او بالعكس واما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب عينيا والحرمة تخييريا او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة الى العيني والكفائي فهيهنا مسائل منها ما لا اشكال فيه ومنها ما يقع فيه الاشكال وان كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال في جميع ذلك فنقول الصورة الاولى تعلق الامر والنهي متباينين متعارفين في الوجود فانه لا اشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسي كالنظر الى مقيدين هو منوع عن له كعبادة الله تعالى وعبادة الصنم وهذا مما لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار مقيدين مصنفين له او مشخصين ولا تامل عندنا في جوازه ومرجعه ايضا الى القسم الاول انه قد يحيى على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال الغير مختلفين بحسب الاعتبارات والمنع من ذلك كما سيجيئ الاشارة اليه في كلام المصنف هو قول ضعيف كما فصلنا الكلام فيه في محله وتفريع ذلك عليه غير متجه ايضا كما سيشير المصنف وكذا الحال الى واحد نوعي او جنسي من جهة واحدة فان ماله الى التوجيه الى الواحد الشخصي ومنها تعلقها بشيئين متساويين ولا تامل ايضا في المنع منه فان ما يجب على المكلف بحسب المتعلق هو ايجاد المامور به وترك المنهي عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين مصداقا الى عدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقها عموم مطلق مع تعلق الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهي بشئ واحد من جهتين متلازمين ومنها تعلقها الى شئ واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين متلازمين وان كانا الجهتان تخييريتين بتعلق الامر والنهي لعدم الانفكاك بينهما في الوجود يقتضي امتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف بالمحال انما الافرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف العديدة وعند يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشئ واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهي لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين اما ما يلازم المامور به منهما للمنهي عنه ومنها تعلقهما بشئ واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي اختلاف المتعلق فلا فرق

المطلب ٢، البحث ٢
اصل ٤

اذن بين الواحد الشخصي وغيره ثم ان ما ذكرناه من المنع ظاهر بالنسبة الى الوجوب العيني البقيني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا فلم لو كان وجوبه مشروطا بحصول الحرام المفروض فيما اذا تعدد المتعلق فلا مانع حسب ما مر من الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري او الكفائي فقد يقع فيه الاشكال سيما فيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا او هما معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحق فيه ايضا المنع كما سيفصل القول فيه انشاء الله تم وبعض الصور المذكورة هو موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنعها ونحن بعد ما نفصل القول في المسئلة نبين الحال في كل من الوجوه المذكورة انشاء الله تم قوله الوحدة قد يكون بالجنس اراد بالجنس هنا يعم النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ونشير اليه مقابلة بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف اذ الظاهر انه مبني على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفك عنها حسبما عزي الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة في ضمن بعض الافراد كان منوطا بنفس الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكها عنها بالعوارض المصنفة او المشخصة لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين يدور غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تم قوله ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهي دائرا مدار ذلك قطعا لوجوب الامر بالقبيح حينئذ عند دوران الامر بينهما فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مامورا به بل ربما يرتفع النهي بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم يتفاوت بانقلاب القبيح حسنا فتدبر قوله ومنعه بعض المحدثين لذلك نظرا الى انه ربما يمكن ان يقرر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وبين فصل الحرمة كما ان جنس الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكونان في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدين وقد فسر ان مفاد الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما ان مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه لا منافاة بين الطلبين من حيث انفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجواز مع بحسب الواقع ومطلوبية الترك كذا ولا المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول بثبوتها ان ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين وبضعفه انما نتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق نهيه ولا يتفرع على امره ونهيه تحقق حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايضا بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليم الاول حيث انه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مامورا به ولا من تعلق النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما ليلتزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثانيها ان اجتماع الامر والنهي يقتضي اجتماع الضدين بالنظر الى الامر فان الامر يريد الفعل كما ان الناهي يريد الترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع الضدين ويدفعه انما نتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من الطلب عندهم تغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية الحاصلة مع قطع النظر من الامر والنهي وقد مر بيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب والارادة العقلية الشرعية الحاصلة باتشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يتفرع به على اصولهم هو الجواز فما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر من امتناع التكليف بالمحال عندهم لكونه تكليفا محالا حسبما قرر من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخير على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب والارادة النفسية كما هو الظاهر من كلامهم كما مر الا انه موهون بما فصلنا القول فيه في محله قوله لان مفاد الحكم بجوازه كانه اشارة الى الوجه الاول وهو اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تم فيلزم الجمع بين الضدين وانت خبير بانه بعد تسليم ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الجزئيين انهم لا يثبتون الكذب عليه تم بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمين بثبوت الضدين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال وتحقيق ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه يعني ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت المتنافيين حسبما اشرنا اليه فينطبق على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله نعم في محل البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي انما لم يكن هناك ما تميز مورد الامر عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ويرجع ذلك الى الواحد بالشخص كما مر الاشارة الى نظيره ثم ان المختار عند جماعة من المتاخرين في تحريره مورد النزاع حسبما يستفاد من الدليل الاتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون

النسبة بينهما عموما من وجه بان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالاخر فيكون المامور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يوجد بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المامور به والمنهي عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما تواردا الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهة الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق الامر والنهي بالطبايع او الافراد فيقع بالجواز على الاول وتعيين المعنى على الثاني نعم على هذا يشكل الحال فيما قررناه المصرح في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام جماعة من الاصوليين منهم مدقق في نبه والقاضي عبد الوهاب في جمع الجوامع والزركشي في شرحه والامدي والحاجبي والعضدي حيث حرروا محل النزاع على الوجه المذكور ويمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الاخر بان يقال ان المقصد من تعلق الامر والنهي بالفرد بان يقال ان المقصد من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المطلوب بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا كذلك تبعا بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقها عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد وهذا بعينه مقصد الجماعة من المتاخرين من تقرير النزاع في بقاء اطلاق التكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر والنهي حينئذ في الفرد الذي يكون مصداقا للطبيعتين المفروضتين فان شئت قلت انه هي يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقه بالجهتين الحاصلتين فيه اما عن الطبيعتين المفروضتين اولا وان شئت قلت اذا تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على اطلاقهما ليكون المكلف آتيا بالمامور به والمنهي عنه معا في مورد الاجتماع اولا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين امور احدها ان تعبير المصنف بما اذا كان الامر والنهي من متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخيرة ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي المعنيان بالفرد من جهتين حاصلتين فيه والظاهر انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة كما هو صريح ما ذكره من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظاهر ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع او الافراد لما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كان نسبة بين الجهتين العموم من وجه المطلق او من وجه بل التساوي ايضا وما اذا كانت الجهتان متلازمين لو كانت جهة الامر ملازمة لجهة النهي او بالعكس ولا يبعد في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمحال كما مر الاشارة اليه وأما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظاهر ما نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وصرح الفاضل الشيرازي بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظاهر من جماعة المحققين وغيره والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوى كلماتهم عند تحرير الادلة مضافا الى ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد مما لا ريب فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام فان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايضا على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى فالظاهر بل الاطلاق المتقدم وغيره على ذلك ثم ان ما ذكره من جريان الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما صورة العكس فلا يجيء الكلام فيه حسبما يتفهم لو كان الامر او النهي تخييريا فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه انشاء الله تعالى فان قلت اذا انحصر الفرد في المحرم يجيء على ظاهر التعبيرين المذكورين ادراجه في محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه ومن الظاهر ان بقاء التكليف ح ليس الا تكليفا بالمحال قلت قد عرفت خروج الجهتين الملازمتين عن محل النزاع وقد نص عليه بعضهم ايضا والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احدهما عن الاخرى في نفسهما الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالمعارض ومن البين ان الخارج عن محل البحث هو الامر من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن حال اجتماعهما ابطلها قد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب امرا خارجا عن الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد مع الكون الذي هو من مقدماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا لقوله ومن اجازه صححها لاستلزامه بين الامرين بل القول بالفصل بينهما مختار غير واحد من افاضل المتاخرين نظرا الى الاجماعات المحكية من بطلان الصلوة في الدار المغصوبة مطلقا المعتضد بظاهر بعض الروايات المثورة وكان بيانه لحكم فيها على هذه المسئلة حسبما ذكره كان معروفا منهم حيث ان الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم حسبما اشرنا اليه واكثر العامة حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز قوله لنا ان الامر اقول يمكن الاحتجاج لما اشرنا اليه من المنع بوجوه احدها ان متعلق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل وتركه ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما في شئ واحد ويستحيل من الحكيم انشائهما والمقدمة الاخيرة ظاهرة على اصولنا غنية عن البيان وانما الكلام في المقدمتين الاوليين اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور منها ان مطلق الطلب الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهية في الظاهر فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي انما هو الطبايع المطلقة المنخوذة لا بشرط شئ كما مر مرارا حسب ما يظهر من الرجوع الى التبادر وبه صرح اليه كون الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان سببا متغايران غاية الامر ايجاد المكلف اياهما في

صحوا ق

في مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اخذا والمكلف بسوء
اختياره ايجادها بوجود واحد وفي ضمن مصداق واحد وان كان متعلق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكرنا الا ان متعلق
الطلب في الامر هو ايجاد تلك الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم ايجاده فمفاد هيئة الامر هو طلب الايجاد كما ان مفاد هيئة النهي بضميمة
حرف النهي طلب عدم الايجاد ومفاد المادة المفروضة لها هو نفس الطبيعة وملاحظة التبادر الذي شاهد على ذلك وقد يقال ان معنى الوجود
لغة الايجاد ماخوذ في المصادر الا ترى ان ضربا يضرب بضرب يفيد الحكم بايجاد الضرب في الماضي والمستقبل وفيه ان دلالة المحل على الوجود انما هي من جهة
اشتمالها على النسبة فان مناط النسبة الايجابية هو الوجود كما ان مناط النسبة السلبية سلب الوجود وتلك النسبة في الاخبار ان خبرية
وفي الانشاء ان انشائية حاصلة باستعمالات الصيغة في معناها ومفاد ذلك في المقام ايجاد الطلب فلا دلالة في نفس المبدا على الوجود
وانما يستفاد كون الطلب متعلقا بالوجود من جهة الوضع الهيئي حسبما ذكرنا فكون متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا ينافي كون
متعلق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو المدعى ومنها ان الاحكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالمهيات
مع قطع النظر عن الوجود شيء من الاحكام الشرعية فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة
وغيرهما من الاحكام الشرعية من عوارض الوجود الخارجي لاضافتها المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه لا يتصف بالوجوب
والحرمة الا الفعل المكلف بحسب الخارج فعلا او تقديرا انه من الواضح ان تصور فعله لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارض الماهية او من عوارض
الوجود الخارجي كان المتصف بها اما نفس الوجود الخارجي والماهية الموجودة من حيث وجودها في الخارج بذلك الوجود وعلى التقديرين
يتم المقصد واما المقدمة الثانية فلان المفروض اتحاد الطبيعتين المفروضتين في المصداق وهو لا يكون الا مع اتحادهما في الوجود اذ مع
تعددهما وتميزهما بحسب الخارج كليا لا يكون النسبة بينهما الا تباينا كليا لا عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان قلت كيف يصح القول
باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين عموما من وجه قبل هي مباينة كلية وان كان تعلقهما بملاحظة الاولى كما هو
المفروض في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما
متحدين في الوجود حسبما قررناه وسيجيء لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى ثانيها ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالمهيات من حيث حصولها في ضمن
افرادها فالحكم على الماهية حينئذ انما يرجع الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا
بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد منه المعرف المفرد اذ تعلق به احد الاحكام الشرعية كيف ومن المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء
من العلوم اذ المقصد من المعرفة اما وجدا ويوجد في الخارج ولا يستفاد من القضية حال الطبيعة في الخارج اصلا او لو على سبيل الجزئية ولذا لم توهم احد
خروج القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصد بذلك تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق
الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء واناطة الحكم بها كما يدل القائل بتعلق الامر
بالافراد كما في تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على ما هو ظاهر اللفظ لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها
في ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة قضية مهملة الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة
وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب الى ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية في نحو الرجل خير
من المراة فان ذلك لا يغاير الاحكم تلك الجهة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير متداول في المخاطبات العرفية ايضا بل المحفوظ عندهم
في الغالب بيان حكم الافراد وسيجيء تفصيل القول في محله انشاء الله تعالى انا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق به
الامر به في ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى لو في بعض
الاجتماع الا انه لا يجدي للقول به لاتحاد الكليين ح في المصداق فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتناقضين
فلا بد اذن من التزام عدم شمول الامر والنهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هي حتى
يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولم يقض ذلك بارتكاب
البعيد في شيء ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين في الفرد بما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا الطبيعية اصلا فقد يكون حكم
الفرد المفروض حكما ثالثا غير كل من الحكمين المفروضين وقد ثبت له اذن احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع ح جانب التحريم في الفرد
فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان ثبوت شيء
لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى بينا في ثبوت التحريم له الا ترى ان خبرية طبيعة الرجل من طبيعة المرة لا ينافي خبرية كل من افراد
الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل من افراد المرة من حيث كونه مرة وهو لا يستلزم خبرية منه
بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا يجدي لتوهم تعلق الاحكام الشرعية
بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المحررين للاجتماع توهم كون المسئلة من القبيل المذكور وهو مكان من الضعف
وسيجيء زيادة بيان لذلك انشاء الله تعالى ثالثها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير

ان يكون تعلق الامر بها مقيدا تضوذلك في حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير مزورة انطباق الواجب عليه واما نهما به واذا تعلق النهي بعبادة على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل من افرادها على سبيل الاستغراق والعموم حسب ما عرفت وح فنقول ان الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مفروض الخصم لزم ان يكون الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرما مغايرة الامران يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبيعة دون خصوصية الافراد فيكون خصوصية الافراد معقدمة لاداء الواجب اعني الطبيعة فلا يتصفها الامر المتعلق بالفعل غاية الامران يكون واجبا من باب المقدمة ان قلنا بوجوبها وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فاقصى الامر اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة وهو ايضا ممنوع كما مرت الاشارة اليه في كلام المصحح قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه ايضا فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافي وجوب احدى الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها في المرام كما هو المفروض في المقام فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض فح يصح الاتيان بالحج فكذا في المقام فيكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج في المثال المفروض قلت اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه في محله مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه انشاء الله

واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل باستحالة اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليلهم وح فلا فرق في ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والاصلي والتبعي والعيني والتخييري وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيري وسيجيء الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الخروج مسقطا للواجب من غير ان يكون تلك الخصوصية واجبة اصلا نفسيه او لان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج مع وضوح تضاء التوقف بمغايرة الموقف للموقف عليه في الخارج وكون الوجوب في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا فرع تغاير الوجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال في المقام حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين في المصداق فغاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية في التحليل العقلي وهو لا يقتضي كونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف والوصول الى الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجوب الخصوصية بوجوب الطبيعة في الخارج ضرورة اتصاف المتحد مع الواجب بالوجوب فكيف يتعقل بعدم وجوب الخصوصية اصلا نعم غاية ما يتفق اختلافهما الحيثية في الوجوب فان الخصوصية انما يجب لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الخاص على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به قاض بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها لزم وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها حسبما ذكرنا فيكون اذن واجبة قطعا نعم غاية الامر عدم وجوب الخصوصية في حد نفسها ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة بها الامع الالتزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت به ما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل من الطبيعتين بالا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه وسيأتي توضيح القول فيه انشاء الله تتمة رابعها ان ما يجب على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات او غيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه رجحانا ما نعا من النقيض ولا يمكن اتصاف الشيء من الافعال بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحان كل خالية عن المعارض او غالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان القدر اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان يكون حقيقة الفعل وطبيعته مما رجح وجودها على عدمه رجحانا ما نعا من النقيض ورجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة انها كاف في كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا ما نعا من الوجود اذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة في تعلق الامر بها قلت انا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجة عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فارغا عنها في الرجحان بسبب انضمام الدواعي المرجوحة اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان بل ومرجوحية استحال ان يكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا يسلم في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها ظلي الرجحان مسلوبا فيها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة لخصوصية غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون

فان

ذلك ما نعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد فيكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور مطيعا عاصيا من جهتين اتيان
الراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالجهتان حاصلتان بحسب الواقع
يكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي فتصادف جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية لرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كما صادفه الاتيان
بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمتنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمتنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين
اذا اتفقا فيما في الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول
قضية طبيعية لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد
المرأة بحسب الواقع غاية الامر ان يقتضي بخيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا
ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد بين الفساد
لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما قررنا ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شان الطبيعة الموجودة لا ثبوت
الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يكون في الفرد ما ينافي ذلك ومن البين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق
الامر به ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال
فلا يكون واجبا محرما كما هو مختار القائل باجتماع الامر والنهي فان قلت ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض
واحد واما مع عروض كل منهما بشيء وافتراقهما في الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا مانع فيه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بما
بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلت ليس الحال في المقام على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد الكليتين
المفروضتين في الوجود بحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقتضي بعدم تمانع الطبيعتين في
انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره في شخص
واحد فان ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه يدعي ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل
المذكور بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينفي احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد لوجود شيئية الواحد
ايضا بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما
عن كونهما شيئين في الخارج فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يفد بيان كونهما حقيقتين ايضا في اثبات المقصد فالاستناد الى ذلك في رفع
الاشكال موهون جدا وكذا ما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق تعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من امكان عدم
المهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود حسبما مر الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضا والبين
الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك فان قصي ما يستفاد منه عدم اتحاد المهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما في بعض مراتب الواقع
فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو الماخوذ في محل النزاع فان
حقيقة تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هي بملاحظتها على وجه يتحدان في الخارج ولذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر
في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكرناه انما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للافعال مقصودا على الذات المستند
الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايضا كما هو الحق فكون جهة الحسن او القبح عارضيا غير متحد مع الذات اتحادا ذاتيا
لا يقتضي بعدم عروض الحسن او القبح عارضيا للذات من جهتها بل قضية ذلك اتصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات
كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كان احد الجهتين ذاتية والاخرى عارضية وكانتا عارضيتين فلا
من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين فتعدد الجهتين وتكثرهما في حد ذاته لا يصلح اتصاف الكون الشخصي في المثال المشهور
بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين مما يتساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب
ولا تحريم وان كان تركه لمجاهد على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس كان واجبا خاصة واتصافه بهما مما غير معقول بنعم
يمكن اتصافه بهما على سبيل الثانية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم
بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة الكل من الجهتين والمضادة الحاصلة في البين فصار المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف في المقام امر واحد
قطعا كما يشهد به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة
ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو قضية اصول العدلية فكيف يعقل القول بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم
الممكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية المقيدة الانشائية ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل
الكلام اذ لا يحصل في شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة كل من الجهتين
مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى مغايرة ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى قوله وتعدد الجهة غير مجد الخ اورد عليه بوجهين
احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع
واما تعدد الجهة التقييدية فمجد في ذلك حيث ان ذلك قاض بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحاصل في المقام من

من قبل الثاني

من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو خصوصية
الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضيا للاخر فخصوصية
الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق للوجوب والعارض للمعروض متعلق للحرمة ولا يتصور في المانع المذكور اصلا اذ لين لذلك من
اتحاد المتعلق في شيء وأورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المقررة فان الظاهر من عبارته كون متعلق
الوجوب والتحريم هو الكون الخاص من حيث ان الكون المفروض مامورا به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه لين في كلام المقررة ما يفيد كون متعلق الامر
بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا
في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة في ضمنه وانطباقها منه وكان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا بعد في حمل
العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقة لما هو الواقع او الحال في المقام على الوجه المذكور وح يرد عليه بعد الشق في حقيقة الحال ما ذكره
المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاجل الخصوصية انما هو لقيام الجزئية الخصوصية
وهما موضوعان متعددان بحسب الواقع حسب ما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبادة عليه ولا يقضي ذلك بدفع الايراد المذكور بل غاية الامر
ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون المتعلق والنهي بالخصوصية
حسبما قررناه ثم انه قد يقع مع الغض عما ذكر وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة الا انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان
ذلك الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزء من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبيا فهناك طبايع ثلثة مشتركة كون صلوة وغصب
حاصلة بالكون المفروض وح فاما ان يقع بكون الفرد المذكور ملتئما من المهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك المهيات متحدة بحسب الخارج في
الشخص المفروض اذ يقع بان هناك افرادا ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يقع
مثلا العرض الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض فذلك الكون فيه من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان
متعددان بحسب الخارج عارضان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم من استحالة اتيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه
كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتصف معروضها بالامرين على سبيل
التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف ح حقيقيا لذلك بعد الشق فيما قررناه تعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه وسيجيء
مزيد توضيح له انشاء الله على انه قد يقع بكون الجهتين في المقام تعليليتين او تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك في ان الحاصل من
المكلف في الخارج كون شخص خاص حاصلا في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد ضرورة الوجدان وذلك الكون
المفروض متحد مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزء منها يكون واجبا وبملاحظة كون عين الغصب وجزئيا له يكون
محرما فليس الواجب والحرام ح بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية
المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت فيه بحسب الخارج بان يكون الحيث باحدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للحيث بالاخرى كما
في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه ناهقا وضربها اليتيم من حيث كونه تاديبا ومن حيث كونه ظلما وح فلا مانع
من اتصاف الحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين للغايرة المتعلقين وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية
وقد مر انه لا اشكال في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة لذات ما اعتبرت فيه من غير بحسب الخارج بل الذات الحيثية بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت لوصفان المتضادان نفس الجهتين فلا مانع ايضا كما تقول ان العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا
مانع من قيام الوضعين بموضع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة الاولى والنقص بملاحظة الثانية على ما ذكر في الاحكام
الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تجري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد بملاحظة ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع
وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويتا في القوة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط
الجهتين وان كان الفرد تابعا للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهة
كونه جزء من الصلوة مع قطع النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزء من الصلوة لكن لا يفيد
شيئا منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان اريد ملاحظة على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف فان
تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساويا للترك وح فلا امر ولا نهي ولا تعلق به بما يترتب على الجهة الغالبة وان اريد
اثبات الوصفين المتضادين للحيث بتلك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل
محل الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين او الحيث والحيثية معا اما الاول فواضح والحيثية ح تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة
علة لثبوت الحكم في الحيث بها واما على الثاني فلقيام الضدين ايضا بالحيث المفروض في الجملة الا ترى انه اذا كان الاتيان بالكون المفروض حيث كونه
صلوة واجبا والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا من كل منهما فيكون واجبا
محرما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفات الخارجية وهي في الحقيقة عارضة لذوات الموضوعات اذا حصلت

معها تلك الحيثيات الاخرى انه قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصد بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصد منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقة حسبما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة ذات الماء من حيث كونه فردا من الماء فرد من الملاقي فلا يصح اتصافها بهما واتصافها ومع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يصح اتصافها بهما على سبيل المسامحة حسبما يطلبه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصد في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايضا الى الصورة الاولى وتكون الحيثية ايضا تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل ما لم تخصص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يحصل او لا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من ابقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه رده قوله احتج المخالف بوجهين اه قد زاد عليه بعض المتاخرين وجها ثالثا وربما يستدل له بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله قوله اذا امر سيد عبده اه يمكن ان يقرر هذه الحجة تارة بارجاعها الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة نهاه عن الكون في مكان خاص فانه بما فيه عد مطيعا وعاصيا قطعا فيدل ذلك على خصوص الاجماع فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك بحكم العقل فانه بعد ورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع العقلاء بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر والنهي به وكان هذا هو مقصد المستدل اذ الوجه الاول غير نافع في مقام اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يجدي الاستناد فيه الى حكم العرف لامكان الغلط في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يصح الرجوع اليهم في الوضعية والمفاهيم اللغظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بيان عدم فهم التقييد عرفا وعدم الحاجة الى حمل الاطلاقين على الاخر وتقييده به حسبما ياتي الكلام فيه انتهى قوله واما ايجادا في المتعلقين اه قد يقال ان هذا من اضافة المشرق محرر محل النزاع لتقرير الخلاف هناك في تعلق الامر والنهي لشئ واحد شخصي من جهتين فلا ذكر من عدم تعلق الامر والنهي لشئ واحد في المقام يقتضي تخريج ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق الامر والنهي لشئ واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه فحصول الاجتماع في محل واحد انما هو طلب الملاحظة وهذا هو البحث في المقام ومورد النفي والاثبات والمنع بتخيل ان ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم اجتماع الحكمين في محل واحد في دقيق النظر غاية الامر ان يترك الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه وقد مر البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقتضي باخراج ذلك عن محل البحث وقد يحمل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان يلتزم الخلاف في تعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع قابل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع فلا خلاف به مع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامه في خصوص الامثلة وكذا يتخيل بعضهم على بعض من هؤلاء القائلين بمنع الاجتماع فليس الخلاف في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من الجهتين وهو ظاهر بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع مصرحون بما ذكر من خلاف المتعلق مستندون اليه ولوضوح ما ذكر لا ترتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الحال من قبل الاجتماع اولا وليس كذلك قطعا فالمناط في الاجتماع المأخوذ في مورد البحث هو ما ذكرنا دون الاجتماع الحقيقي وانما يوجد ذلك وجودا وعدما دليلا على المنع والجواز فضلا عن ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائل بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استند واليه في المقام فلنفصل القول في بيانه ونقضه وان يتبين الحال فيه مما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال انا نفرض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف واحدا في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لامر جهة قيام الضدين بامر واحد اذا المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلق التكليف به فان المكلف به هو الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شئ حسبما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا لا اتحاد بينهما اصلا الا ترى في المثال المزبور انه لا يصير طبيعة الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انه لا مانع من صدور الارادتين من المكلف ايضا نظرا الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر بالطبيعة الرابحة الخالية عن الوجوه المقبحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وقد مر تقرير الاحتجاج المذكور بوجه اخر قد مرت الاشارة اليه ايضا وهو انه قد تقرر في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل منهما يغاير مصداق الاخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم

بشئ واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود وغاية الامر حصول اتحادهما بالفرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كل من الطبيعتين عن الاخرى
لانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا والجواب اما عن النقض بالاول فبما عرفت من ان متعلق
الامر والنهي انما هي الطبايع من حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير الماهيتين في حد انفسهما
لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلقه ومع الغض عنه فليس الوجوب والحرمة واخواتهما الامن في
عوارض الوجود ولا من عوارض المهية فلا يتصف به المهية من حيث وجودها في الخارج اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد المهيتين بها
نظرا الى الوجود الذي هو مناط الاتصاف فان قلت ان المطلوب انما هو وجود المهية دون الخصوصية والمفروض رجحان وجود المهية على
عدمها وان لم يكن الاتيان بالمهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا قيس الى المهية الراجحة كان راجحا على عدمه وان قيس الى
المهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع من اجتماع الراجحية والمرجوحية على الوجه المذكور في شئ واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من
البين امتناع اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر
الى احديهما ومرجوحيته بالنظر الى الاخرى وهذا غير رجحان غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة
النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساوات كيف ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع
عليها التكاليف بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة
المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشئ من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشئ منها على ما حقق في محله اقصى الامر انه لما توقف ايجاد الطبيعة
على ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة
وهي تحصل في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب للتوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب فيها فيكون الاتيان في
بالحرام مسقطا للتكليف المتعلق بالمحل لحصول التوصل بالحرام كما هو المختار وحينئذ فالقول فيه ح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل
به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتخلص من كلام بعض الافاضل في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان في
بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة
فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية اذا اخذ في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده
مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج اتحاده معه وكون الشئ الى بعض عناوينه مقدمة لعنوان الاخر في لحاظ العقل لا
يقتضي بكون وجوب ذلك الشئ في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بصحته وسقوط الواجب باداته اذ قد يكون ذلك الشئ بعينه
واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشئ بملاحظة
بعض عناوينه مباحا او مكروها او مستحبا او يكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فلا يصح القول باباحته في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة
الاباحة فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقة عليها وهو ظاهر من الحال
انه لا مجال للقول بكون الاتيان بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب لا اداء نفس الواجب بل ليس الا اتيانا لعين الواجب لكن بملاحظة
كون الطبيعة المأمور به كيف ولولا ذلك لما كان الصادر عن المكلفين الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس الحاصل منهم في الخارج الا
الافراد وهو واضح الفساد ح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها بالوجوب كما
ترى ومن العجب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلب ورافعا للنقاب عن سر المحجوب لمنزلة استحالة
فان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي و لا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد
لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها
مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالحكم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد
التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصل في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه
فانه بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه
مطلوبة للامر مرادة له فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معنى القول بحرمة الايجاد المفروض واقع منه وان
لم يكن ايجادها كك مأمورا به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة
حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت ليس المقصود شئ من الوجهين المذكورين
بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا الخصوص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور فاي مانع
من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة اللابشرط فيكون الاتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة
اللابشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى بقوله فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لا انها مطلوبة مع كونها
في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت
ان ما ذكر خيال شعري لا يكاد يتعلق ح حقيقة بعد التامل فيه فانه ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية

مطلوبية ايجادها

ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه مع عدم مطلوبية ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب مشروطا على خلافه ما هو المفروض
وح فلا يعقل حصول الامتثال مع اتيانه بغير مطلوب الامر وان اريد بان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور لا تقيد عدم
مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الراجحة بالايجاد المفروض اذ قد يكون لذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها
من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة
فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة فلو فرض انه عصى باقدامه على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحية
لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد فانه بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال بها واما كون
النهي المتعلق بها لامر خارج عن حقيقة نفس الطبيعة بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان يكون العلة في تحريمه ان لا يكون
الفعل الا اشكالا في صحة اتصافه بالتحريم لعلة خارجة من ذاته كما في كثير من المحرمات فان الحسن والقبح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات
وانما المفروض في المقام ح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يبقى بتعلق الوجوب
والتحريم معا بالايجاد المفروض وبالنظر الى اختلاف الجهتين اعني ملاحظة كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية وهو مع وضوح فساده
للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البيان فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شئ واحد
بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل بادائه الواجب جسما ذمه واما الجواب عن التقرير الثاني فمن وجوه احدها ان
الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض
اتحاد ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حقيقة كونه صلوة
مغايرة بالاعتبار الحيثية كونه غصبا غير للصلوة وجود يميز من الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه
الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في وجوده الاعتباري مغاير لاخر لكن لا وجود لشئ منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود هناك منشأ
انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي التي نظر الى انتزاع ما ينتزعان منه ولما عرفت ان المكلف به هو ايجاد
الماهية وترك الايجاد لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه بايجاد منشأ انتزاع الامرين وتركه لا الامرين انزلوقا لا يفي بواحد من القوم ولا تاتي
بالفاسق لم يمكن انفكاك التكليفين على اطلاقهما فان المامور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران
لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق من حيث هو لمجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما
الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للاخر بحسب
وجود الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل شيئ من شئ يتفرع على نحو وجود لذلك الشئ المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل
من غير ان يكون لحقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه فاذا تقرر ذلك
ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقتضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج
نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين
بهما نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور ثم تتم الكلام المذكور على قوله من اسري عدم وجود
الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما
ينتزع منه وح يتم المدعى فانا نمنع ان التكاليف المتعلقة بالطبايع المنتزعة من الافعال انما تتعلق حقيقة بتلك الافعال التي تتفرع منها الطبايع
المفروضة لا مجرد تلك الطبايع من حيث هي فمراد الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات
والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى الانتزاع الصلوة منها لان المامور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان يكون نفس الافعال الصادرة
مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعية لوجودها بل هي مطلوبة بعين مطلوبية
الفعل المنتزع منها وفهم العرف لقوي شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال ايتوني بالجنس زيدا وبالبي عمرو وكان المفهوم منه هو الاتيان بالذات التي
ثبت لها المفهوم المذكور اعني المصاف المشهوري دون المصاف الحقيقي ح نقول ان ما ينتزع المامور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج وقد
عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة الى جسم فرد ما ثانيها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين
هو العموم من وجه وقضية ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق كيف ولو اجتمعا في المصداق وكان مصداقا لكل منهما مغايرا
للاخر لكانت النسبة بينهما تباينا كليا هذا فتغاير كل من الطبيعتين للاخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتها حسبما قررناه لا ينافي اتحادهما ولو بالفرض
من بعض الوجوه الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شئ واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون
وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه اعني الاسود بما هو اسود فهناك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل
بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به الامر و
النهي من المهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت
ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي

يتعلق بهما الامر والنهى بالنظر اليها اذ لا فرض تصادق الطبيعتين فى الفرد الواحد كما هو المفروض فى محل البحث واما مع ملاحظتها بالاعتبار الثانى فلا ريب فى عدم تصادقهما وتباينهما فى المصداق اذ لا شىء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية الغصب بصلوة وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهى لا يلزم اجتماع الضدين فى الشىء الواحد اذ المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع فى ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لها بتلك الملاحظة فلا فائدة فى تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجود الطبيعة علة لوجود الفرد فتكون جهة تعليلية واسطة فى ثبوت الوجوب له لا تقييدية واسطة فى ثبوت الوجوب للعروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة وكذا الحال فى التحريم فيجتمع الحكمان فى الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجود الفرد معللا لوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الطبيعة حاصلا به فغنى الظاهر فساده لوضوح انه ليس هناك واجبان ليكون المكلف باداء الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها فى الخارج وان تغايرا فى ملاحظة العقل وان اريد ان وجوب الفرد معلل بوجوب نفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة فى ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فانما يجب الثانية لاجل حصول الطبيعة فى ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح بما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهى خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان يكون الطبيعة جهة تعليلية فى وجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل فى المقام ان يق ان الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه ينسب ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى الفرد نظرا الى اتحادهما معها وح فانتساب الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة فى نظر العقل وان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة ح تكون واسطة فى العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة ح الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادعى قلت ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث هى على نحو القضية فان الطبيعة علة لا وجودها فى الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافى ذلك ما ذكرناه كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور انما هو فى لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا فى الخارج اذ لا تميز بينهما حينئذ كما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يترائى من اعتبار الحيثية فى المقام تعليلية مع تعلق الوجوب اولا بنفس الطبيعة ولان تكون واسطة فى العروض وتكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد فان الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون فى الملاحظة من الطبيعة ايها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما مرت الاشارة اليه وسيجىء ما به ايضا ان شاء الله وكون الجهة هنا تعليلية انما هو من جهة القوة المفروضة فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة فى الخارج الا عين مفاد وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هى بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان كلا من الاعتبارين فى لحاظ العقل غير الاخر واسناد الوجوب الى الثانى معللا باسناده الى الاول خامسها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصية العوارض اللاحقة متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها فى الوجود عند التدقيق فلا ريب فى توقف حصول المهية فى الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب ح فيكون وجوب الطبيعة مقدمة لثبوت الوجوب للخصوصية وعدمه مقتضية اليه كما ان وجود الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة اذ المفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهى عن الشىء تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حسبما ذكر غيرى تبعى ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرام العينية اذ المقصود من ايجاب المقدمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايض ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب وان السبب القاضى بامتناع الاجتماع فى غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايض ثانيها ان القدر المسلم هو وجوب المقدمة الجايزة واما المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هى مسقطة للواجب بحصول الغرض بها كما فى قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة وفيه انه اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس المهية مغايرة لذاتها الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد فى وجود الشخصى فانها انما يكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها فى تحصلها الشخصى متقومة بتلك الخصوصية وان لم تكن متقومة بها فى مرتبة ذاتها فهى بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرتا فى لحاظ اخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا كان تحصلها الشخصى محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجبا حسبما مضى فى الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انه اذا كان التشخص المفروض من الطبيعة محرما غير واجب كان المطلوب ايجاد تلك الطبيعة فى ضمن غير ذلك التشخص لا محالة فيكون ذلك مقيدا للاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال فى المقام على ما ذكر حسبما قررنا ثالثها مع كون الخصوصية مقدمة لاداء الطبيعة وانما هى من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيات

الملاحظة

الحاصلة اذ لا يمكن وجود المطلق على الاطلاق بل اذا وجد لزم الخصوصية وكيف كان فلو تم لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم
اللازم يستدعي تحريم الملزوم فيجود المحذور فان قلت انا لا نقول باتحاد الطبيعة مستلزما لاتحاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة الخصوصية
متلازمتان في الوجود قلت ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجوب
الطبيعة مستلزما لوجوب علتها وحرمة المعلول الاخر مستلزمة لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة فان قلت انا نقول بوجوب
الطبيعة دون علتها المحرمة وانما الواجب الاتيان بغيرها من علتها السابقة فغاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرمة مسقطا لما هو واجب قلت ان
حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة
على اطلاقها من غير ان يقيد بغير الخالي المفروض لزم وجوب الحصة الحاصلة بالخصوصية المفروضة فيلزم ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان
قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها واجبا كما هو المدعى سادسها انه لا يرتاب في كون الوجوب والحرمة ضدين لا يجوز
قيامهما بشيء واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين بحسب الوجود لكنهما قائمتان بمحل واحد اذ المفروض كونهما خالصتين
لا ضدين فيلزم ايضا قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الخالصين القائمين بهذين ضدين فانا نمنع ثبوت الضدين
للمحل المفروض كان المحال على ما ذكرت اما ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين
بالفاعل قوله وقد اختار المكلف جمعهما اه الظاهر انه اراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير الاول فالمراد بقوله وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقتضي باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين بحالهما طبيعتان تغايران الاتحاد بينهما في الخارج
الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة من حيثية تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون
المراد بجمعهما الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وغيرهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما اه قوله ان الظاهر في المثال اه لا يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل في مقام اثبات فهم العرف بان يقال بعد تسليم جواز
الاجتماع عقلا اذ فهم العرف ايضا يساعد ذلك كما هو الحال في المثال المذكور فصحح الجوابين بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون
الطبيعة متعلقة للامر مطلقا مطلوبة على اي نحو كان واما مع الاطلاق فلا اذ من الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ
ولا في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا الوضوح انه مع استحالة الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصريح بالامر بارادة الطبيعة على اي وجه
كان فاذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكده حيث سلم جواز الاجتماع مع ارادة التعميم وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد
يذب عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض حيث ان مقصد المولى حصول الخياطة اي وجد اتفق وليس الغرض هناك
حصول مفهوم الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه حسبما نقول به فيكون ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصد حصول
الامتثال وهذا الوجه مع بعده من ظاهر العبارة لا يلائم اخر كلامه كما سنشير اليه ويمكن دفعه ايضا بان المقصد المنع من اجتماع الامر والنهي
على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال لانكاره اذ لا يصل جميع الافهام الى المعرفة
باستماعه كيف ومن البين ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوز منهم صدور التكليف على الوجه المذكور وغيرانه لا يترتب على امرهم
الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحريم
الواقعي ولا يتفرع ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين
فالحكم بحصول الاطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيفما اتفقت لا يعقل جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف
من الحكيم وما يترا اى من ظاهر كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك في حق غيره ايضا ثبت الجواز بالنسبة اليه ثم ايضا ان المقصد
جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى خصوص المادة ليرد على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله
سلمنا الكلي المطلق فيه مختلفان قد يورد عليه تارة بان المراد بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان بخصوص الحركة والسكون على
حسب الطائفة المعروف فان اريد الاول كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه
عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك عمدة اجزائهما وادكانهما اسيما بالنسبة الى الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط
فكيف يتم بالحمل المتعلق هنا دون الصلوة وتارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها
العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة فيجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم
الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون من مناقشة في المثال فيدفع بايراد مثال اخر وهو ان يامر السيد عبده بمشي خمس خطوات
في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير
فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختياره ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصد المولى من الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة
بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المامور به على الحقيقة الا
تحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظاهر من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات الخصوصية ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني
فالمنع من اجتماع الامر والنهي هناك في المقدمة بل ليست المقدمة في المقام الا محرمة فغاية الامر ان يحصل به التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو

الواجب من مقدمة المحللة كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج فقط وأما الثالث فيجري الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق من مقدمات المشي لنفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان ومن البين انه لا يعد مطيعا باداء المامور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت خلافه قوله سلمنا لكن نمنع اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر وان مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على تركها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه العقلاء وعد مستحقا فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد انا عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقط اديت مقصودك من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المامور به لا يفيد ما نحن بصدده حتى يصح عده مطيعا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة اسقاط المامور به باداء غيره وذلك لا يقتضي مخالفة الامر كما هو ظاهر ومرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة والحاصل ان اسقاط المامور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداء ما يكون باعثا على الامر به او عدم متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقتضي بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظة انقاذ الغريق على الوجه المحرم فان ذلك ليس مما امر الشارع به لكنه مسقط للتكليف بالانقاذ فلا امتثال ولا عصيان نعم لو تعلق غرض الامر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرع عليه العصيان من تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا تعلق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة هذا ايضا ناظر الى ما هو الظاهر من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة ليتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت وهنه وانه مخالف لما هو بصدده وبعد ايضا ما مر من التوجيه الاول قوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي قد يقال انه اذا كان الكون المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقة بافرادها الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كل الغصب في ضمنه او لا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يجيء ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة مما يتحقق ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب او التحريم وفي صورة الترك انما يكون الواجب او المحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة من حيث الوجود فليس في تركه بجميع الافراد تارك لواجبات متعددة ولا ارتكاب لمحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما بالنظر الى النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيات المندرجة في الماهية المفروضة الظاهر في تعدد المحرمات به فظهر بذلك امران مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقا للنهي قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم وآما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم هو الطبيعة من حيث الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث ايجادها مع الطبيعة الا انه لا يستفاد من ذلك اكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع وتوضيح المقام ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوصية الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك اتحاد بينهما في الواقع فان الاول قاض بحرمة الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها غاية الامر انها على فرض وجودها واتحادها مع الطبيعة يكون متصفة بالتحريم ولا يقتضي ذلك باتصافها قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنها والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد معها فالمحرم بحسب السبب المذكور لم يصح الحكم بثبوت الحرمة لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسبما ذكرنا ظهر بما قررنا صحة ما ذكره المصنف من التعبير بقوله فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد اه وقد يستفاد من البيان المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المصنف الى تعلق الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين وانما المختار عندهم تعلقها بالطبايع وقد نص عليه المصنف مرارا وفيما عرفت من ان الحكم بتعلقهما بالافراد انما هو بتسرية الحكم من الطبيعة اليها لا انها بنفسها يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالافراد والظاهر ان المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو برفع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مطلقا من حيث انطباق الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول فيه محله ولا يذهب عليك ان ما قررناه المتضمن لموافقة القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقهما بالافراد بل انما يأتي فيه حسبما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه بيان ان الفرد انما يؤمر به من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على ما هو الراجح فيه ولا على القول الاغرب وهو وجوده بعين وجود افراده فالامر اظهر ان اريد به ان وجود الفرد وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين او اكثر اعني وجود الطبيعة وسائر العوارض المكتنفة بها المائزة من انه لا اتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منها في حد ذاته فتكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد بهذا المعنى ان كانت تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادها بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعة ح عين افرادها بتلك الملاحظة فليس هذا ابعد الرابين في

في وجود الكلي الطبيعي وح انما يجيء الجدلان من جهة اتحاد المامور به المنهي عنه ولو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا لا ذاتيا حسب ما قدمناه يبان ان اريد ببيان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل بتلفيق الفرد من جزئين خارجيين او اجزاء احدها الطبيعة والباقي غيرها من الامور اللاحقة لها فهو مع وضوح فساده ضرورة صحة الحمل القائل بحصول الاتحاد انه على فرض صحته لا يصح معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها غاية الامر ان يتعلق الامر ح بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع الجواز بان يكون مطلوبية بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر ح بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع عليه المنع من الاجتماع بناء على الجزئية ايضا ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما تقدم تفصيل القول فيه قوله وان اراد تهما باقيتان على المغايرة اه فيان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من الطبيعتين من الحيثية المفروضة مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد نفسهما بل يمكن ان يقع متغايرهما بحسب الوجود ايضا ومغايرتهما للكون الحاصل في المقام فان الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامور الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبارين ومن البين ان العارض غير المعروض وهناك امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران وجودا او مغايران لمعروضهما كذلك حسبما مر الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم كذلك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين مما لا يرتضيه هذا هو الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتاخرين بتقريره انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي التخييري لما جاز اجتماعه مع النهي التعييني اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام بأسرها متضادة لا يمكن الاجتماع بينهما على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني معلوم كما هو ظاهر من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشريعة كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والقضايا المكروه ونحوها وهذا النواهي وان لم يكن نظير ما هو المبحوث عنه في المقام اذا الكلام هنا فيه انما كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المامور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه يثبت المدعى بطريق اولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايضا قلت ويمكن التنظر بما هو من قبيل المقام ايضا وذلك كالصلوة في دار الظالم مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان يد المسلم وان كان طريقا شرعيا لجواز التصرف الا ان التصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف مع وجوب التصرف التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة والوجوب فيما مر من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرف بالنظر الى ذي المال وهي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى وقوعها جزء من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الراجح الواقع غاية الامر ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين لا راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في خصوصيات الموارد مطلقا اذ قد توجد ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون اقل ثوابا عن العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا بقاء المرجوحية المعنى المذكور مع ما ذكر من النقص الا انه ليس كذلك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من الافاضل جوابا عن الايراد المذكور وورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في المسجد المحلة بالنسبة الى الصلوة في المسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها بل هي المقتضي لها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك كما في الصلوة في المسجد والجماعة ونحوها وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظير استحباب الصلوة فكما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقيض ثواب ما فيه مطلوبية تركها على الوجه المذكور وانما هو من جهة الترك الحاصل في هذا الفرض من ترك المفروض لخلوه الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها لا ان ذلك الفعل المشتمل على القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فكل ما ذكر ساقط عن اصله وكذا ما يلي ايضا من انه مع البناء على هذا الجواب يلزم عليهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايضا ساقط عن اصله اذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحة ايضا والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها لجاز فيما مر فيه فلم لا يقولون ان المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو فعلها في الدار الغصبية لا نفسها فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب عن ذلك بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا التحقيق واطنبه فانه ظاهر الاندفاع بعد التأمل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه انما المباح بمعناه المعروف هو الذي ينافيه والمقصد باباحة ايقاعها في البيت ان فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كانت نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية

والصلوة في مسجد المحلة

الأصل غير موجود

الايجاد في الحرام مرجحة باعثة لنقض العبادة عما هو عليه من الرجحان وخصوصية الايجاد في المسجد راجحة باعثة على زيادة الفضيلة وليس الامر ان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح كيف وهو متحد مع الايقاع المطلق واذا وجب بالمطلق وجبت افراده حسبما عرفت فلا يتعقل القول باباحة الواقعية غاية الامر ان يقال تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية كونه في البيت لكن لا يجري ذلك بالنسبة الى ما ذكر من الوجوه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهة ثم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه حسبما مثلنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب ومصادمته بجهة الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما قدمنا ولو اجري نظير ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحصل ايضا اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح بين الجهتين او المقاومة ويكون الحكم الثابت له على حسبه ولا محصل ايضا لاجتماع الحكمين المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول في الكلام على الفاظ العموم

اصل في العموم والخصوص لما كان العموم والخصوص من عوارض الادلة وكان متعلقا بمباحث الالفاظ كالامر في مبحث الاوامر والنواهي عقبوا البحث فيهما بالبحث عن العام والخاص وهو ايضا من المشتركات بين الكتاب والسنة الا ترى انه قد يجري نحو غيرها ايضا في الجملة وكيف كان فالاولى تقديم تعريف العام والخاص ثم الشروع في مباحث الباب وقد اختلفوا في تعريف العام وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفة ولعل ذلك مبنيا على الاختلاف في الحد وهل انما هو من جهة المناقشة فيما يرد على الحدود فاختار كل منهم حدا على حسب ما استجود احدها ما حكي عن ابي الحسين البصري واختاره جماعة وان اختلفوا في زيادة بعض القيود من انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وقيد عليه امور منها انا اخذنا المستغرق في الحد يوجب الدور اذ هو مرادف للعام ثم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنه غير مقصود في المقام اذ المراد بر كشف الحقيقة وضعفه ظاهر لمنع المرادفة بين العموم والاستغراق ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود وغاية الامر ان يكون مرادفا للعموم اللغوي ومنها انا ان اردنا بما يصلح له الجزئيات التي وضع اللفظ لما يعمها ويصدق عليها كما هو الظاهر من العبارة لم يكن جامعا لخروج الجمع المحلى باللام والمضاف من الحد فان المضاف منهما على المشهور والمنصور هو استغراق كل من الاحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع وانما هو من اجزائه وان اردنا بما يصلح الاجزاء التي تصلح اللفظ للاطلاق عليها اجمع لم ينطبق على الحد وعاد لا يصدق ذلك على كثير من العمومات فان عمومها من جهة استغراقها الجزئيات دون الاجزاء مضافا الى عدم كونه مانعا لشموله لسائر الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المركبة كاسماء العدد بل الاعلام الشخصية بل ويندرج فيه المركبات نحو ضرب زيد عمرا فان المأخوذ في الحد مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركب مع عدم صدق العام على شئ منها ومنها انا ان اردنا بما يصلح له اطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل الحقيقة او المجاز لزم خروج معظم الالفاظ العامة لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقية والمجازية معا وان اردنا بما يصلح اطلاق اللفظ عليه حقيقة لخرج غير نحو رايت كل اسد يرمى مع انه يندرج في العام ويمكن دفعه بان المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر الى المفهوم الذي اريد منه فان كان ذلك المفهوم حقيقيا او مجازيا كان الاستغراق ملحوظا بالنسبة اليه ومنها انه ان كان المراد استغراق جميع ما يصلح له استغراقه له ومنها لزوم خروج جملة من العمومات من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرها حسبما بين الحال فيها اللهم بل نقول بجواز الاشكال في غيرهما ايضا فان لفظ الرجل في قولك كل رجل عادل ان عد هاما غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا وان عد لفظة كل عاما كما يستفاد من ظاهر كلماتهم حيث عدوا لفظ كل وجميع ونحوهما من الفاظ العموم وهي غير مستغرقة لجميع جزئياتها اذ ليس كل من الاحاد من جزئيات المفهوم الذي وضعت بازائه حسبما مرت الاشارة اليه في الايراد السابق وان اريد مجرد استغراقها لها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد اليه كدليل الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوهما لزم اندراج المطلقات بل وغيرها ايضا في العموم وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم في الحد كون الاستغراق من جهة الوضع حسبما يأتي الاشارة اليه ومنها انه يندرج فيه التثنية والجمع فانهما يستغرقان ما يصلحان له من الفردين او الافراد ولا يخفى وهنه لوضوح ان التثنية صالحة لكل اثنين وليس مستغرقا لها فغاية الامر استغراقها لما اندرج فيه من الاحاد دون الجزئيات ثم قد يشكل الحال في تثنية الاعلام بناء على الاكتفاء في ثبوتها على الاتفاق في اللفظ ويدفعه مع وهنه بفساد المبنى المذكور انما ليس الاستغراق هناك بالنظر الى الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدد فطوبى لمن عد شمول الحد لذلك فليس فيه ايضا مستغرقا لجميع ما وضع له غاية الامر ان يشمل معنيين منها ثم لو فرض عدم ذلك العلم الا بشخصين امكن الايراد بذلك على انه لا يجري الايراد بالنسبة الى الجمع على الوجه الاول وايضا لا نجمع الاعلام على الوجه الضعيف المذكور ثم لو قيد بجميع الاحاد اندرج في الحد ما يندرج في العام فلا انقاض من جهته وعن قاضي القضاة اعتبار قيد الخروج في الحد لاخراج التثنية والجمع حيث قال انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة واراد بقوله من غير زيادة الاحتراز عن ذلك فان الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة علامة التثنية والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت دون زيادة القيد المذكور ويقتضي خروج الجمع المحلى عن الحد فان افادته العموم انما هي من جهة ضم اللام اليه وكذا الحال في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في الفاظ العموم ولذا نادر جماعة في الحد منهم الرازي ومتى في يب والشهيد بحكوي التقييد بوضع وايضا يخرج عنه ذلك وتر بما يحتر بر ايضا عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيصي ويدفعه انه ان كان المشترك بحسب استغراق الجميع لاحد معنييه كان مندرجا في العام والا فلا يصدق الحد عليه ثانيا ما حكي عن القرافي

من انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فالتقييد بالواحد لاخراج المركبات كزيد قائم فانه في الدار الدال على شيئين مفرداتها
وبالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك الذي دلالته على المعنيين من جهة وضعين فانه وان دل بهيئته على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ
المفردة ما عدا العمومات وقيد عليه امور منها انه يخرج عنه الجمع المضاف والموصول بل الجمع المحلى باللام ايضا اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايضا
فقوله من جهة واحدة مغن عن ذلك فان الدلالة من جهة وضعين او اوضاع متعددة فلا حاجة الى التقييد به وقد يذب عن الاول بان العام
في الحقيقة هو المضاف والاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو الموصول والصلة قيد خارج راجع لابهام الموصول واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء
وقد يجاب ايضا بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموصول مع صلته ليس بجملة تامة بل جزء منها وفيها ومع ما فيه من الوهن انه يلزم
ح اندراج المركبات الناقصة في العام لاستغراقها المعاني اجزائها فان الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكر هو اخراج الجمل الدالة على معان متغايرة
فيبقى غيرها مندرجة في الحد وعن الثاني بان اعناء القيد الاخر عن الاول فيه مستدرك في التعريفات وانما المرغوب عنه عكسه ومنها انه ينتقض بالمثنى
والمجموع لدلالة الاول على شيئين والثاني على ازيد منها مع عدم اندراجهما في العام وقد يذب عن الانتقاض بالمثنى بان الملحوظ في الحد دلالته
على شيئين فقط وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلالته على الكثرة بلفظ واحد كان يقول
ما دل على اشياء او امور ونحوها وعن الانتقاض بالجمع انه يقول بعموم الجمع المنكر وفيه انه انما يقول بافادته العموم واما عدم ارادة العموم منه فلا يأبى
في عدم اندراجه في العام مع دخوله في المقام مع دخوله في الحد فتم لو التزم عمومية الجمع ح مع ظهور فساده كما قد يتفق بالتزام عمومية المثنى اندفع عنه
الايراد ومنها انه يندرج فيه اسماء العدد كعشرة ونحوها الا ان يلتزم ايضا بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها
في العام ومنها انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم فان كلا منهما عام شامل لافراده مع ان مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تساوق
الوجود وبديهة ان المفهوم المتصور شيء متصور في الذهن وان لم يكن موجودا في الخارج والمراد بالشيء ما يعم الامرين على انا نختار ان الشيئية المفهومة
بعد في العرف شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية الوجودية ومنها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا
جزئية فقوله مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنى بملاحظة دلالتها على التثنية واما
بالنظر الى دلالتها على احاد كل منهما فبالقيد الاخير كما سنشير اليه انفا وبقوله باعتبار امر اشتركت فيه عشرة ونحوها من اسماء العدد فانه
دلالتها على احادها ليست على اعتبار امر مشترك بينها لعدم اشتراك الاجزاء في المسمى ذلك العدد ويشكل بانه ان اريد بالمسميات خصوص المسميات
بتلك اللفظة ومطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من القيد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات
تلك اللفظة من غير حاجة الى القيد المذكور الا انه يشكل الحال في صدق الحد على الفاظ العموم اذ ليست الجزئيات المندرجة تحت العام من مسميات
اللفظ الموضوع للعموم وقد يدفع ذلك بان المقصود من مسميات تلك اللفظة ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهة انطباق ما وضع
له اللفظ كما يدل عليه قوله باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه لم نجد له نظيرا في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظ كل ونحوه اذ عد العام خصوص
مدخول وجعل الاخراط للعموم واما الجمع المعرف والمضاف وهو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار المجموع دون
الاحاد فربما امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف كما سنشير اليه انفا وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد المسميات سوى المفرد الموضوع بازاء البسيط دون
الالفاظ المفردة الموضوعة بازاء المعاني المركبة فان لاجزاء هاته الالفاظ اسميات بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد غير ملحوظ في
مفاهيم تلك المفردات اصلا بل اذا لم يلحظ في اوضاعها الا معنى واحد وان اضيف ذلك الى امور بخلاف اسماء العدد فان المفهوم منها وان كان امرا
واحدا في الاعتبار الا ان التعدد ملحوظ في معناها وليس اتحادها الا بمجرد الاعتبار وقد يذب بعدم اخراجها الاسماء العدد اذ دلالتها على كل
من الاحاد لا مشترك بينها اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم
اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظاهر الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه وخرج بقوله مطلقا المعهود اذا كان متعددا فانه وان دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه لا انه ليست دلالته عليها مطلقا بل مقيدا بالمعهودية وبقوله جزئية يعني دفعة يخرج حمل من المنكرات فانه وان دلت على مسمياتها
اعني الاحاد التي يندرج تحته الا ان دلالته عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان
دلالتها عليها على سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعتبر في دلالته على المسميات هو الكلي
الصادق على جزئياته لزم خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما ثم تعدية العام مدخول
لفظة كل ونظائره ويجعل تلك الالفاظ ارادة للعموم وح فلا انتقاض الا انه مخالف لظاهر ما ذكروه وان اريد ما به يعم ذلك وصدق الكل
على اجزائه اندرج فيه الجمع المنكر واسماء العدد مضافا الى ما في الحد المذكور من الخفاء الغير اللايق بالحدود رابعها ما اختاره المحقق في المعارج
من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وينتقض بالمثنى والجمع المنكر الا ان يراد بالدلالة على ما يزيد على الاثنين ثم يخرج عنه المثنى
لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة بلفظ واحد حسما مر نظيره في بعض الحدود المتقدمة وينتقض
ايضا بلفظ الكثير ونظايره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كما رم العلماء الان بدا خامسها ما ذكره العلامة في النهاية من انه
اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد من الجملة وبالمتناول بالفعل عن النكرة لصلاحيتها بالقوة
لجميع الاحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما له معنى واحد كالاعلام الشخصية وقد عد من ذلك الكليات المحصورة في

الفرد كالشمس والقمر وفيه تامل فان قولك كل شمس وكل قمر ولا شموس ولا اقمار هام قطعا وينبغي في الحد ومجرد الافراد الفرضية كاف في صدقه وان لم يتحقق منها في الخارج الا فرد واحد ولم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا يجتمعان فكيف يفيد حصول احدهما بحصول الاخر وقد يدفعه ان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة فهو قرينة واضحة على سبق القوة فالمراد تناولها حين العموم لما هو صالح له قبل مراده نعم يرد عليه انه انما يشمل الالفاظ التي يطرءها العموم بسبب الطبيعة وامّا ما يفيد العموم وضعا كالاستفهام والمجازاة فلا يندرج فيه وكذا لفظ كل وجميع ونحوهما مع ما عداها من الفاظ العموم كما هو المعروف وثانيها انه ينتقض بالاطفال اذ ليس منها ولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة من المشايخ وكذا العلماء والسلاطين وغيرهما ويدفعه ان لفظ الطفل والعالم والسلطان خير صالح قوة للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر ان يكون ما يطلق عليه تارة للخروج من ذلك العنوان الى العنوان الاخر واين ذلك من صلاحية اللفظة الماخوذة في الحد ثالثها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد ان اريد مفاهيمها ويدفعه ان اسامي الاعداد صالحة لان لا يحصى ولا يراد منها بالفعل الا مصداق واحد من مصاديقها الا اذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كل عشرة وح يندرج في العام رابعها انه ان اريد بمورد الجزئيات المندرجة تحته انتقض بالجمع المحلى فانه انما يتناول الجزائر دون جزئياته من مراتب الجمع وان اريد ما يعم ذلك والاجزاء اندرج فيه اسماء الاعداد فانها وان لم يتناول جزئياتها الا انها متناولة لما لا يصلح له من اجزائها ويمكن دفعه بما سيجيء الاشارة اليه سادسها ما اخاره شيخنا البهائي من ان اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته ترد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائها او جزئياتها وانما يفيد العموم ظهورا او من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسبما يأتي الكلام فيها انتهم وتارة انهم عدوا لفظة كل من الفاظ العموم وليس كل من الجزئيات جزء من الكل الاستغراقي ولا جزئيا له ولو جعل لفظة كل اداة العموم وعد مدخوله عاما فهو خارج عن الحد اية لعدم وضعه للاستغراق واخرى انه يندرج فيما لعام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها الصدق الحد عليه مع عدم اندراجه اذن في العام هذا ولهم ايضا حدود وغيرذلك مذكورة في كلامهم لا طائل في ذكرها وبيان ما يرد عليها والذي ينبغي ان يقال في المقام ان العموم يمكن على وجوه احدها ان يكون استغراقيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها مناطا للحكم المتعلق بالعام ثانيها ان يكون مجموعيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع وعلى التقديرين فاما ان يكون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الى الجزائر او جزئياته ثالثها ان يكون بدليا بان يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه الثلثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وملاحظة الاحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزء تحت الكل او الجزء تحت الكل الا انه يلحظ تلك الاحاد تارة على نحو يكون الحكم منوطا لكل منها وتارة على نحو يكون منوطا بواحد منها ح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشرة اذ ليس كل من الاحاد ملحوظا فيهما واما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي ان كلا من الاحاد ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء العدد فانه لا يلاحظ فيه الا الكل بما هو كل واما الجمع المنكر فهو وان لوحظ فيه الوحدات الا انه ليس بمستغرق لاحادها واما المثنى فهو واحد كان مستغرقا لما اندرج فيه على الوجه المفروض الا انه ليس مما اندرج فيه مصداقا للجمع ليندرج في الحد واما العموم البدلي المفهوم من الاطلاق كما في اعتق رقبة فليس من مدلولي اللفظ اذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كل من الاحاد فليس كل من الاحاد هناك مدلولا للفظ قوله اختلفوا في العموم هل هو من عوارض الالفاظ خاصة او المعاني ايضا بعد ان حكى الاتفاق على كونه من عوارض الالفاظ كما في النهاية والمنية وكشف الرموز على اقوال احدها انه من عوارض الالفاظ ولا يطلق العام الا عليها واطلاقها على المعاني مجاز وحكي عن جماعة من الخاصة والعامة كالسيد وظاهر الفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزي ذلك الى الاكثر بل حكي عن البعض المنع من اطلاقه في غير الالفاظ حقيقة ومجازا ثانيها انه حقيقة في المعنى الاعم من الامرين وحكي عن جماعة منهم الفاضي والعضدي ثالثها انه مشترك لفظي بين الامرين ذهب اليه الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين حجة القول الاول وجوه الاول ان حقيقة في شمول الالفاظ اتفاقا فحكاه الجماعة المذكورون يكون مجازا في غيرها للاشتراك والثاني انه المتبادر منه عند الاطلاق وهو علامة الحقيقة وعدم علامة المجاز ثالثها انه لو كان حقيقة لاطرد ويقع عام الانسان وعام الجدار وعام البلد بحيث انه لا يطلق معها الا ان يقال انه لا بد في الاطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور الماخوذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك الماهية وقيل باختصاصه بالمعاني العرضية وهو مطرد فيه فيكون علامة على الحقيقة حجة الثاني الاصل الاطلاق على الامرين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها ان العموم لغة الشمول وهو حاصل في المقامين وحجة الثالث انه استعمل على الوجهين فيكون حقيقة في الامرين قلت لا يخفى ان محل النزاع في هذه المسئلة غير منقح في كلامهم بل الخلاف فيه غير متصور فانا العموم لا يطلق على شمول شيء لاشياء فحصوله لها فيكون الشمول سببيا للشامل كما في عموم المطر الاراضي وعموم الخصب للبلاد وعموم الحاجة للممكنات وقد يطلق على عموم منه الصدق عليها كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان لمصاديقها فهذا هو العموم الملحوظ عند اهل المعقول وقد يدرج ذلك في المعنى الاول على ان يراد به شمول شيء لاشياء مصاديقا او حصولا وقد يطلق على شمول اللفظ في الدلالة لجميع جزئيات مدلوله او اجزائه حسبما مر فان كان الكلام في تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح الذي لا مجال للريب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الاول على نحو الحقيقة ولذا

ولذا يصح الحكم بالعموم في تلك الموارد بحسب الاطلاقات العرفية على سبيل الحقيقة من غير ريبة ولا يبعد القول بشمول اللفظ للمعنى الثاني في شمول تلك المعاني جزئياتها فالملحوظ في تلك المفاهيم والكليات عند اهل المعقول نحو من الشمول اللغوي الا انه على حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئياته يعم المعاني ولا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا وقد يورد في المقام بان شمول المطر للاماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للاشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول فان كل فرد منها يختص شخصا ومحلا فليس في ذلك من حقيقة الشمول فيكون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد اذ ليس المقصد شمول الخصوصيات والافراد بل المدعى شمول الكلي والقدر الجامع بينهما اللهم وهو حاصل قطعا وح فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى الالفاظ اذ لا حصول للالفاظ بالنسبة الى ما لاحظه ولا لتها عليها الشمول الا لانه حصولا بالنسبة الى الكل وان كان الكلام في العموم الاصطلاحي اعني استغراق اللفظ في دلالته على حسب ما مر من الوضع انه يخص الالفاظ ولا يثبت للمعاني فان استغراق دلالة اللفظ على جزئيات مدلوله او اجزائه كما هو المصطلح لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن اثباته للمعاني قطعا وكون الاستغراق في الحقيقة وضعا للدلالة وهي غير اللفظ لا يقتضي كون استغراق دلالة اللفظ وضعا لغير اللفظ وهو ظاهر فليس هناك معنى يصح وقوع النزاع فيه فيمكن ان يعود النزاع فيه هنا لفظيا كما نبه عليه بعض الاعلام فالذي ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لسمياته فهو ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم لافراده كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني وقد يقال ان شمول اللفظ لسمياته معناه نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص وح تقرير النزاع فان الشمول على ما هو مفاد العموم لغة هل يختص بمعناه الاصطلاحي فيكون من عوارض الالفاظ خاصة او انه يعم غيره ايضا وح يبتني الخلاف على ان المعاني الذهنية هل هي امور موجودة في الاذهان او لا فعلى الاول يتصف بالعموم قطعا وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الالفاظ على الوجه المذكور اذ لا يتصور عموم الشئ الخارجي لاشيا متعددة الا ترى ان المطر والخصب لا عموم في الوجود منهما في كل مكان غير الموجود في الاخر فالعموم انما يتصور للكلي الجامع بينهما وهو مفهوم ذهني لا وجود لها عند الجماعة قال العضدي ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها فكانه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعناه اللغوي مما لا يتصف به شئ من المعاني على سبيل الحقيقة اذ المراد بها الاعيان الخارجية فهي لا يعقل اتصافها بشمول وان اريد بها المعاني الذهنية فهي غير موجودة عندهم فكيف يتصف بالشمول فيكون النزاع ح في امر عقلي لا لفظي والظاهر انه لا يساعده ظاهر ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره من امتناع شمول الواحد المتعدد في الاعيان الخارجية غير متجه لامكان شمول المكان لامكنة عديدة وكذا شمول الظرف لظروف شتى وشمول الجماء لاشخاص كثيرين وهكذا وليس ذلك خارجا عن معناه الحقيقي له قوله ان في لغة العرب صيغة تخصه راه قد يقال ان المراد بالعموم هذا هو المعنى العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ بجميع ما يصلح له وح فالقول بان هنا صيغة تدل على ذلك غير ظاهر فان ما يفيده اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول المعنى بعيد ان مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح لا يقول الاكثر ما يضاف المعاني به الا على سبيل المجاز كما عرفت وايضا فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يوجه ملاحظة ادلتهم وليست الالفاظ المذكورة موضوعة بازاء العموم وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها فلا مانع من ان يراد العموم في المقام هو معناه المصطلح فان المراد انه هل لعموم المعنى المذكور صيغة يدل عليه بان يكون ذلك اللفظ او الاعلى استغراقه لما يصلح له فلا منافاة في التعبير المذكور لما هو المقصد فانه اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصح ان يتعلق به استغراق ذلك اللفظ لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له فليس المراد بكون الصيغة مختصة بالعموم ان يكون العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ومختصا بالغير فلا يخفى ان التعبير المذكور بما لا يخفى ما فيه مع ان اللفظ المفروض موضوعا للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص قائل على الوجهين الا ان الظاهر ان مقصوده بذلك هو الوضع له بخصوصه حسبما يستفاد من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد يكون هي بنفسها غاية فيكون دالة على معانيها على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ الاعلى العموم لكن ذلك لعموم لم يكن وضعا لمعنى اخر فيكون العام هو اللفظ الدال على ذلك المعنى ويكون ارادة العموم من اللفظ الاول كما في لفظ كل ونظايره فان العام انما هو مدخوله وهو ارادة العمومية وح فالموضوع للعموم انما هو الارادة المذكورة دون اللفظ الاخر في محل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين المذكورين والفاظ العموم قوله الجمع المعرف بالاداة لا خلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى بالالام للعموم حيث لا عهد ويشهد لذلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة العرف والاطلاقات فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امور احدها ان دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه يفيده من جهة اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركب او ان اللام هو الموضوع لافادته فتكون اداة للعموم ثانيها ان تقييدهم افادته العموم بما اذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالتين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمه وعلى كل من التقديرين فلا يخفى الكلام عن الاشكال اذا الاول كانه عدم النظير في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي وجه لتخصيص القرينة المذكورة بين القرائن الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون هناك عهد معلوم او ما يعمه والمظنون او ما يعمهما والمحمل ومستبين لك حقيقة الحال في ذلك كله انشاء الله واختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك فمن المحقق والشهيد الثاني في عدم دلالته

على العموم وهو المحكي عن ابي الهاشم وجماعة من المحققين وعزي الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا البهائي عدم دلالته
على العموم وحكي ذلك عن المبرد والشافعي في احد قوليه والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله المعروف من مذهب البيانيين
وحكاه الامدي عن الاكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء والحق انه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم وان لم يكن ارادة الاستغراق منه خروجا
عن مقتضى وضعه واستعماله الا نادرا وضع له وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس افرادا
وجمعا وعلم الجنس المعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس فهو اسم للمهية الكلية الماخوذة لا بشرط شيء
من القيودات الزايدة عليها والمراد بالمهية الماخوذة في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن لواحقه فمفهوم الواجب خير
وان كانت الوحدة ملحوظة فيه اذ ليست قيدا زايدا عليه وانما لوحظ المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع لحاظات فبملاحظة المفرد فيهما
مع اعتبار التثنية والجمعية معه لا يعدان من الجنس وبملاحظة التثنية والجمع بانضمامهما يمكن عدهما من الجنس لدخول التثنية والجمع ايضا من الاجناس
وقد ظهر مما ذكرنا ان اسماء الاشارة ليست من اسماء الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها للخصوصيات الجزئيات وكذا الحال
في الجمع بالنسبة الى معنى الجمعية لو قلنا بان الجمع لفظ موضوع لكل واحد من مراتب الجمع بالوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له
خاصا ولا ابعد في ذلك ملاحظة الجنسية فيه الى كل واحد من المراتب فلا يأتي ما قدمناه ثم قال بعض الافاضل لا اختصاص للجنسية فيه
بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى ان المراد بالجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فيقال ان لفظة رجال مع
قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعة لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم انتهى ملخصا اقول ما ذكره
من وضع الجمع للمعنى الشامل للمراتب ليكون الموضوع له قابلا عاما محل تامل والظاهر ان صيغ المجموع موضوعة لنفس الاحاد ما فوق الاثنين من مصاديق الجماعة
لا ان نفس مفهوم الجماعة ما وضعت لها فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد فانه لا يلاحظ
وجود في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد المهية فيكون مفاده كالمفرد المعرف به كما تقول فلان يركب الخيل اولا اتزوج النساء فانه ليس المراد دخول المتزوج
على الدابتين او عدم تزويج ما زاد على الاثنين منهن ولا مجازا في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه انشاء الله تعالى وقد يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد
على الاثنين واداة جنس الجماعة المفهوم من الجمع وان امكن الا انه كان بعيدا عن اللفظ فظهر بذلك ما في كلام زين الاكرام فلا تغفل واسم
الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك المهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو فظ اطلاقاتهم فليس المثنى والمجموع من اسم
الجنس وان اشير بهما الى الجنس كما في لا انزوج الثيبات فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للمهية المطلقة غير واحد من محققي اهل
العربية كالفخر الامة والازهري وهو ظ النفاذي في مطوله وذهب بعضهم الى وضعه للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر نفس الجنس
عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولانه المفهوم عنه عند دخول اللام عليه اولا الذي ينفك الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان
مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما غاية البعد انلا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظاهر فظهر بذلك ما في
في الاطلاقات والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كما نزع عن الطريقة في الاوضاع ولا يرد ذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة
في الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقال بكون نفس اللفظ دالا على الجنس والتنوين على الخصوصية فوضعه للجنس المطلق انما في اطلاقه على الفرد مع دلالة شيء آخر
على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذ على الحقيقة فظهر مما بينا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر لا
بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس المطلق والتنوين الملحوق له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيدل مجموع الاسم والتنوين على
الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بجعلها موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا
يظهر مؤيد آخر لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للمهيات المطلقة فانها قابلة باعتبار ما يدل عليه الطوارئ لطارية على اللفظ من اللام
والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فاذا دل مجردا للفظ على المعنى المطلق صح تقييده بتلك القيودات بخلاف ما لو قلنا بوضعها
للفرد المعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي اشار بها الى الجنس فيفيد تعريفا الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل
على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة اليه من حيث انه معين بل انما يدل عليه مطابقا وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه فما ذكره
نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالمتوخى ان تعريف اللام في مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال
وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس ولذا كانا من المعارف ومجرد اسم الجنس وان
دل على المهية كذلك الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلت ان اللفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله الا حاضرا في الذهن الفارق
بين الامرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتباره معه فالمهية اذا اخذت مطلقة كانت منكرة لعدم ملاحظة التعين معها فلفظ
اسد يدل على المهية المعروفة من غير تقييدها بالحضور في الذهن وان لزم الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دال على المهية المطلقة
والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظة اسامة موضوعة للمهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص الذهني ماخوذ في وضعها
وبقرائن واضحة قد يوضع اللفظ للمهية الخارجية سواء حصل عند العقل او لا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها في حال الدلالة فليس حضور
المقيدة بالحصول هو الموضوع له وقد يوضع للمهية المقيدة بالحصول في الذهن فالحصول بالفعل فيه قيد للوضع ماخوذ فيه وليس ما عداه موضوعا
اللفظ فالاول هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني فظهر بذلك ما في كلام نجم الائمة

حيث بنى على ان التعريف بلام اللفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي لا غير وبنى بعضهم
على ان التعريف بلام الجنس من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اذا كان لنا تانيث
لفظي كعرفة وبشرى ونسبة لفظية نحو كرسي فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة اسم للاسد فعلى
هذا الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرف بلام الجنس واما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت وتتضح المرام
يتم ببيان معنى التعريف في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء وحضاره في الذهن من حيث كونه معينا اما في الخارج او في الذهن
فلا منافات بين الكلية والتعريف اذا الكلي متعين في الذهن فان اريد من حيث تعينه فيه كان معرفة والا كان نكرة فلفظ انسان مع قطع
النظر عن لواحقها العارضة له نكرة لدلالتها على الطبيعة المطلقة وكذا لواحقها التنوين بل مرادية تنكير اذا كان تنوين التنكير واللاحقة لام التعريف
كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ بنفس لفظة الانسان تحضر المهية المخصوصة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظة الانسان
معرفا اشارة الى الشيء المعين فيكون معرفة فبين ان فرق بين انسان والانسان واسد واسامة وان كان اللفظ اشارة الى المعنى مع عدم
تعينه فيتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعنى المتعين قبل تلك الاشارة فتدبر ومما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضمائر العائدة الى النكرات
معرفة وذلك لتعين معانيها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكري اذا كان المذكور نكرة كما في قوله تعالى
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعين اما ان يكون لتعين المعنى مرآة كما في الاعلام الشخصية
او لضم ما يعينه كالمضاف الخارج كما في الضمائر الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الوقائع واسماء الاشارة اذا اشير بها اليها فان تقدم المرجع
وخصوصية الاشارة اذا اشير بها اليها قاضيان بتعين معانيها او في الذهن كما في المعرف بلام الجنس ونحوه علم الجنس بوضعه للمهية الحاضرة في الذهن
كما مر وهي بهذه الحيثية معينة مشخصة فيه ويجري الاقسام الاخيران في الموصولات والمضاف الى المعرفة فما ذكره ره من ان التعريف في المعرف
بلام الجنس بغيره فيما لم يقض على ما ينبغي الخ ليس من ظهور الفرق بين المهية المرسلة والمقيدة بالحضور في الذهن كيف ولو لا ذلك يجري ما ذكره
في الموصولات والضمائر واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بانتفاء التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام القوم بل نقول بجريان
ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا اذا كان المعهود كليا كما في قولك اكرم الرجل ولكن الرجل اعم اذ ليس التعريف هناك الا من جهة كونه اشارة
الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد اعترف ره بكون اللام
في العهد الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري من اوضح صوره هذا وقد ظهر مما قررنا انه ليس التعريف في الاستغراق الا من الجهة
المذكورة دون تعين معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الافراد اذ لو كان باعثا على التعريف يجري في غيره من نحو كل رجل وكل عالم
ولا يتوهم احد انه يجيء في المعرفة اذ لا تعين له باحد الوجوه الثلثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما ذكرت يكون اسامة والاسد سيين
للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فما طائفتها على الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس وضعت اعلاما للحقايق الذهنية
كما اشير باللام في نحو اشتراك اللام الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه الاعلام موضوع الحقيقة في الذهن مجردة فهو اذن غير متناول لغيرها
وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجة نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة
كلي عقلي لجزئياته الخارجة قال نجم الائمة ولم يصح المضي بكون استعماله في الفرد الخارجي مجازا ولا بد من كونه مجازا على مذهبه قال وكذا
ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا يتاتى ان اسامة كذا الا الاسد الفلاني لان الحقيقة الذهنية ليس فيها المعنى
الاستغراقي كما ليس فيها التعين انتهى وبظهر منه بعد ذلك اسناده الوجه المذكور الى النحاة والزامه عليهم ما الزمه على الحاجبي ولا يخفى
عليك ان التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها وبيان احوالها
فيلزم التجوز في غالب استعمالاتها وهو في غاية البعد بل لا وجه للقول به فيلزم من فساد اللازم المذكور بطلان ملزومه وهو ما ذكره في المعرف
بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسامي للصور الذهنية بل نقول انها اسامي للامور
الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل حاضرات لديه فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى الجنس الخارجي على ما مر التحقيق
من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية فكما قلنا بنفس اللفظ بحضر الماهية الخارجية في الذهن واللام كما يأتي بيانه للاشارة
فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن وهو ما اردناه وكذا الحال في اعلام الاجناس بل وكثير من المعارف الا
ترى ان المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديته في الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل
اسم للشيء الموجود في الخارج فبين عدم المنافات بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله في الامر الخارجي مجازا في الاستعمال في شيء مما ذكره
ما ذكره المحقق الاسترابادي مبنى على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يأتي اي من المنقول من كلام الحاجبي وهو خلاف التحقيق
وقد يؤول كلامه بما ذكرنا فلا تغفل هذا فقد عرفت مما بينا محقق الحال في ما حكي من الفرق بين المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية وانه لا فرق
بينهما الا في كون المعرف لفظا اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس اسما لذلك ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور
يرجع الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جزء الكلمة في الثاني وفي الاول ارادة التعريف ثانيهما ان في المعرف معنى الاشارة
من جهة اللام بخلاف العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة فهناك تقييد في نفس تركيب المعنى بخلافه فما يظهر من الفاضل السمرقندي من انحصار

الفرق بينهما في الاواخر حيث ذكر في الفرق بينهما ان علم الجنس لنفس حضور الماهية في الذهن والمعرف بواسطة اللام ليس على ما ينبغي وقد ظهر ايضا من البيان المذكور ومعنى النكرة والفرق بينهما وبين كل من اسم الجنس وعلم والمعرف باللام وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات وأما اسم الجمع فالظاهر انه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما في ان الجمع مغرب من لفظه بخلاف اسم الجمع ثم لا يبعد ان يقال يكون الجمع اسما لخصوص مراتبه كما مر واسم الجمع يعمها الفذ المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع له منهما مباين وأما اسم الجنس الجمعي هو كغيره من اسماء الاجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خصوص الاستعمالات بما فوق الاثنين فعدم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره بعض الائمة فتدبر أما المعرف بلام العهد والاستغراق فيتبين عند بيان معنى العهد والاستغراق وسيظهر لك في المقام الاتي

المقام الثاني في بيان معنى اللام اعلم انه لا باس لو نقلنا ها هنا تتبعا ما هو التحقيق في المقام

فنقول المعاني المذكورة لها ثلثة احدها الجنسية وهي نوعان احدهما ان يكون اشارة الى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم الرجل خير من المراة فانه ليس المراد بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا لا ارادة لتفضيله خيرية شيء من افراده بالنسبة الى افراد المراة فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع افراد المراة في الخارج خيرا من افراد الرجل ثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في ضمن الفرد كما في قولك لا تطلم المراة ولا تزوج النشا ولا تشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما تعلق به بملاحظة حصوله في الافراد فيثبت هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات وكليا ايضا فيما يأتي انشاء وكان الفرق بين الجنس هو الثاني وبينهما الاستغراق وهو ان يكون اشارة الى جميع افراد مدخوله وهو ايضا قسمان حقيقي وعرفي ويفسران بوجهين احدهما ما ذكره الفنازاني في مطوله وهو انه ان كان المراد جميع افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قولك ثم وهو بكل شيء عليم فان المراد من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع افراد المفهوم منه عرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا بالنسبة الى ذلك المعنى لا ما وضع له وثانيهما ما ذكره الفنازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وجعله بعض المحققين اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد متعلقه كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كذلك لكن بعد فيه العرف شمولا كان الاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه وأما العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على المفسرين والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى اللغوية الحقيقة في الاستغراق على الاول قد دخول الافراد الاستغرافي فيها على حد ورد على الثاني بكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيا مما لا يتم اذ لا ينبغي على ذلك لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية مما استعملت في حقايقها العرفية او مجازاتها اللغوية اذا تعلقت بها اداة الاستغراق العرفي لا الحقيقي وذلك ما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط من كون الاستغراق حقيقيا او عرفيا كون مدخوله مستعملا في حقيقته الاصلية او فيما يفهم منه في العرف الطاري مطلقا ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكر يشكل ايضا بان الشمول في قولك جمع الامير الصاغة ليس شمولا لجميع افراد الصاغة ليكون جمعه بجميع صياغ مملكته منزلا في العرف منزلة جمع جميع صياغة العالم كما لا يخفى وكان التحقيق في المقام ان يقال باتحاد مدخول اللام في الحالين والمفهم من اداة العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن تقدير افيهما الشمول لجميع افراد مدخولها وتقدير ادبها الشمول لنوع خاص يساعد عليه المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق بينهما بملاحظة مدخول الاداة ولا في ارادة الشمول بها وانما الفرق بينهما في كيفية الشمول لا غير فتدبر جدا وثانيها ان يكون للعهد الذي الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره الفنازاني ان يكون اشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة ومنه في التلويح تحديده اللام الذي بما اشير الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد بكونه اشارة الى الحصة خلاف الظاهر ان المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس او الجمع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث تعدده في الذكر ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق والحق التعميم ذلك ولذا فسره بدر الدين بما يعم الاشارة الى الحصة وغيرها حيث عرفه بانه ما عهد مسمى بها بتقدم ذكر او علم وكذا الحلبي المحقق الاسترابادي في تحديده وكان الحاصل له على التخصيص ان ملاحظة المعهودية اعتبار زايد لا حاجة اليه مع ارادة الجنس او الاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة الى الحصة اذ تعريف الحصة المخصوصة انما يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكر انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدم صحته لو اعتبرت غاية الامر ان لا يكون فايدة في اعتبارها على انه يتصور فيه بعض الفوايد ايضا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه من المتكلم والمخاطب غير متجه ايضا اذ يكفي فيه المعهودية عند المخاطب اذا علم بان المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره بعض الائمة بالتي عهد المخاطب مطلوبا صحيحا بها قبل الذكر وهو ظاهر اطلاق العبارة المنقولة عن بدر الدين وقد يقال ان مراده بمعهوديته بينهما مجرد علمهما ولا يخفى بعده عن العبارة ثم ان العهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم المخاطب اذا لم يكن في البلد امير او كان ماضيا مستمرا او غيره وقد يكون ذكريا اما مصرحا به سابقا كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قولها اني نذرت لك ما في بطني محررا يدل عليه بالالتزام وقد يكون

حضوريا

حضور يا امامحسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا يشتم الرجل او غيره كما في قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل اليوم اكلت لحم دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل من الجنس والاستغراق واضح لاخفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلافهما الاخرين فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والاخر جميع الافراد وفيه ما قد عرف من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والى جميع افرادها وقد يفرق ايضا بان العهد يتوقف على علم سابق بخلافهما وفيه ان العهد الحضوري لا يتوقف على علم سابق اذ هو اشارة الى الحاضر حال التكلم كما ان اللام التي للجنس اشارة الى الماهية الحاضرة في الذهن بلا تفاوت بينهما الا في كون الحضور في احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر في بيان الفرق ان يقال ان العهد الذهني يتوقف على امر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصل العهد فيه بتقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة الى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة امر آخر غير مدخوله وتظير ما قلنا في الاستغراق نعم قد يكون فهمه في بعض المقامات متوقفا على قيام دليل حال على عدم ارادة الجنسية كما في المفرد علما يأتي وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف العهد فان قولهم بالمعرفة الخارجية وقد ظهر مما قررناه عدم اندراج العهد الذهني في افراد العهد اذ الانتقال هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق ذلك الحكم لا بالجنس في ضمن بعض الافراد خاصة كما في قولك اكلت اللحم وشربت الماء وكلمة الذئب عرفت على اللئيم ونحو ذلك فان الامور المذكورة مما لا ربط لها بالطبيعة من حيث هي وانما يتعلق بها في ضمن جميع الافراد اما العدم فلبنها لذلك كما هو ظاهر من كثير من امثلته او لدلالة المقام عليه والحاصل ان الانتقال الى الفرد انما يكون من الجنس بتوسط القرينة القائمة في المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس في ضمن بعض الافراد كما لا يخفى بعد التأمل في موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا بالفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان يتعلق متعلقا للتكليف او الاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الافراد وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوي فيما بعد بعض ذلك من لام الجنس قطعا فليعد الباقي ايضا من ذلك لاتحاد المناط في الجميع وبالجملة انا لا نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك اهن اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رأيت اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم في كلها هو جنس اللئيم ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه في الثاني في ضمن احد الافراد وهذا القدر لا ضير في ضمن الاول ولا يكون الثالث الا بتركه في ضمن الجميع ولا الرابع الا مع انتفائه في الكل وهذه كلها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما يأتي بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها تعريف الجنس وبعضها الارادة الفرد مرادا بل المستعمل فيه في الجميع واحد فليس المعرف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الوجه الثاني من وجهي الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شيء من الافراد وقد نص على كونه لتعريف الجنس مع تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة في ضمن الفرد فكذا في المقام وتفصيل الكلام في المراد ان المعرف باللام في نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوها احدها ان يراد الطبيعة المطلقة الحاضرة في الذهن من غير ان يراد به خصوص الفرد او يطلق عليه وانما يفهم حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد من نسبة المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير ان يكون اللفظ فيه مدخلية ثانيها ان يراد بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة في ذلك الفرد بان يستعمل في مجموع الامرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الذي وقع المرور عليه ثالثها ان يراد به الطبيعة مع خصوصية ما ليكون مستعملا في فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا تعين عنده شيء من الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصية بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو تلك الطبيعة المطلقة الا انه طلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال في الوجه الاول ظاهر لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا وهو حقيقة بلا اشكال وبيان الحال في الوجوه الاخر يتوقف على تفصيل القول في اطلاق الكلي على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلي على فرده يتصور على وجهين احدهما ان يستعمل في الطبيعة والخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد والشك اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصا بما استعمل فيه من الفرد من غير ان يصدق على غير ضرورة عدم صدق تلك الخصوصية الماخوذة فيه على غيره فيخصص مدلول ذلك اللفظ فيه ومن ذلك ايضا ان يستعمل في الطبيعة وخصوصية ما في الجملة وذلك بان يراد منه فردما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازا ايضا ثانيهما ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت ان يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مرادة منه قطعا غير ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا له متحدا معه فقد اطلق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه الا ترى ان هذا الرجل لا يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة الفرد حملا ذلك المفهوم عليه استعارة فان كان هناك فرق بينهما يأتي الاشارة اليه وهو بخلاف ما اذا استعمل في خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معناه الكلي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا اوليا لاتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازا وههنا حقيقة لاستعمال الفرد فيما وضع له من غير ضم شيء اليه فان قلت لا شك في كون الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد من اللفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولم يطلق عليه وان اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكر فكيف يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد وبالجملة اي فرق

بين الاطلاق على الفرد والاستعمال فيه مع ان الاطلاق على الفرد والمعنى هو استعماله فيه ح فبعد عرض استعماله في الطبيعة المطلقة كيف يعقل
بالملاقة على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل استعمال اللفظ فيما الحقيقي والمجازي قلت لما كان الفرد متحدا مع الطبيعة في الخارج وكانت
النسبة بين الطبيعة والشخص نسبة ايجادية بحسب الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة والاخر من حيث اشتماله
على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معا كان مستعملا في خصوص الفرد وكان مجازا للسبب الذي ذكرناه وان استعمل فيه من جهة كونه هي
الطبيعة نظرا الى اتحادهما معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ مستعملا الا في الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة في الواقع بالتشخص لا يقال
على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكما ان استعمال الكلي
في الفرد ليس استعمالا فيما وضع له لكل الحال في الحصة لدخول التقييد فيها وان كان التقيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه في المقام هو الحصة
من الطبيعة بل ليس مستعملا الا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصل في الطبيعة مع شرط شيء فالتقييد والقيد
خارجان عن المستعمل فيه وان كانا من لوازم ما اطلق عليه مخصوصية الحصة والفردية غير ملحوظة فيها استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم الحلاق
على الفرد ومن الظاهر ايضا ان دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط انما هي مما استعمل فيه في المقام غير مفتقر الى ملاحظة قرينة تقييده اذ المفروض
وضعه بازائها فلا حاجة في استعماله الى القرينة واما في الطلاقه على الفرد انما هي كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان
القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الضم قرينة اليه حتى يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط فان كون الرجل والفرس
والبساط بدلا او عطف بيان لهذا دال على الطلاقه على ذلك ح بقي الطلاق الكلي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فصح القول
بالطلاقه الكلي ح على فرده واستعماله في الطبيعة المطلقة وان شئت قلت باستعماله في الفرد وفي الطبيعة لاتحادهما من الجهة المذكورة الا
ان ذكر الاطلاق على الفرد كانه اتضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخر في اعتبار الخصوصية وكيفكان فظهر انه ليس اطلاقه على الفرد
واستعماله في الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم في الايراد وبما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه لا يجوز في شيء منهما
قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل في الطبيعة المطلقة في المثالين من غير الطلاقه على الفرد في المثال الاول وانما حمل عليه ليفيد اتحادها
في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البساط كذبا بالاغلط بخلاف قولك هذا الرجل
مشيرا به اليه فانه غلط وليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبته لمفهوم الرجل وقد
ظهر بما قلناه ان حمل الكلي على الفرد غير الطلاقه عليه غير ان اطلاقه على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد اتضح الحال
في كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين منها مجاز لاعتبار ما يزيد على الطبيعة في كل منهما والثالث حقيقة لاستعمال
في مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسب ما عرفت بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكورة فنقول ان الذي
يقتضيه الاصل في ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلوبة وكون التعريف فيكون تعريف تلك الطبيعة ولا يدل الحكم للفرد
عليه الا على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان المهية لا بشرط شيء يجامع الف شرط وقد
ذكر وامثل ذلك في المهيات المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم اذ لا ربط لما ذكرناه بالاشارة الى الفرد
والمعهودية في الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك في ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم فالوجه
الرابع اقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلامهم التفتازاني في المطول والظاهر ح اشارة ايضا الى الطبيعة فان تلك الطبيعة حاصلة
في ضمن الفرد لاطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة
في الاذهان وكان اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكرنا عد ذلك من لام العهد وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد في شيء اذ لا معهود
هناك حقيقة ولا يراد باللام الاشارة اليه فليس هنا تعريف للفرد على حسب غيره من المعهود نكان في جعله من العهد نوع توسع نظرا
الى الاعتبار المذكور وانما اصطلح منهم والوجهان الاخران مما يعد ارادتهما في المقام بعدهما عن ظاهر اللفظ نظرا الى اقتضاء استعمال
الكلي في خصوص الفرد انحصار مدلول اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر في المقام مضافا الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم قيام دليل
عليه وقد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهني معرفة بالنظر الى ما استعمل فيه اعني المهية المطلقة لحضورها في الذهن والاشارة اليها في اللام
كما في غيرها من الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه اذ لا تعين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما
لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بالوجه العام ليس معرفة بذلك الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجها للمعرفة فليس اللام في الحقيقة
اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفا له ولذا نصوا على كونه في معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي
استعمل فيها وليعض الاعلام كلام في المقام احببت ايراده مع تلخيص وتوضيح لما فيه ويمايرد عليه من تتميم الكلام في المرام قال ان ما
اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام الجنسي اذا استعمل فيما اريد فرد ما وفق له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم فيما
ذكروه انه من باب الطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد عليه ذلك امور احدها ان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتعينة في الذهن
المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية باعتبار الوجود حذف معناه الحقيقي فان قلت ان المهية المعراة عن
ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه في اعتبار وجود الافراد وان لم يتبين تحققها في ضمن الافراد الموجودة

منها الخ

ومنها انه لا مدخلية للام فى دلالة الكلى على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام فكانه اريد بذلك ان الوجه المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالى عنه كان اللام ملغاة وان جعل مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة فى الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة فى حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك فى اكثر من معنى لا يبقى يرد هذا فى اصل المادة بقريب انها موضوعة للمهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف باللام للعهد الذهنى هو فرد ما كما ذكر ومن البين انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا فى ضمن فرد معين فى وجود الكلى واتحاده مع الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا فرد ما الذى هو مفهوم المطلوب هنا من المعرف باللام الجنسى فان المفهوم المذكور مما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى ضمن فرد ما لا حال وجودها فى الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك لان ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس مرادهم شيئا من هذا فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد به الماهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونها حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس فلم وضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى لا الطلب الفرد ولا طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين فى الخارج بتعين المخاطب لوارد من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالاصل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد ثم قال ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان مرادهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجى الحضورى ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة فتوى كلامه مواضع للنظر احدها ما ذكره من ان الاطلاق اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة فى الذهن وارادة المهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقى فانا نقول وجه المخالفة كون الموضوع له امرا ذهنيا فارادة الامر الخارجى يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا بازاء الامر الذهنى بل قد اعتبر فيه الحضور فى الذهن من جهة التعريف والاشارة وهو لا ينافى كونه موضوعا لنفس المهية او باعتبار وجودها فى الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها فى ضمن الفرد ينافيه كما هو ظاهر كلامه فنقول ان المراد بتعريها عن ملاحظة الافراد عدم ملاحظة الافراد معها لا اعتبار عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك وح فلا ينافيه اعتبار كونها فى ضمن الفرد اذ لم يكن مستعملا فى خصوص الفرد بل انما اطلق عليه حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بذلك ما فى قوله لكنه ينافى اعتبار وجود الافراد وان لم ينافى تحققها فى ضمن الافراد الموجودة فان اطلاقه على الفرد من حيث الوجود فى الخارج نظرا الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا فى اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب انه عرفت به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون اطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافاة المذكورة مما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك خلاف وجه لجعله ايرادا اخر تاينها قوله لا مدخلية للام اذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون اللام ملغاة فان من البين كون اللام مفيدا لح لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما فى غيره واطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة المتقدمة لا ينافى تعريفها على ان فيه نحو تعريف الفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البين ان الدال على الاطلاق الكلى فى المقام على الفرد هو الحكم المتعلق به فى المثال السابق وغيره وليس اللام مدخلية فى الدلالة على اطلاقه على الفرد اصلا كما هو ظاهر وح فجعل ذلك سببا لالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ثالثها ما ذكره من ان الوضع انما يثبت حال عدم الملاحظة عدم الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع فلا يثبت الوضع فى حال الملاحظة فان من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحال فى وضعه اللفظ ملغاة فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة الافراد وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتباره ذلك وان يعتبر تلك الحال فى الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء فمن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة فى ضمن الفرد او لا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم فى مواضع متعددة واشرنا الى ما فيه ومما يستغرب فى المقام جدا ايراد جريان مثل ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق الى الفرد كما اشار اليه بقوله لا يقال الخ ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايضا اذ الاطلاق على فرد ما نظرا الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هى متحدة مع الفرد المبين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور ومما اورد عليه فان مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة فى حال تعريه عن ملاحظة الافراد وهو ما اوضحنا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه او اجمالا مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنفس مدخول اللام يعم الحالين وح فالغض عن ذلك والجواب بالرجوع الى وجه اخر وهو عدم اتحاد الطبيعة مع فرد ما كما مر مما لا ربط له باعتبار كون الوضع فى حال التعرى عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ لو قلنا بشموله الوضع للحالين جرى

الكلام المذكور اذ المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما الوضع
له فليس الخروج عن الموضوع له ح من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل ذلك وجها اخر
في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدهما ايرادين فالتمسك باحدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال
الانفراد فلا يصح الاطلاق عليه حين ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا فليس الاطلاق اللفظ عليها كما هو قضية ايراده
رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم بحسب الواقع
ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات الماخوذة على الوجه المذكور مما لا وجود
لها في الخارج وله يمكن ايجادها كذلك ولا يتعلق بها غرض في الغالب واللام في المثال المفروض قد اطلق على الشيء معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم
بيانه للمخاطب الا بعنوان انه احد الافراد حيث لم يات بما يدل على التعيين وانما دلت نسبة المرور اليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع غير
معين في العبارة وهذا هو المراد باطلاقه على فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرور ولا شيء من الاحكام الخارجية به وكذا
الكلام في نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق معهود في الخارج فانه قد اطلق ح على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت الطبيعة
بكل واحد منها فهي لا محالة متحدة مع احدها لا بمعناه الابهامي اذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم لاحدها اذ لا
اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد بالطبيعة المتحدة مع افرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك ادخل
السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها على احد تلك الاسواق وهذا بعينه جار
في قولك مررت على الشيء الا انه لما كان المرور به معينا بحسب الواقع امكن القول باطلاقه عليه حسبما قررنا او لا فظهر بذلك ضعف قوله انه
قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق معه في الوجود ولكن لم يرد جزما فانه
ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد فاي شيء اوجب
الجزم بعدم ارادته دون اي مانع من ان يراد من الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة انها
اذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان له وضعا نوعيا من جهة التركيب
مع التنوين ونفس معناه فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة
الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما فانا نظكا اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا حرفيا للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد
لان مجموع الرجل والتنوين قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن
التنوين مرتفعا في المقام ضرورة زيادة حرف اخر في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب الماخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل
بمبدئه في ضمنه وانما وضعت المادة والهيئة للمعنى المعروف بوضع نوعي كما حققنا في محله بل الكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل
مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة كما بيناه وهو المعنى الصالح للحوق والطواري عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع
ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي مفاد تلك اللفظة بل يجامعه لعدم المنافاة هي الطبيعة اللابشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم
المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة له كيف ولو
كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفايدة في وضع اسماء الاجناس خاليه عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد
على وضعها للمهية المطلقة فهو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق ثم ان نفاه في المقام مع كونه معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما فقد
اثبته سابقا في المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالي من اللواحق اذا دخله التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد بالطبيعة
الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها قوله فلو اردت من قولك جئني برجل اي اما اولا فلانه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مطلقا وكانه مبني
على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة ان يقول صر يخاجئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الا
ترى ان ما الطلق عليه ح غير موجود واما ثانيا فبان عدم وجوده حال الاطلاق لا ينافي صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة
موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة الا ترى انه لو قال ايتني بماء فاتاه بماء وجد
بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان مندرجا في قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد الخارجي اعني الطبيعة بملاحظة حصوله
في ضمن الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحظة لها الباعثة على كونها فردا سواء كانت
موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها قوله والعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي اه اذ
لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد غالبا كما مر والاشارة الى خصوص المقدم
في الذكر او الحاضر او المعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في
العهد الذهني اذ ليس اللام هناك الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غير انه يراد بالجنس الحاصل في ضمن الفرد
لقيام القرينة وليس ذلك من حقيقة العهد من شيء اذ الفرد الذهني غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن
المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا

اخرجاه

والما اخرجناه عن حقيقة العهد واللام لما ذكرنا من المثال ان جعلناه للعهد الحضوري كما ان التعريف لا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة
فان المقصد بتعريفه في ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان جعل تعريف الجنس كان اطلاق اللام على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس ح من العهد
الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكر
في معاني اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب الحقيقة وكذا في ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيها
وجوه واقوال احدها حقيقة في تعريف الجنس وسايرالوجوه من الاستغراق والعهد الخارجي باسنامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام
في الجميع لتعريف الجنس لا لشيء اخر سوى الاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام او
غيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين بعد ان علم من الخارج فيكون للعهد باقسامه
او على كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا يجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعمال فيما وضع له
من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكى القول به عن الفاضل القوشجي والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس كما يرى
من ملاحظة الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة
تعريف الطبيعة من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل ويجيء ان اللام
في العهد ليس الا لتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه وليس تعريف الجنس اصلا الا ترى الى قولك ثم فصعى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله
الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في الذكر وايّ فرق من تعريف الجنس والاشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة القرينة نظير ما
ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا لما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه
لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه اصلا وكذا مفرد الخاص بالوجه العام ليس الا معرفا لذلك العام دون الخاص وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى
الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا بخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته اذ الجمع الذي هو مدخول
اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها
انها موضوعة لخصوص الجنس فهي مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلثة فانه اذا اشير باللام
الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هو من حيث حصوله في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع الافراد
وبعضها فالاول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به عن العلامة
التفتازاني والمحقق الشريف والوجه فيما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان وان كان من ملاحظة الاطلاقات تكون
حقيقة في كل منهما على ان كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم
ولذا يقدم ح على الجنس فيكون اولى بثبوت الوضع له وانما اوجبوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى حصول الطبيعة يكون سببا لاحضار افراده
في الذهن عند قيام القرينة الباعثة عند الاطلاق الانتقال وجميع الافراد امر متعين في الذهن لغير فرق بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في
سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال
البعد بل الظاهر انه ظاهر الفساد ثم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مر من الاشارة اليه وذلك على فرض تسليمه
لا يقضي بارجاع الاستغراق مطلقا الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل من المعاني
المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظاهر بعض من كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه
فيه انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منها انها فيها فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة
في الجميع اما الترجيح الاشتراك على المجاز او لاستظهاره ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني
الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظاهر بل الظاهر وضعها لمعنى واحد جار في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة
لتعريف الجنس خاصة باستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع شيء من المعاني المذكورة الى اخر ما ذهب اليه غير واحد من متاخري المتاخرين
الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع جديد حسبما يجيء تفصيل القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف
الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره فرد بالمجاز على الاشتراك لتبادر الغير الذي هو من امارات المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد
او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية والحق له بذلك فلم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى الاستغراق لما
دل عليه مما سيجيء ذكره ويضعف ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك من جهة وضع اللام
لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص
تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس كيف وكون استعمالها في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب ويعتبر ملاحظة العرف و
هو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظاهر تقديمه على غيره كما يأتي وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجميع بعد انتفاء العهد من غير
حاجة الى التزام وضع فيه للعهد الهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس خامسها ما احتملها
بعضهم في المقام وهو ان يجعل كلا من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه اغرب من الوجوه

المتقدمة الى غير الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها وعلى التحقيق فى المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين المعانى الثلثة فهو بعيد مخالفته للاصل وهو هون بان تلك الخصوصيات مما لا دلالة فى اللام عليها ولا يستعمل فى خصوص شئ منها سادسها ما احتمله البعض المتقدم ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهنى وكان الوجه فيه سهولة الامر فى ارجاع الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز فى شئ من الاستعمالات ويضعف الاول لا يفيد تعريف الفرد على حجة الاطلاق ليجعل موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت ومن القول بتعريف الفرد فى العهد الذهنى هذا ملخص الوجوه المذكورة فى المقام وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو التعريف والتبيين والاشارة كما هو قضية جعلها اداة التعريف مفيدة اذا لاشارة من اسبابه ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما يتضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكى من التلويح وغيره ان اللام بالاجماع للعهد ومعناه الاشارة والتعيين والتبيين فقول لح ان ذلك مما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة يختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق به الجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون لتعريف الجمع وقد يتعلق بالاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم فى الذكر او معلوم بالحضور او من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجئ من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شئ من المعانى المذكورة الى الحرف بل كلها امور متعلقة الا ان اللام لم يوضع بخصوص شئ منها وانما يحصل تلك المعانى من جهة ضم معنى اللام الى ما يراد من مدخوله فهى انما يأتى من التركيب من غير ان يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن فى بعضها نعم الظاهر رجاع العهد الذهنى الى تعريف الجنس حسبما ترتفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق فى المفرد المعرف اليه الا ان كونه لتعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته فى ضمن الافراد فيكون خارجا عن تعريف الجنس ليس ببعيد ايضا واما الاستغراق المراد من الجمع فلا وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك لصلاحية ورود انه اما اشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتى انشاء الله فى المقام الثالث فى بيان معانى الجمع المعرف باللام اذ قد عرفت كون اللام موضوعا للتعريف والاشارة فلا محالة يكون مع انتفاء القرائن ظاهرة فى الاشارة الى ما دل عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين فى شئ منها لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جمع الافراد اذ ذاك بمنزلة شخص واحد كان اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المانع فى التعيين والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معرفية لها عند العقل ليشار اليها وايضا ليس فى لفظ الجمع تخصيص شئ بشئ من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالارادة دون الباقى ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافى التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع مراتب ولهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهرا فى العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه بخصوصه مجازا فى غيره مطلقا حتى فى العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال بكونه حقيقة فى الاستغراق من جهة الوضع الجديد للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الاصل المفرد فى المفرد من ارادة الجنس الجمع على طريق المفرد المحلى باللام فكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة فى العموم فيكون فى غيره مجازا والدليل والاتفاق ظاهر والتبادر وجواز الاستثناء مطردا منتهى ويرد عليه امور احدها ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غير ظاهر ولو من جهة ظهوره فى ذلك فانما يتم اذا قلنا بوضع المجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خصوص كل مرتبة او الموضوع له هو مصداق الجماعة اعنى خصوص الوحدان كائنة ما كانت ليكون الموضوع كليا ايضا كما هو الاظهر حسبما مرت الاشارة واين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام اليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل فى ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسى حرفا موضوعا المراتى لافادة الفردية وفى الجموع المكسرة يكون المادة والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مفاد الافعال وهيئاتها حسبما مر بيانه نوح فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية فى المقام لكونه من المعانى الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغى ان لا تنافى اوضاع المفردات لصحة ضم مفاد الهيئة الطارية على الاجزاء الى ما يستفاد منها والمفروض فى المقام خلافه فالظاهر انه اراد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الماهية الطارية فيها حال اجتماعهما فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله فى حال العلمية للمناسبة لاوضاع مفرداته ونشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه اداة للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ولا يبقى عليه من المعانى اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ فى المعارف كما فى كل رجل وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكر بجعل اللام لتعريف الاشارة والجمع مستعملا فى معناه ويكون الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من الجمع المعرف مرتبة فان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه بعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات مفرده وانت خبير بعد ذلك من التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ما لاحظته ما قررناه وان

كان اقرب بما يظهر مما حكيناه عن الفاضل المذكور وثالثها ان ما ذكره من تقريب كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظ
فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم قاض بمجازيته في غيره تقديما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض
انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت الوضع له اولا فالبناء على الظهور يتوقف على الدليل بل قضية الدليل الدال على كونه حقيقة
في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين والمير ذلك من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين
الاشتراك والتقييد وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازا في غيره مع بعده عن ظاهر العبارة انه لا دليل على كونه مجازا في غير
العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظاهر بعد تسليم ذلك انما اتفقوا على كونه حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر
الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المتساق منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد ونحن نقول
به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد ولذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل الظاهر
من اعتبارهم انتفاء العهدية في ذلك كون انصرافه الى المعهود معدما على الحمل على العموم وقضية ذلك كونه حقيقة بل ظاهرا في العهد
مع وجود المعهود وكيف يدعى الاتفاق على مجازيته في العهد فان قلت ان وجود قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا يكون اللفظ
ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم افادته للعموم بذلك قلت ان ما ذكر مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقة
عن اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بنيا معاني الالفاظ فان ذلك امر معلوم من الخارج لا حاجة الى الاشارة اليه فيه ولا اختصاص لتلك
القرينة المعينة بذلك لجريانه في ساير القرائن الصارفة اذ مجرد وجود المعهود انما يصح ارادة العهدية وليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة
وصرف اللفظ اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر المحفوظ في القرائن صرف اللفظ عن الظاهر بحسب مفاهيم
العرف وان لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان القرينة الصارفة
عن الموضوع له لا بد ان تكون مغايرة للحقيقة ولو بحسب مفاهيم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن البين ان
مجرد وجود معهود في المقام لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي وح فنقول انه ليس في
انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليها وحيث ان المراد
بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة فان كان في المقام افراد معهودة بان يكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا
محالة تنصرف الاشارة اليها فيكون المراد بالجمع هو تلك الاحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة انما تنصرف مع الاطلاق الى
ما هو اعرف في نظر العقل وابين من غيره ولا فاضوح بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية
في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهدية مع وجود المعهود على الوجه المذكور ولا من جهة حصول قرينة على ارادته ليكون فهم
متوقفا على قيام القرينة ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته كما قد يتوهم فظهر مما قررناه ان ارادة العهد منه مجازية على الظاهر خروج فيها عن قانون
الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم افادته للعموم بانتفاء العهد في المقام واما تبادر العموم منه فقد عرفت الوجه فيه
وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره ونظر الى الوجه المذكور ومنه يظهر الحال في حسن الاستفهام فانه مبني على انتفاء العموم وهو حاصل
من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته في غير العموم بل هو حقيقة في العهد قطعا للمعرف من انتفاء التجوز
بالنسبة الى اللام ومدخولها بل يتقدم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا افادته للعموم بانتفاء العهد واما استعماله في الجنس كما في قولك
فلان يركب الخيل او يتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح ذلك الكلام في ذلك يتوقف على تصوير استعماله فيه فنقول ان
ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام اشارة اليها والمراد تعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعة
وهذا الوجه هو الذي نص غير واحد من متاخري المتاخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف بناء على بقاء كل من اللام والجمع على معناه الاصلي وعلى
اطراد وضع اخر عليها فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه الاولى وقد عرفت وهنه مما بيناه اذ ليس معنى مفهوم
الجماعة ليرد التعريف عليه وانما معناه مصداق الجمع وهو على اطلاقه غير قابل للتعريف الا ان يتصرف في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي و
استعماله في مفهوم الجماعة ان صح التجوز عنه بذلك فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام الداخل عليه لتعريف على ان
يكون الجنس قيدا ماخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد تعريف
جنس الجمع ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يق باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بان نسلخه من الجمعية مجازا وبالوضع الطاري يكون
اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالمفرد وفيه ايضا تكلف ظاهر بعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور
مبنيا على وجود العلاقة المصححة وهو محل تامل ومنها ان يق باستعمال الجمع في معناه اعني ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد
عليه لاحظة خصوصية الافراد حسبما تعطيه ظ اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحادها مع الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة
المتحدة مع الافراد حيث كان مح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم يتوقف تعريفها على
حمل الجمع على المصور برجاته او على خصوص مرتبة معينة من سايير مراتبه ليتعين بذلك مدلولا حتى يصح ورود التعريف عليه حسبما مر وذلك لخروج
من الابهام بملاحظة المجموع وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك

الجهة وهذا الجهة هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التزامه الاستعمالات ولا تخرج عن اللام ولا في مدخولها اما الاولة فلكونها موضوعة للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة مخصوصة لا بملاحظة خصوصية وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر منه مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني واما الثاني فلاستعمالات في مدلوله اعني خصوص الواحد او الافراد وان لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه ودود والتعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقتضي خروجها عن معناها ان لا يمنع ذلك عن ارادة الافراد منها فالمحل في المقام على عكس المفرد المعرف فان حرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه بالاطلاق الكلي على الفرد او جعل الطبيعة مرآتا لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه انتهى كصرف التعريف في الجمع المعرف الى نفس الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع الطبيعة مرآتا لملاحظة وايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسبما قرناه هذا ولنتم الكلام في المرام برسم امور احدها انه زيد ان الاستغراق الوارد على المفرد اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الآحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل او رجلين في الدار وكذا قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال اتوني فلهم كذا فانه لا ينسبق لذهن رجل او رجلين في الدار على الثاني بخلاف الاول وقد اختلفوا في المفرد المحلى باللام الاستغراق والجمع المحلى بلام الاستغراق ان المفرد اشمل من الجمع امرهما سيأتي في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخرين وبه نص صاحب الكشاف وغيره من ائمة التفسير وهو المختار رجحه الاول انه كما يكون استغراق المفرد شمولا لجميع الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما يكون لشمول المجموع والوحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسبما ذكرنا في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حالة الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لكل واحد فاذا نسب اليه حكم كان لفظا انشائيا الى كل جماعة انتهى وارد عليه بوجوه منها انه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في مثل فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلثة فيهما والخمسة كذلك فيندرج الثلثة والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة فيكون في الجمع المستغرق مع ان سائر المراتب المعتبرة فيه فلا الاثنين الائمة يضمون الجماعة المعرفة لكل واحد واحدا وبالجموع من حيث هو مجموع لا بكل جمع جمع كذا يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه اولا النقض بالاستغراق الوارد على الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع من الفقراء اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون غضاضة مع جريان الكلام المذكور فيه حرفا بحرف وثانيا بان المستفاد من قولنا كل جماعة هو استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها انه لو سلم مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين من الآحاد والاثنين واحدا منها جمع من المجموع داخل في الحكم فيعم الحكم الجميع على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق كذا اورد النقشواني في شرح التلخيص وبه يعلم ان اقصى ما يفيد ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا يفيدها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقولك اكرم الرجل الذي يأتيني يعم الوحدات بخلاف قولك اكرم الرجال الذي يأتوني فانه لا يشملها اذا كان المجيء واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على انه اذا عد الواحد او الاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا لم يصح اعتباره مع غيره جمعا اخر لما عرف من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد او الاثنين بعد ملاحظة سقوطهما عن الجموع خاليا عن الحكم الا ان بعد تلك الجماعات اربعة او خمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدمه مضافا الى حصول فرق اخر وتعلق الحكم بناء على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من الآحاد وبناء على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وانما يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك لو كان فائدة الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني مفيدا للاستغراق المجموع وليس كذلك بل فائدة الاستغراق انما هي وضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية حسبما مر وليس مفاد ذلك استغراق المجموع بل الآحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما اذن تعريف جنس الجمع دون استغراق آحاد المجموع كما مر عن غير واحد من المتأخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس استفادة العموم من الجميع الا بملاحظة كل من وضع اللام والجمع حسبما مر بيانه حجة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتأخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو استغراق الجموع كما تعرف لك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم وانها نص جماعة من ائمة الفن عليه قال النقشواني انه مما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو وصرح ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا وانه يحب المحسنين وما هي من الظالمين بيعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك ذكر ان كلام الزمخشري في الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله وانه يحب المحسنين انه جمع يتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه زاد في قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي به العالم ثالثها انه يجب بملاحظة جانبي العلماء الاذعان وجانبي القوم الا

الامر واما مع استماع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيدا بناء على ارادة الاستثناء المتصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين
واورد عليه بانه لا شك في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه المحققون من النحاة نقول رايت ذهل الا اباه
وله على عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور
ويدفعه ان من الظاهر ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل فينتج الاستثناء
على كل من الوجهين لا انه اذا كان هناك عموم وارد على كل كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لم يجز اكرم كل جماعة
من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الظاهر من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوصيات ما اندرج في العام فلا مانع منه اذ ليس الا انه خارج
عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العام كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمال لا على المنع منه على الوجه الاخر وان كان ظاهرا
من مقتضى الظاهر حسب ما توهم وبهذا الوجه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى باللام استغراق الاحاد دون المجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة
على انصرافه اليه واستفادة ذلك منه مع ان الذي يقتضيه الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا
اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلق به بنيناه باعتباره من منع الجمعية وقد اشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال
بعد ان ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون المجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة
التركيبية بكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه وانما القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت الطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو
في افادة الجمعية فوق سائر الجموع ما اطلق على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعدم افادته لمعنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا
متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء
اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلثة الا انه مع اطلاقه على ما دون الكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه جميع
ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم منه اذ هو من جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة
المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب
الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه وح فتحقق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه اعني المرتبة العليا وليس
فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفاده قابلا لان يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون مفاد
مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لمصداق الجماعة او ان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف
ومعناه المستقل هو معناه الافرادي فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معناه الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب افراد الجماعة
كما انه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما مر الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة
فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لا جزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك
مستندا الى وضع تركيبي او اقتضائيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شئ من الادلة المتقدمة ما يدل على الاستغراق للاحاد دلالة على خلاف ذلك
وانصوصا يفيد تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بيناه ان الاستناد الى الوجوه
المتقدمة في وضع المعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استناد المتبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره
ائمة الفن من افادته عموم الافراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مر تارة بانها ان الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص العموم الافرادي او
يعمه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتاخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول
اكثر واظهر والاخر الثاني لكن لم يصرح بكونه حقيقة فيه بخصوصه ولم ار في كلامهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى ما اشرنا
اليه من مناخري المتاخرين ومن يحذو حذوه وظاهر كلام المحقق الشريف عنهم من الحكم ان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل
بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم يعطى بكافوء الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال
ذمته بما يزيد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الافرادي لنزلوه منزلة كل كما في المثال الثاني وربما يتراءى الفرق بان القول بكونه
حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين وما ذكر عنهم في مسئلة الافراد اقوى شاهد عليه وكيفما
كان فالتحقيق كما عرفت من كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم حسبما توهمه الجماعة من المتاخرين وذلك اعم من كونه على
وجه العموم الافرادي ليكون الحكم متوجها بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه ومجموعيا يتعلق الحكم بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من
الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه من دون تجوز وان احتمل الامران من غير ظهور وترجيح لاحد الوجهين من
المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل وقد مر ما ذكر من مثال الاقرار لقضاء الاصل ببراءة ذمته من
الزايد وقد يقوى غلبة الاول بحسب ظننا بارادته غير ظاهرة نعم قد يحتمل كون ارادة العموم المجموعي اقرب الى ظاهر اللفظ حيث اطلق الجمع على
الدرجة العليا واشير باللام اليها فتامل فذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على وجه يستقل في تعلق الحكم برا عتبار زايد يتوقف
على قيام الشاهد عليه وان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك
ان لم نقل بزيادته عليه وكيف كان فالظاهر انه لا شاهد يقوم عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين

ثالثها انه مع ارادة الجنس من المعرف هل يكون الحال كالمفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال ان تزوج بالابكار او ان ادرك الاغراس او ان اشترى الجواري حصل البر بالاتيان بما دون الثلث على الاول بخلاف الثاني اذ لا يحصل الوفاء حينئذ الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان ونذكر بعض الاخاصل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس الجماعة ليكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس في ضمن ارادة الواحد منه ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ العموم فعلى القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور يكون حينئذ مجازا فمع تجويز ان يق ان بعد هذا التجوز باق الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فانه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات وقد عرفت ان الظاهر في حمله على الجنس هو ما مر من الاشارة اليه وح فيكون التعدد ملحوظا فيه بمعناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الامر ان يكون تعريف الافراد الملحوظة فيه حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا يجوز في المقام ولا يحصل الامتثال ح الا بالاتيان به كذلك ولذا لو اوصى شيئا للفقراء والسادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن ارادة العموم منها ويتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة كما نصوا عليه وكذا الحال في النذور والايمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن اللفظة الجمعية وانما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس وانما لوحظ فيه خصوص الجنسية دون غيرها اكتفى بالواحد ح واما ان يكون ذلك بتخصيص الجمع لمطلق الجمع الجنس او باسناد الفعل المتعلق بالبعض الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا من الوجهين مجاز بعيد غالبا عن ظاهر الاستعمالات كما لا يخفى رابعها ان ظاهر ما يراه اي من دلالة الجمع المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي والنهي قاضيا بافادة سلب العموم اي رفعا للايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على حد النفي الوارد على سائر العمومات نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل ما يرى لاح لي يستقر فرحي الى غير ذلك لكن لا يساعده في المقام كثير من الاطلاقات فان الظاهر هو السلب الكلي ويمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من الجزئيات الجمع ليكون كل منهما مناطا للنفي والنهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلب الكلي الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده رفع السلب الكلي ايضا على نحو قولك ما تزوجت بكل بكر في هذه البلدة وما زدت كل واحد من علمائنا وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا والظاهر من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظاهر من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناه هو الاول بيان ذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة كل وما بمعناه وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احواله وصفاته من غير ان يكون هناك ما يفيد معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت بالجمع حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شموله للجمع نظرا الى انه ادرج جميع الاحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه اعتبار زايد لا يساعد عليه ظاهر الاطلاق ليتوقف على قيام شاهد عليه وح فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصد من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى اصول الفقاهة حسبما بيناه في دوران الامر في سياق الاثبات والمفاد المفهوم من اللفظ ح هو السلب الجزئي وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه المقام الرابع في بيان الحال في المفرد المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظاهر ما يراه اي من كلماتهم وصريح المحكي عن بعضهم على ان يكون استعماله في غير مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف واستعماله في العهد مما لا يخ لانكار كونه على وجه الحقيقة بل هو اظهر من ارادة الجنس والعموم قطعا والذي يصرف اليه عند وجود المعهود وقد قيد وافادة الجمع المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في تقديم تعريفه للافراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد فلما رايناه اذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف او انما ينصرف ح الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه بخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخوله قاض بافادة الاستغراق اذا القول بكون اللام سورا بمنزلة كل ليفيد الاستغراق من ابعد الاوهام وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد في كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا وغاية ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا يابى الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يلحظ الاطلاق على الوجه الاعم فلا حاجة الى حمله على ذلك الوجه الفاسد فكيف كان فلهم في المسئلة اقوال عديدة احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز

في غيره حكى ذلك قولا حسب ما نص عليه المحقق فانه حمل كلام القائل بافادة العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ المخصصة

ثالثها القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المصنف في قضية كلامه كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه مما لا يقول بوضعه للعموم خاصة رابعها التفصيل بين ما يتعين الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون الثاني وحكى القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور بعينه الا انه الحق ما يتميز الواحد منه بالتاء ما يصح وضعه بالوجه كالدينار والدرهم فانه يصح ان يقع دينارا واحد ودرهم واحد بخلاف نحو المذهب والفضة اذ لا يقع ذهب واحد وفضة واحدة وحكى القول به عن الفزالي والمختار عندنا انه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهدية المقام انما يفيد تعريف الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها وافادة تعريفه وقد مر ايضا ان اسامي الاجناس انما وضعت للطبايع الملحوظة لا بشرط شيء وانما يجيء الخصوصيات بملاحظة ما نظر فيها من الطواري والملواحق المعروض ان الطاري الحاصل في المقام اعني اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما في تعريف العهد او مع جميع الافراد كما في الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعم الوجوه الثلثة المذكورة حسب ان اللا بشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من تلك الوجوه من غير لزوم مجوز الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام اخر ليكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون التعريف والاشارة منصرفا اليه واما ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف في الدلالة عليه ويكفي في عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون مفاد اللفظ اذا بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الذي بينا فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور مجازا في غيره لما عرفت من كون الجنس الذي وضع اسامي الاجناس بازائه هو الطبيعة المطلقة الحاصلة في صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لها فهو ماخوذ على وجه اللا بشرط حاصل في صورة العهد والاستغراق ايضا ارادة العهد عند اطلاقه على خصوص المعهود وكذا ارادة الاستغراق فان اللا بشرط لا ينافي وجود الشرط غاية الامر ان تكون الخصوصية مدلولة عليها بامر خارجي لوضوح ان ما يدل على اللا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوصفين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مقتضاه كونه حقيقة في الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاقا للفظ على خصوص المعهود او على جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه ولم يكن نفس اللفظ دالا على تلك الخصوصية لوضعه للقدر المشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه مجازا فحمله على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل على اطلاق اللفظ على احد الخصوصيتين المذكورتين كاف في افادته فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه ينصرف عند الاطلاق الى الجنس والظاهر ان ما الخرناه من كونه حقيقة في الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد انتهى وكيف كان فحمل اللام على الجنس في المفرد المعرف مقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد مقدما عليه مع وجود المعهود اذ هو اظهر من غيره كما مر في الجمع المعرف الا ان صحة الحمل عليه موقوفة على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة مصحح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه كما مر وسيجيء الاشارة اليه ويجيء ايضا تمام هذا والقول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته او القول بحصول وضع للهيئة التركيبية حسبما مر نظيره للقيام بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو مع بعده عن النظام مدفوع بالاصل مضافا الى قضاء التبادر وبخلافه اذ لا يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشهر اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه حجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتاخرين على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسامي الاجناس للطبايع المطلقة حسبما مر الكلام فيهما فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظة الوصفين المفروضين هو تعريف الجنس ودعوى وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية يفيد الاستغراق من جهة خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واورد عليه انه لا ريب في حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية بعد التركيب بين اللفظين من جهة ولا ريب ايضا في حصول الرخصة في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة التكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم بالنسبة الى شيء منها واجيب بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة اللا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانت خبير بوهن الاخير اذ فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كسائر التراكيب الوضع المتعلق به كلي نوعي مندرج فيه هذا التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع شخصي يتعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصية الدلالة على الاستغراق او غيره حاصلة من جهته ليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر بحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد لوحظ في بعض الهيئات معنى اخر يضم الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع الالفاظ ضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك وهو غير متحقق الحصول في المقام وقضية الاصل عدمه ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس الا معنى ضم التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية كما ترى انه ليس لمقتضاه اثبات مفاد الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل

الاستثناء منه حجة القول بكونه موضوعا للعموم بالاصل مدفوع

بل المقصد ان قضية الاصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له وقضية التركيب المرخص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو مرخص
الحاصل في سائر التراكيب تعلق وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم فالاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق ليشك فيما يتعلق به لئلا يصح
اجراء الاصل بالنسبة اليه ومن الغريب ان المور المذكور لا زال يتمسك في دفع المعاني الزايدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها
كما نص بعضهم في دفع المعاني الزايدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما نص في دفع اعتبار الفورية فيما وضع له بهيئة الامر الخبر ذلك من
سائر الابواب فكيف لم يعول عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه وبين العهد
او الاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة فيه مجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا نحو جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل
الا الفساق الى غير ذلك ولا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل
لاطلاقه على المعهود الاستغراق والجنس المأخوذ في مقابلتهما فانا نقول به بانضمام عند استعمالة الجنس المأخوذ على الوجه الاول الى خصوص
الاخير حسبما قررناه وهو لوجه تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص وغاية ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء وعدم وضعه للعموم ونحن
نقول به ايضا وما ذكرت في الوجه الاول من الرجوع الى الاصل فهو في الحقيقة دليل على المختار حسبما مر بيانه والاحتجاج به على القول المذكور مبني على
القول المذكور الخلط بين مفاد ال الجنس على الوجهين المذكورين هذا وقد يتخيل في المقام انه لا يجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات
المذكورة لكونها موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليها وهو حاصل في كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز في المقام عند استعمال المفرد
المعرف في العهد او الاستغراق او العهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسبما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس و
الطبايع المطلقة فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لنصب المخصوصية المذكورة الى مفاد نفس الكلمة ولان ارادة
من المعاني المذكورة منها متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية وحيث لا يجوز بالنسبة الى الارادة حسبما قررنا
فالتجوز في مدخولها ووضعه ظاهر مما قررناه ان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ومن المقرر ان الماهية اللابشرط
يجامع الف شرط فاطلاقه على الماهية المطلقة المقيدة لا يقتضي خروج اللفظ عن موضوعه اذ كانت الخصوصية مرادة من الخارج لا من نفس اللفظ
حسبما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما يطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا يجوز فيها
كما هو من ملاحظة استعمالها وقد مر تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فان من تامل في استعمالات القرينة في الخطابات
المجازية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على المعهود كما في قولك يا ايها الرجل او اكرم هذا الرجل او ابتني بذلك الرجل
ونحوها من الاستعمالات الشايعة المتكثرة وكذا الحال في اطلاقه على جميع الافراد والفرد المنتشر عند التجرد في المقام فالحيثية الملحوظة في وضع المادة
اعم من الجنس الملحوظ في المقام فان المراد بالجنس هناك بعبارة ما اذا اريد به العهد او الاستغراق او العهد الذهني ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا
فانه يقابلها فالجنسية على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا بعدم اجتماع ارادتها مع ارادة احد المعاني المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول
فانه ماخوذ على وجه اللابشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقف فهم تلك المعاني على ضم القرينة فيكون شاهدا على مجازيته
فيها او من شيء من ذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللابشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لابد لذهن
منها حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة
المطلقة اذ لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك ولا يفيد سوى ارادة الطبيعة المطلقة
كان ارادة ما سوى ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فانا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس
كان مفاد ها بعد ضم لام التعريف هو الجنس المعرف لا غيره من العهد او الاستغراق وغيرها فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلت انما يتم ذلك
لو اوجدت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ وليس كذلك بل انما تزاد تلك من القرائن المقتضية ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة فراد المتكلم
هو الطبيعة المقيدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلولة لنفس اللفظ والمقيد مستفاد من القرائن المقتضية اليه حسبما فصلنا
الكلام فيه في بيان اطلاق الكلي على الفرد وبينا ان استعمال المفرض على وجه الحقيقة وان اطلق على خصوص الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده
مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم وجوه تاتي الاشارة الى وجهين منها في كلام
المصنف قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز
وحينا في ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان
مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره قوله لوقوع المجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك الدلالة على وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه
او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجري اطرادا الاستثناء حينئذ بالنسبة الى معناه الاخر فلا ينافي ذلك ايضا ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم
في الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد الاستثناء ان كان مع الخلو عن القرائن افاد عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم
لجاز ارادة العموم منه في كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء ويكون ذلك قرينة معينة لاستعماله في العموم وان كان مع وجود
القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا وضرورة عدم صحة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم ارادة العموم ولو كان

اللفظ موضوعا للعموم نعم قد يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطرد
صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر موهونة منها انه لو كان للعموم
لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع انتفاء الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة
بينهما وحيث لا علاقة بينهما كما هو المحال في سائر العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل في محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة
والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه والقرينة عليه
حاصلة في المقام لوضوح عدم تمكن احد من اكله كل خبز وشرب جميع الماء واورده عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة
التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين ومحققوهم ذهبوا الى المنع منه واشترطوا بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه انشاء
واستندوا في المنع الى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة المعتبرة فلو كان المفرد المعرف عاما كان ما ذكر مندرجا تحت ذلك وكان
مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور فلا اقل من كون ذلك محلا للخلاف مورد
للالتباس معمولا عند الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ضرورة اللغة بجيث لا مجال لاحتمال المنع منه فكيف يبقى صحته
على الوجه المذكور المختلف عنه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف في صحة التخصيص الى الحد المذكور
دليل على عدم استناد جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ولو صح ذلك ان العبارة المذكورة بناء على كون المفرد المعرف
للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعدم جوازه في الاستعمالات والمنع منه عند
الجماعة بخلاف الاول لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس الامر كذلك افادة
الثاني للعموم دون الاول كما هو المدعى وبيد فعه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور واما لو امكن التجوز فيه
بغيره كارادة الجنس او العهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز المفرد المعرف في كل من المعنيين وان اختلفوا وضعا بالعموم
على ما يراه من ظاهر كلماتهم وفيه الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص بالاكثر فالاحتجاج المذكور
ضعيف جدا على انه مع الغض عما ذكرنا والقول بصحة البيان المذكور فهو لا يقتضي منفي كونه حقيقة في العموم مطلقا تصلى الامر ان يفيد عدم وضعه
لخصوص العموم فلا ينافي ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك فان كان المقصد بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وان اريد نفي كونه كذلك مطلقا
مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو موهون جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم ويكون الاستعمال
المذكور مجازا وما ذكر من منع اطلاق العام على الواحد على فرض تسليمه انما يتم اذا كان على سبيل التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام
بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة لا يخفى كلا منهما انما يراد به بتعريف مدخوله كيف وجواز ارادة
من المفرد المعرف حقيقة او مجازا مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يراه في ظاهر كلامهم ومنها انه لو كان
للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو غير جايز اذ لا يقال رايت الرجل العدول او ذهب الفقيه كلهم وفيه انه قد يكون من جهة
مراعاة المشاكلة اللفظية قوله جواز وصفه بالجمع اه توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد بشانه
من العرب جسما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كما مر فكذا المفرد
والا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله صحة الاستثناء يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد
يراد به صحة الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك ايضا دليلا على الوضع للعموم او يجعل ذلك دليلا على استعماله هنالك في العموم
ويتمسك حينئذ في كونه حقيقة بان الاصل في الاستعمالات الحقيقة قوله بالمنع من دلالته على العموم كما نريد بذلك ان العموم ان العموم
الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلا لدلالته على كل فرد وعموم الجمع انما هو بدل لدلالته على مجموع الافراد ولا تطابق بينهما ولو قلنا بعموم
المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومعه لا يبقى فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه وقد
يراد اي من ظن تعبيره ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ المستغرق بجميع ما يصلح له
ومدلول الجمع هو مجموع الافراد حيث اطلق الجمع في المقام على ما مر انه ودلالته على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكل
على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا اقل من دلالته في توصيفه به على عموم المفرد اذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه ويضعفه
ح ما عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم يعم الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر
قوله بانه مجاز لعدم الاطراد اورد بذلك ان مجرد صحة الاستثناء في بعض المفرد من لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد
خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد ذلك وجاز الاستثناء في سايل الموارد لصحة الاستثناء من العام في كل مقام قوله فلانه مبني
على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد بيد ان التحقيق ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد فان الجمع المحلى هو كل واحد من افراده كما ان عموم المفرد
فان الجمع المحلى هو كل واحد من افراده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختاروا بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية في الجمع
المحلى مفيد لذلك كما مر نا لاشارة وقد يورد عليه بان القول بحصول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه عموم الافرادي بعيد جدا بل فاسد
ظاهر احسبما مر بيانه وانما يفيد العموم الافرادي من تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجمع اندراج الجزء تحت الكل حيث

اطلق الجمع على مراتبه العليا ايضا الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها وح فالمراد بالجمع هو نفسه هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا من الجمع
وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات المفردة المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي استعمال
الجمع بنفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما يلاحظ بالنسبة الى معناه الافرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما يجيء
من ملاحظة التركيب تعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا لتوصيفه بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد ودفعه من غير
ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام ظن ذهابه بعد انكاره وكون المفرد المعرف من الفاظ العموم الى اشتراكه لفظا بين الاستغراق
والعهد الجنس وقد عرفت وهنه نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو الظن لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي
بل من جهة الاشتراك المعنوي لحصول ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخوله كما مر تفصيل القول فيه قوله وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف هذه العبارة واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعة بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق
حاصل بمعونة المقام وان نفس الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد نعم يتحصل من ضم اللام الى مدخوله
معنى يكون مستغرقا للاحاد المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان اراد الاستغراق من المفرد المعرف
يتصور على وجوه احدها ان يكون الهيئة التركيبية او المجموع المركب من اللفظين موضوعة لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في الجمع ثانيها ان
يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون ذلك العام بمنزلة كلماته وح فيكون التعريف فيه لفظيا حسبما مر في الاشارة في كلام بعض الائمة
او يوجه بكون مفاده مفاد كل من حيث حضور الكل في الذهن والاشارة اليه ليكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظير ذلك في الجمع
ايضا ثالثها ان يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآتا للاحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه
ويكون اللام الداخلة عليها اشارة الى الطبيعة المفروضة تعريفا لها من تلك الحيثية فيكون مفاده هو تعريف الاحاد اذ مفاد الطبيعة الملحوظة
على الوجه المفروض غير مفاد الفرد رابعها ان يطلق الجنس المدخول للام على جميع الاحاد كما انه يطلق في المعهود على خصوص فرد او افراد معهودة
فيكون اللام ح للاشارة الى خصوص تلك الافراد وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون
المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك الطبيعة على جميع الاحاد المندرجة
تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات والتلك الاحاد بالعرض بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة لغرضها
من المقامات لكن تقوم هنا قرينة خارجة عن الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن جميع الاحاد من غير ان يراد من لفظ الجنس المذكور
بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق ح عن مدلول المفرد اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير ان يقيد القرينة استعمال
اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه قوله ان القرينة الحالية قائمة اه ظاهر العبارة المذكورة سيما بملاحظة ما تقدم يعطي كون مراده كون العموم المحمول
عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق حملا للمشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد ح استغراقيا وضعيا كسائر الفاظ العموم الا ان
الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الالفاظ العموم فلا يندرج اذن من المطلقات التي ينصرف
الى الافراد الشايعة حسبما سيجيء الكلام فيه وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متجه كما سيجيء الاشارة اليه وفي قوله غالبا اشارة الى عدم
افادة العموم في بعض المواضع مما يقع متعلقا للامر او يقع في سياقة للاكتفاء بايقاعه ضمن فرد ما وقد افصل بعض الافاضل في المقام فقال المفرد
المعرف اذا وقع متعلقا للامر كان مفاده الطبيعة في ضمن فرد ما بشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم
لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن جميع الافراد مضافا الى شهادة فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم
على ذلك واذا وقع متعلقا لساير الاحكام كالحلية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسبما اشار
اليه ويمكن ان يبقى باستفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود ايجاد الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا تعيين ولا في ضمن فرد ما على
سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه عن الافادة بل المقصود اتيانها في ضمن اي فرد كان غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا فاستفادة العموم
حاصلة في المقامين غير انا العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور قايل بذلك ايضا والمصنف ايضا يقول بعبرة فلا خلاف في
المعنى انما الكلام في التسمية قوله والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبايع من حيث اتحادها مع افرادها وكونها عنوانات لمصاديقها
من غير ان يكون الافراد بانفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الامر قد يتعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة حسبما اشرنا
اليه وح فاما ان يتعلق الامر بها من حيث اتحادها مع فرد مخصوص او مع فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهدية والجهة
المعينة وعدم حصول فايدة في الثاني يتعين الثالث وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعلق الحكم على
الطبيعة هو الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور محمولا للمراد ما على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا
من اللفظ ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة لارادة ذلك من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة
من حيث اتحادها مع كل من الاحاد ولا بعد ايضا كما عرفت الحال فيه مما مر فان ذلك ايضا من اطلاق الكلي على الفرد مع كون الفهم له امرا خارجيا
وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدى الى الافراد الشايعة بل انما ينصرف اليها دون النادرة بل ينصرف
الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فانه ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف الى ارادة العبد السليم الخالي من العيب مع لفظ العبد في

نفسه

في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه اذن الى فهم العرف الخصوصية من خصوص المقام لا بانصراف اللفظ اليه في نفسه
كما هو الملحوظ من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولنتبع الكلام نذكر امورا لحلها انه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في
الجمع المعرف والمفرد المعرف كما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف والتبادر الحاصل هناك قائم ايضا الا ان العموم في الجمع المعرف
بالنسبة الى افراده الجمع وهنا الى افراده المقيدة بالمضاف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل بالالف واللام
كذا يحصل بالاضافة وكما ان التعريف قد يكون بالتعريف الجنس قد يكون بالتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع اسما واحدا
للوحدات حسبما عرفت وكان المرتبة المشتقة من الجمع وهي الدرجة العليا منه حسبما مر لزم انصراف التعريف اليه الى اخر ما ذكر واما على القول
المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك في معناه
بخلاف غيره من الاضافات وهو ايضا يهدم من الدعوى المذكورة اذ ثبوت وضع خاص للاضافة المفروضة خلاف الاصل والظاهر ان قضية ما ذكرناه
في بيان المختار اختصاص القول بالعموم والجمع المضاف الى المعرفة ليحصل بتعريف المضاف واما المضاف الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور
فالظاهر افادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فربما يتبع بتعميم الحكم للامرين وقد يشير الى اطلاق بعضهم بكون
الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر لكنك خبير بان النزاع في العرف قاض بالفرق ودعوى
التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد اللفظ
وانما هو مستند الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه واقصى ما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير من المقامات من
جهة دليل حكمه ولا ربط له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة تاسعها انه قد يتوهم ان انصراف المطلق الى الشايع
بحصول النقل وكون اللفظ مقولا في العرف الى خصوص ما يعم الافراد الشايعة وهجره من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى تبادر غيره منه
في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا في غيره اخذا بمقتضى العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية
القديمة قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دورانه بين الامرين لتقديم العرف على اللغة حسبما قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى
كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما ينافيه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات
اذ العموم انما يعرض اللفظ بالنسبة الى ما وضع بازائه ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الاعم
منه ومن التبادر على كونه مجازا فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على
الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسبما مر بيانه ومع الغض عن ظهور ذلك في المقام فمجرد الشك في
استناده الى اللفظ اذا الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ
وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم فالاصل عدم حصول
سبب اخر يستند الفهم الى الوضع وقد مر بيان ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي لخصوص ما يعم الافراد
الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين اذ حصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الافراد
الشايعة ليكون مجازا مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة نعلى الوجهين لا يجب الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين
لعدم مدخلية الشهرة احد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور بإضافة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد
الشايعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ لما يزيد
ح على ثبوت الحكم بالنسبة الى غير الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض وفيه ان القول بثبوت الوضع الجديد وضع بعيد جدا ولا
شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه وهو ايضا مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في الطلاقة على الافراد الشايعة
كما جرى عليه مسلم الاستعمالات موهون جدا وينافيه الاصل فيه ايضا مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ
منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه عرفا ارادة الشايع بل يكون مجملا في مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجه
وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى المخاطبات العرفية حسبان المفهوم منها ارادة الشايع دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررناه وهو ظ
وايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على الافراد الشايعة فعلا يقتضي التعميم كما اذا كان الحكم
المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يقع بكون الاصل مرجحا لحمله عليه ايضا ويمكن ان يقع
ان الكلام في المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقتضي باستفادته من اللفظ
فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه واما ثبوت الحكم للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور من جهة الاجمال
المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيره فمقتضاه الاصل بثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك
هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير المذكور ايضا اذ قد يغير
قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد عن اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجودي كما اذا قال اظلم يا بنات
الانسان فاقتل زيدا فانه ان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاء غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت

من الاجمال هو وجوب النقل عند عدم مجئ الشايع وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجئ الشايع نظير ما قررنا
هناك فالحق ان يقال ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة الاطلاق المطلق عليه من دون لزوم مجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد
وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعمال في خصوص الفرد وانه لا يستلزم ذلك مجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية
ملحوظة للمستعمل اذا لم يقصر في معنى اللفظ وانما يريد به من الخارج وانه قد ينتهي الى غلبة المذكورة الى حد النقل فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون
حقيقة بخصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز فح نقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا اليه من دون
ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة فيطرأ المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ح يكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية
منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة وأما القول بان الشهرة المفروضة والقول بان الشهرة قد يكون باعثة على الحمل وانهما معارضة لاصالة
الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور وقد عرفت فساده فيما قررناه في محله اذ ذاك مما يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد
الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظاهر الاطلاق واما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة راجحا على الحاصل
من ظاهر الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما ذكرناه في مدرجات المجاز المشهور غاية الامر ان
يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او على الاعم نظرا الى معادلة ظاهر الاطلاق للظهور الحاصل من
الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو اندرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يقع فيه ح
بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة
لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يصح اذا كافأ الظنان وطما اذا ارجح ظن الشهرة اللغوية فلا محيص عن الاخذ بمقتضاه والحاصل انه بعد قيام
الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي
من اقوى الامور الباعثة على الظنة فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية
لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة
الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للامرين غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في الغالب
في ضمن مصاديقه الشايعة دون غيرها وذلك لا يقتضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشايع اذا فرض تحققه فيه الا ترى ان غلبة
اطلاق الماء على المياه الموجودة عندنا او الموجودة في زمان الشايع لا يقتضي بانصراف اطلاقه عندنا في كلام الشارع اليه وكذا الحال في سائر المقامات
بالنسبة الى غلبة اطلاقها على الافراد الموجودة المتداولة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية ذلك الوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه الا المفهوم العام
ولذا لا يقع بانصراف الاطلاق الى الشايع في مثل ذلك تقطا فقد وجوده بل وعدم ح لا يقتضي بانصراف الاطلاق عنه ولذا فرض حصوله في
المقام على خلاف المتعارف اندرج في الاطلاق قطعا الا ترى انه لو قال المولى لعبده استق الماء فاناه بماء السيل من على الارض مثلا كان ممتثلا قطعا
بغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقتضي بانصراف الاطلاق الى الغالب لصلا قلت انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا حتى لا يكون
شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم المجازية وتوضيح ذلك
ان الخصوصية قد تقحم في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه ولا يقحم فيه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ في الاستعمال
وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه لانه الموجود على سبيل الاتفاق او لغلبة وجوده فلا
تكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل لا باخذها للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادته بخصوصه من القرائن القاضية عليه باستعمال اللفظ
فيه ولا بارادته بخصوصه من القرائن القاضية عليه فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الثلثة على الوجه المذكور قاض بالنقل
او مشعر بالمجاز على الوجه الثاني لا يجوز فيه ان لا يراد من نفس اللفظ الا المفهوم الذي وضع باوائه غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق
اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك الخاص منه وانطباقه عليه الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقتضي بالانصراف فيقوم تلك الغلبة مقام
ساير القرائن الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما مر في الوجه الثالث لا يجوز فيه ايضا ولا يقتضي بالانصراف اصلا
اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون مجردة دورها الفرد قاضيا بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه
الثلثة ظاهر للتامل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني مما يتحقق النقل وأما الثالث فلا انصراف للاطلاق اليه كما بيناه وقد
يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرنا حسبما يقتضيه النظر في المقام ثم انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد
او الجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف المعرف اليه كما عرفت الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا
يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذا التعليل ظاهر في ارادة العموم وان لم يكن هناك موجود انصرف الى الجنس والفائدة
اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا قلت جاءني الانسان واكرمت
الرجل وكذا الحال فيما اذا نذر اكرام الانسان او وضع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم ومن ذلك قضاء
المقام بما حسبما قررناه في ارجاع المفرد المعرف الى العموم من جهة الحكم بان يجعل المحض الجنسي مرآتا لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث
اتحاده بها فيراد به استغراق الافراد الشايعة حسبما مر كما في بيع الحلال واليقين لا ينقض بالشك لاخبره به بعد الفراغ ونحوها قال الشهيد

فيما لو دار الامر بين الاقسام الثلثة في المفرد المعرف

في التعميم

في التمهيد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد وكان بقلة قرينة مرشدة اليه
ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث بنقضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها ما اذا حلف لا ياكل البطيخ قال
بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا ايضا حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز
لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس
قلت ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرنا وكانه اشار بتعليله الثاني اليه واما تعليله الاول فهو ان
تم فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين
وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم وبمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزايد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ
هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره ولا باس بذكره في المقام لموافقته للاولى في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل انه لا يقتضي ما ذكره الاعدم
ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العهد بان يدعي لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يوتى في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت
الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة فلا دخول لتحتمها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت
خبير بانه لا يقبل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعده بل ما اورده على الاول وارد على الثاني بعينه لوضوح عدم دلالة الاصل على استعمال اللفظ
في خصوص العهد كيف ولو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايضا من غير فرق بينهما مع ان ذلك اصلا فيكون القدر الثابت
من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشتركا بينهما ثم انه اورد عليه انا انما نتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم
المراد جزما وفيه ان المعهود ايضا مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر ان لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب لا بخصوصه
او لحصول المطلوب به ومطلوبية غيره مع احد الوجهين غير معلومة ايضا فهي ايضا مدفوعة بالاصل وتوضيح الحال في ذلك ما لو تعلق عليه
الاتيان بالمعهود فان الحكم بوجوب اتيانه يقدر من غير المعهود مما لا دليل عليه ان لا يفيد وجوب الاتيان بمجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف به فان الاصل ايضا عدمه فالحق ان يقال ان التكليف ثابت في المقام وتعين الامتثال حاصل باداء المعهود دون غيره فتعين الاتيان به
عند التمكن منه ولا يثبت تكليف لغيره ومع عدمه يتحقق التكليف بغير معلوم فهو مدفوع بالاصل فهذا وكان مقصود الشهيد من
التمسك باصالة البراءة هو قضاء الاصل بذلك في الجملة فيما اذا تعلق المكلف به كما اذا قال اكرم العالم واعن المسكين وتصدق بالدينار واذا
تقدم المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل فمقابلة حمله على المعهود والا فمن البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا
قال لا يجب عليك اكرام المسكين او يباح لك اعطائه الدرهم لا معنى لدفع العموم باصل البراءة نعم لو تمسك باصالة عدم ارادة
غيره في رفع الزايد حيث ان ارادة المتكلم ثبوت الحكم للمعهود مستفاد من اللفظ مدلول له فانه اما ان يكون هو المراد او يكون مندرجا
في المراد واما اوادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ وهو مدفوع بالاصل مورد التكليف وغيره الا ان التمسك بذلك في بيان
مدالیل الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا
بين الكل والبعض واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك
ويح لو كان ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض حكم به لثبوته ترجيح على الوجهين وليس ذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض كما هو المقصود في
المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم ايضا في جميع الموارد بل انما يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض
دون غيره ويح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ او يتوجه ان القدر المستفاد من اللفظ عند التجرد من القرائن ارادة الاقل
لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما ليزيد عليه لابتناء ارادته على مجرد الاحتمال فلا يكون عند الاطلاق الا ما ذكرناه وقوله
ومن فروعها من لو حلف انه اراد بانه يحمل الماء في المثال العهد من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب ولذا يحنث بشرب بعض المياه ولو
اراد به العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف الا على ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ عموم المفرد
المعرف من قبيل العموم المجموعي فكيف فيكون قد نذر بترك مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم
لا على الجزئيات في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون منذورة شيئا واحدا وهو
ترك الكل والمعنيان المذكوران كما ترى غاية البعد عن المفرد بل الظاهر فساد الحمل عليهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان
هناك ارادة للعموم ليتعلق النفي به فيكون سببا للعموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذا جاءك بعضهم واما اذا كان مفاد
اللفظ نفس الوحدات كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا بالعالم خصوص عالم ما بان يجعل ذلك المفهوم مرادا بملاحظة الافراد
المندرجة تحته فلا يكون مفاده الا العموم السلبي وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في مقام الحلف على عدم شرب احد المياه فحنث اذا شرب
واحدا منها كما انه ان لا يتزوج النساء فانه يحنث بتزويج واحدة منها على التحقيق اذ ثبت منها على القول الاخر فاذكره من التفريع
لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعفه اراد بهما في المقام ثم لا يخفى انه لم يتعرض في المثال لحمله على الجنس مع ان الحمل عليه
اظهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس وضع من غيره بعد انتفاء معهود خاص تحمل عليه كما في المقام وحمله على المتعارف بين
الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف ان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس في

في المقام يرجع الى العموم على الوجه الثالث حسبما بيناه انتهى فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء اصالة البراءة عن الزايد بحمله على المعهود ليس جاريا في جميع الموارد ولا يريد ان الاحتجاج بها على ذلك كلها بل انما اراد به قضاء الاصل بها في الجملة كما عرفت الحال فيه في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور لكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فلا يراد عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب البعض عند ارادة العهد مخالف لاصل البراءة ليس على ما ينبغي وما ذكر في توجيه قضاء اصالة البراءة بحمله على العهد من انه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فيحل اليمين فلا يبقى ما نع من الشرب بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انه هو بعض من المياه فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف الا بعد قيام الدلالة فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير متجه بل مقتضى الاصل خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلف كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متجه نعم هو اقوى دليل على عدم ارادة العموم في المثال على الوجه المذكور واصالة حمل فعل المسلم على الصحيح يقتضي عدم قصده ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر لو صح التمسك بها وقد ذكره في الفرع الثاني انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث باكل الهندي الخ وتوضيح ان هناك معهودا في اكل البطيخ لم يجب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه من الهندي وغيره فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول فان كان هناك جنس خاص معهود حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثابتة وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول كما في مثال الماء من غيره فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في المثال السابق اذا حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي او بغيره مبني على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسبما ذكرنا في الماء وان لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثبانا او نفيا انما هي في جنس البطيخ حسبما ذكرنا ثم ان ما قرره الشهيد ره من انه يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف غير متجه فان حمل البطيخ على غير الاخضر ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل حمل الاطلاق على الشايع من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسبما تقدم تفصيل القول فيه فالمتجه حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام من جهة ورود النفي عليه الا انه يحمل على الشايع اعني غير الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاقات وان كان الشايع في الاطلاق عنده القسمان كما هو المتعارف في بعض البلدان شمولا للنوعين وكذا في الفرع الثالث بل ربما يحصل الجواز من قبيل المشترك اللفظ فلا ربط له بالمقام واعلم ان من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف انما تفيد العموم اذا كان اسما لا وصفا وهي مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او رد عليها من الزايدة ما من رجل في الدار او كانت النكرة مثل لفظ احد وبديما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بهما ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد ذكره الشهيد ره في التمهيد والكائنة بعد ليس وما لا المشبهتان لها ظاهر فيه والحق بعضهم نكرة الواقعة بعد لم اولن بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزايد على الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او ما من رجل عندي بل رجلان بخلاف ليس عندي رجل بل رجلان او ما عندي رجل بل رجلان او ورجال وانت خبير بان خصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العمومية مطلقا واما الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مر الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد بها الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسبما مر الاشارة اليه وح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان المفرد في قولك ليس عندي رجل ظاهرا في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة البدائية المقابلة للتثنية والجمع ولذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مر الاشارة اليه واما الوارد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل اذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسبما عرفت وهذا الاحتمال قائم في جميع الافراد اذ لا يصح ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جميع واحد ولذا لا يجوز ان يقابله بنفي السبعة او التسعة مثلا وان امكن ان ينفي الجميع فان ذلك من الامور النادرة ولا يلحظ بالتنوين المقابلة لها فان قلت انه يحتمل ان يكون قد اطلق وحكم على عدة معينة وحكم بنفيها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون مفيدا للعموم قلت ان الكلام في النصوصية من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما مر ولا ريب ان نصية ظاهر اللفظ هو الاطلاق ونفوذ ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل واما لاحتمال الاطلاق على الخاص مع ورود النفي عليه فهو قائم في لا رجل ايضا بان يكون قد اطلقه على رجال مخصوصين واورد النفي عليها ثم ياتي بعد ذلك بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قوله ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القراين ولا ينافي ذلك النصوصية الملحوظة في المقام فتدبر وينقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس ومشابهتاه في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني والزمخشري انها ليست للعموم لانتفا

ولا ظاهرا

ولا ظاهرا وعن النحو في المعنى ان ما من رجل ولا رجل قائما جواب لسؤال مطابق لما في العموم ومنطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها
رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس وفي الثاني عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم استغنت الجملة
في الاولين وصحت في الثاني فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا تحقيق مذهب النحاة وحكى عن ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق
ما قال النحاة وظاهر كلامه اطباق النحاة عليه حيث اسنده اليهم من غير نقل الخلاف عنهم وفيه ما يستفاد من كلامه ان استفادة العموم من النكرة
في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس الماضي بنفي جميع الافراد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة كون المنفي خصوص الواحد
فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظاهر ما حكي عن الاصوليين انما يفيد العموم بالوضع وقد اختاره جماعة من المتاخرين وح فالموضوع للعموم اما الهيئة
التركيبية او خصوص النكرة المقيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية وهذا هو الظاهر عند
وقد احتج على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عدها عاصيا وذمه العقلاء وصح للمولى
عقوبته ثانيها صحة الاستثناء منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انه لو لم يكن مفيدة
للعموم لكان كلمة لا اله الا الله غير مفيدة للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه ثم وهو بط الجماعة رابعها ان اهل اللسان
اذا اراد وا تكذيب من قال ما اكلت شيئا قالوا بل اكلت كذا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له
لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله ع لا تقتل والدا بولده ولا تقبل مؤمن بكافر ونحوهما على العموم ولولا
دلالتها عليه لما صح ذلك سادسها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة العموم وتخصيصه كما هو مختار المعظم سابعها ان النكرة
المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا فلو لم تفد النكرة المنفية ذلك لم يفد نفيها ثبوت الحكم لواحد غير
معين نقيضه انما يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولا شك في بين الجزئين ليكون احدهما نقيضا للاخر ورفعه والت خبر بان الوجه
الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسبما هو المختار من غير حاجة الى
وضعها لذلك لحصول الافادة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص فمن فرض وضع الاحتجاج بذلك في كلامه كالعلامة
في النهاية فالظاهر منه قوله بما اخترناه بل ليس القدر المسلم من سايرالادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة فلا ينافي ما ذكرنا وبذلك
يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ
ليكون دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما والحاصل ينفي جميع الافراد حسبما نقول به واجيب عنه بان الاصل التبادر
ان يكون من جهة اللفظ مجردا قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه مضافا الى قضاء الدليل لاستناده الى الوضع و
استفادة المعنى من نفس اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى معنى
والاخر الانتقال منه الى العموم وليس هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايضا لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما
صح الاستثناء منه الا على سبيل الانقطاع اذ ليست الخصوصية من جنس الطبيعة فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا اخر مغايرا
للطبيعة فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وغير ان دعوى كون الاصل في
التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على اطلاقها غير متجهة والتحقيق كما مر الاشارة اليه في محله انه لم يكن في الظاهر ما يمكن استناد التبادر
اليه فالظاهر استناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه مع قطع النظر عن الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا
وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الاشتمال اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على حصول الوضع له بل لا
حاجة الى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه وما ذكر مؤيدا لاستناد التبادر الى اللفظ بين الانتفاء اما الاول فبظهور ومنع
عدم تعدد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده فان المستفاد ولا من قولك ليس عندي رجل نفي فرد ما وقضية ذلك نفي جميع الافراد وهو
لازم بين لذلك ولغاية الاتصال بين الامرين تيرا آي في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد التامل الصحيح
في مدلول اللفظ لظهور تعدد المدلولين حسبما ذكرنا واما الثاني فظوضح ان نفي الماهية انما هو يراد به نفيها من حيث الوجود وظاهر ان
نفي وجود الماهية مطلقا انما يكون بنفي جميع افرادها فاذا ثبت وجود واحد منها كان اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج
المذكور انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة الاستثناء مخالف للفظ
فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال على
ما ذكر واما ان كان ذلك مصداقا لمدلول اللفظ حاصلا لحصوله متضمنا الى مدلول اللفظ بيانا لخصوصية في ذلك المدلول ملحوظا بملاحظة ذلك
بملاحظة تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا معنى فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة
اللازمة لمؤداه نفي جميع الاحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول اللفظ وان كان استفادة ذلك منه
عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق وهو اعم من الوضع
له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس فان اقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص
كونها من جهة الوضع له وعلى السادس انا نريد بعد دعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند الاطلاق ثم ولا ينافي ما قررناه

وان اريد دعوى الاتفاق على وضعه له ثم ان الظاهر مما حكى عن النحاة من نفوض لا لتهما على العموم انهم اراد واعدم دلا لتهما على نفي التثنية والجمع ولذا قالوا يجوز ان ليس عندي رجل بل رجلان فانه قاض بعدم دلا لتهما على نفي الزايد على الواحد ومرجع ذلك الى اختلاف معنى النكرة فان المراد بالنكرة ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادته العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا بايضا وان اريد بها الواحد العددي المقابل للتثنية والجمع منعوا مز دلا لتهما على العموم يعني بالعموم المعنى المذكور واما دلا لته على العموم بالنسبة الى الاحاد اعني نفيه جميع الوحدات العددية على نحو افادة النكرة بمعناه الاخر لجميع الوحدات المندرجة منها فالظاهر انهم يقولون به ولذا لا يجوز ليس عندي رجل بل رجلان فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلا لتهما على العموم بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وهي على الوجهين يفيد نفي جميع مصاديقها فيفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الاولين ويفيد نفي جميع الوحدات العددية في الثالث فالبحث مع هذا في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية كون المتبادر من النكرة في مدخولة النفي ومشابهاته ايضا هو الواحد المطلق فاذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال المذكور دون الاولين وهم قالوا بعدم دلا لتهما على ذلك اما لدعوى ظهورها في الواحد العددي او لدورانها بين الوجهين فينبغي دلا لتهما على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي لهم العرف كما عرفت بدفع ما ذكروه ثم لو ذكر بعده الاضراب المذكور دلا على ارادة الواحد العددي والظاهر انه لا يجوز في النكرة ح وان كان خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين عند الاطلاق الى الاول وقد مر الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه يختلف الحال في الصورتين وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكاشفة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل وما زيد عليهما من الزايدة نحو ما من رجل في الدار وما كانت النكرة مثل لفظ بد وديار واحدا ما كان اسما لا وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بهما ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو احد كالشئ والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيدة في التمهيد والكاشفة بعد ليس ما ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزايد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او ما من رجل عندي بل رجلان بخلاف ليس في رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هو في الدلالة على العموم مطلقا واما الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة ولا فرق بينهما في ذلك حسبما مر الاشارة نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد بها الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كالنكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فيما مر ولا دلالة فيها على العموم اصلا فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ولا يكفي ذلك ان الاحتمال المذكور ابعد الوجوه في النكرة في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قادح بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجها عن النصوصية في الجملة هذا والحق بعضهم بالاولى النكرة الواقعة بعد لم ولن وهو غير متجه لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يقال لم يجئني بل رجلان ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جائني رجل بل رجلان ويقوم فيهما الاحتمال الاخير ايضا فالاظهر الحاق الجميع بالنفي في العموم المطلق ثانيها انه يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا مختلفة في وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه نحو لا تضرب احدا ولا تقتل دیارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشترك القليل والكثير في الاسم نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا فهو دونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه يفيد العموم بالنسبة الى معناه حسبما مر ويحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الاماهية فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة جدا ثم انه يجري ما ذكرنا في النكرة المتعقبة للنفي وغيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شئتك وشئت اباك درهما ولا تعط رجلا اهانك درهما قالها ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام يفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا انفاد السؤال عن جميع احاد الرجال انه وقع الاكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن الماء القليل انه هل ينجس شئ فقد لا افاد عدم تنجس شئ من الاشياء فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون لا جوابا بالنسبة الى كل منها ليطابق السؤال ويمكن ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المقدرة في سياق النفي اي لا ينجسه شئ فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ملسئلت عنه انحصر في الوجه المذكور رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم فحكى الشهيد في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح الجمهور في البرهان وتابعه الانباري في شرحه واقتضاه كلام الامدي والمختار عند اخرين عدم افادته العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله وقوله افاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للموصى ان ولد ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عليهما انه على العموم تعطى كل واحد من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة اذ المعنى كلمن ولدته فله كذا وبه وقد تشكل في العين ولا يخص احدهما الا بقاء الاولوية ويحتاج القول بثبوته للولد ولا يستخرج بالقرعة او يقع بتخيير الوصي في الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطى شئ لتعلق الوصية بولادة ذكر او احد او انثى واحدة لظهور اللفظ في الوحدة فمع انتفائها ينتفي

الوصية

الوصية ولكنك كان المختار عندنا عدم افادتها العموم وصفا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه فتم بهذا تعليق الحكم على النكرة كون مناط
الحكم مجرد الثبوت مفاد النكرة فثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل فاكرم عمرا
افاد ثبوت وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء رجل كائن فيشير الى العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه او على ما يتعلق به نحو ان جاءك رجل
فاكرمه فقوله نعم ان جاءكم فاسق اه ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشير الى العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر
افادت العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد الاجزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقه من الرقاب و
ليس استفادة العموم هنا من جهة وضعه لذلك قطعا وانما هو من جهة صدق فرد ما على كل من مصاديق الرقبة وقضاء الامر بالاجزاء فيرجع الى
العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقا الى الافراد الشايعة اذ لا يريد بذلك له على الاطلاق وانما
يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون ذلك مدلولا التزاميا ويكون عموما على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من القدر الجامع
بين الافراد حسبما مر الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة ان وقعت في الخبر نحو جائني رجل فلا يعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عم
عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرناه فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له واما ما احتج له
من الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه والمتصور الامر فيه ما ذكرناه ونفي معنى الامر ما يفيده مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في
الظهار عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه الى العموم الى ضم اصالة العموم البراءة عن اعتبار قيد زايد الى ذلك ليكون الاطلاق والاصل المذكور
جميعا قاضيين بالاجزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في الدلالة عليه حسبما عرفت من الفرض المذكور كما هو الحال في ساير الاطلاقات
والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزايد امر اخر واما اصالة عدم التقييد فهو عين مفاد الاخذ بنفس الاطلاق
وليس امرا ينضم اليه الظاهر فيما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم
مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة ولو
اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد به المعينة في الواقع
المبهمة عند المخاطب كما في الاية الشريفة على حسب ظاهرهم اليهود يرجع الى العموم اصلا ويكون مجملا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق النكرة فظهرها
مجاز فيه او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد اشرنا الى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقدم الكلام فيه عند بيان معنى النكرة
سادسها ان النكرة في مقام الاثبات فان كان في مقام فعل منه او عليه في الماضي او المستقبل نحو جاءني رجل او يجيئني رجل او ضربته بعض او اكرمه
يوما فلا عموم فيه قطعا وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلالة على الخصوصية المعينة اصلا لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات
حكم له فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئا او كلفتكم
بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بيان ثبوت الحكم لفرد ما غير مفيد بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف
الى العموم من جهة اقتضاء الحكمة به على ما مر الاشارة اليه في المفرد المعرف ويكون المراد بالنكرة حينئذ هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين
فيه لمحض التمكن على نحو اسد علي وفي الحمام ثبوت الحكم للطبيعة لافراده المتحدة بها كما في قولك رجل تبعا وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو
الظاهر منها الا ان قرينية المقام حسبما ذكرنا قاضية بالحمل عليه ومن ذلك ما اذا ورد في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات الحكم لفرد ما
منه على ما هو الظاهر من النكرة لا للطبيعة بالنسبة الى بعض افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الظهور لجميع افرادها الماء النازل من السماء وهذا
هو المراد من قولهم ان النكرة الواقعة في مقام الامتنان يفيد العموم واما اذا احصل الامتنان بثبوت فرد ما له كما في قولك قد اعطاك سمعا
وبصرا واتاك قوة وعلما وفضلا ونحو ذلك فلا دلالة فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد
كما في قوله تعالى فيها فاكهة كثيرة فانه لا يدل على وجود افراد الفواكه والنخل والرمان في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس غير فالتنوين فيهما
بحسب ظاهر المقام للتمكن لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده لحصول الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيها فما ذكره في الوافية كما مر وكذا الحال في
قوله فانه لا تفيد الا ثبوت المطهرية لما قد علم من غير ان يفيد نزول جميع المياه عليهم اصلا وهو ظاهر مما ذكره من الاية كما مر سابعها
ان ما ذكرناه في النكرة المنفية او المنهي عنها هل يجري فيما لفعل المنفي نحو ما ضربت او المنهي عنها نحو لا تضرب فتكون المادة المنفية او المنهي عنها
كالنكرة الواقعة في سياق النفي والنهي وجهان فالمحكي عن ظاهر العضدي انه كذلك فيفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان المتبادر منها ذلك
حسبما ادعي من التبادر في النكرة المصرحة من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى ممنوع الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير
ما مر في النكرة المصرحة فان اريد بذلك قضاء الاطلاق به فنعم وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي
ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة باتفاق النحاة فيجري فيه حكمها وانه يوصف به النكرة دون المعرفة وورد على
الاول بان بعض الائمة منع من كون الافعال نكرات محتجا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض الذات وفيه انه ان اريد بذلك
عدم اتصاف الافعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف بهما
الحرف فلا يصح اتصاف الملفوظ منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافهما بملاحظة معناه التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام
عن احد الوجهين اقصى الامر عدم اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث انها اصطلح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي

دون التضمن والتنكير الحاصل في معناها التام من قبل تنكير المصادر الغير المنونة وليس كتنكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما حسبما مر في
الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي والنهي وعلى الثاني فان ذلك لمناسبتها لها من حيث
انه يصح تاويلها بها كما تقول اذا قام رجل ذهب اليه فاذا هو ذا هب اليه حكى عن نجم الائمة وقيد انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة المطلقة
ثم لا يجدي في المقام وان اريد عدم افادتها مفاد النكرة فغير متجه اذ لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها ثانيا ان مفاد الفعل حكم والاحكام
من النكرات لان الحكم شيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا لغى الكلام وخرج عن الافادة كبيان الواضحات نحو السماء فوقنا والارض
تحتنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست عبارة عن كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها الى متعين في الذهن او
الخارج وايضا سلمنا كون الشيء مجهولا نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفس الخبر والصيغة نكرة اذ المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم
عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا مفهوم المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم لم يجز ان يقول زيد القائم وانان بكذا كان
التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة فكان كقولك السماء فوقنا وليس كذلك ضرورة وذلك محصل ما حكى عن نجم الائمة وهو متجه وكيف كان
فالحق عندنا افادة العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضيا
من غير ان يكون اللفظ موضوعا بازائه حسبما مر بتفصيل القول فيه في مبحث النهي ويجري الكلام المقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط
نحو ان كلمت فانت حر وانت طالق وظاهر اللفظ دوران الجزاء مدار مطلق حصول الشرط فيرجع ايضا الى العموم البدلي وظاهر التعليق على الطبيعة
ودوران الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه الا انه كغيره فينصرف الى الشايع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد
العموم على نحو المفرد الواقع في سياقها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالخصوصية والظهورية لا يختلف في المقامين
فلا رجال في الدار من رجال نفي في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت رجال ظاهر فيه وعندي في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك
العبارة في فهم العرف الا ان ما زيد فيه من ابلغ في العموم الخالي عنه نعم هنا كلام في افادته النفي من الاحاد كالمفرد اذ انه يفيد العموم عن افراد
المجموع وقد نقض بعضهم بان الرجال نفي في عموم افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية قلت دعوى
ظهوره في نظر الوجدان لا يخفى من خفاء كيف ولو كان الاغلبية لكان قوله ليس على من زيد دراهم اقرارا بعدم اشتغال عدم ذمته بدرهم
ودرهمين وليس كذلك قطعا وكذا لو نذر ان لا يستقرض من زيد دراهم لم يحنث باستقراض درهم او درهمين وبالجملة ان الجمع اسم للوحدات
الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى الثاني لا يفيد الا نفي مراتب الجمع
ونفي الاول يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس فالقدر المتحقق من الاول هو الثاني ويتوقف ارادة الاخر به على قيام القرينة عليه ودعوى
ظهوره فيه مع الاطلاق غير متجه ولذا يصح ان يقال لا رجال في الدار بل رجل ورجلان ومع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال
وكذا الحال في اسماء العدد الواقعة في سياق النفي اذ يمكن ورودها النفي على الوحدات المندرجة فيها وعلى المجموع فلا يناني ثبوته لبعضه ويجري
ما ذكرناه في الواقع في سياق النفي نحو لا تشرب عندي ولا تاكل رغيفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد والاثنين الا ان يقوم قرينة
في المقام على تسلط النفي على الوحدات ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب كما في قولك ما جائني العلماء وما اكرمت الفساق
وما اهنت العلماء فانه ظاهر في عدم مجيء احد من العلماء اليه وعدم اكرامه احدا من الفساق وعدم اهانته احدا من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف
يفيد العموم فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم كما في قولك ما جائني كل عالم فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان
مدخول النفي مما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال فيرجع النفي اليه فيكون سلبا للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسبما مر بيانه بل الجمع المعرف
اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه ويكون الحكم متعلقا بجميع تلك الوحدات فهو شامل لجميع الوحدات المندرجة من غير ان يكون مفهوم
الشمول ماخوذا فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابا كان او سلبا فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السلب الى سالبة كلية فلو حلف
ان لا يتزوج النساء حنث بتزويج نيفة واحدة واحدة هذا كله على المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد اما لو قلنا بدلالته على استغراق
المجموع لم يحنث بتزويج واحد واثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو لفظ منه
اعني الاستغراق واما اذا اريد به الجنس فيه وجهان من ارادة الجنس المطلق فيفيد العموم بالنفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن ارادة جنس
الجمع فلا يفيد العموم بالنسبة الى المجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي عنه وقد مر الكلام فيه وفرق في ذلك بين
ورود ذه في سياق الايجاب والسلب لو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرم زيدا هذا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقا بهم ظهورا في افادة اناطة الحكم في كل منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة كما اذا قال
ان جاءك العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصد اناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظاهر الاطلاق حسبما هو المفهوم منه في العرف
ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر او الايجاب ففي افادة العموم خلاف اشار اليه المصنف بقوله اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم هذا
هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور ان لم ينقل فيه خلاف بعد ان نسب الخلاف اليه من
العلماء والظاهر انه لا خلاف فيه ايضا من جهة وصفه لخصوص العموم بل لا يبعد قضاء ضرورة اللغة بخلافه وانما الخلاف المذكور في
انصرافه الى العموم من جهة اقتضاء الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره مما عزي الى الجبائي وهو ايضا خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ

على ما سنقرره انشاء الله وكيف كان فالمختار عدم انصرافه الى العموم ايضا الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة بها بحسب المقام كما سنقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات ليس الرجوع الى الفرد خلافا الا الوحدات المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع وليس مفاد التنوين فيه الا التمكن و لا دلالة فيه على الوحدة كما هو الحال في المفرد ولا يفيد الطلاقه على عدد خاص و لا مرتبة مخصوص من الجميع فالمستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة في اللفظ على خصوص المرتبة العليا ولا قرينة فانه يفيد اطلاقه عليها والاستناد ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق وهي المعلوم بعده ودعوى انصراف الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد خاصة ولا ربط لهذا البحث في المسئلة وتوضيح القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في مورد الاخبار وحكم فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كالكل والبيع المتاجر ونحو ذلك او غيرها من سائر الاخبار كجائني رجال او يقع متعلقا للامر او يقع للشرط المعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فهنا صور احدها ان يقع متعلقا للاخبار سواء كان سواء كان مذكورا في الاسناد نحو جائني رجال او كان من متعلقات المخبر به كدفعت اليه دراهم ومع فالقدر المستفاد منه وقوع اقل الجمع ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك اذ العام لا دلالة فيه على الخاص وانما افاد الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا تقيده يفيد بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في الفرد من جهة واحدة وهو عدم تعين الفرد الذي تعلق الاخبار به وهنا من جهتين احدهما ودوران الجمع بين الثلثة وما فوقها الى ان يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لافادة القدر المشترك بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان اقلها الثلثة ودورانه بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني متداخلة فان نفس المعنى غير متعين هنا لك بل من جهة كون معناه صادقا على الجميع وحاصلا بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين الصدق على مرتبة معينة بل يصدق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من تلك

* أصل الى هنا جف القلم في جملة مباحث التخصيص التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه التخصيص المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة واكلت الخبز الا نصفه ويخرج عنه ايضا التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء الى يوم الجمعة او في يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصا له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال المفروض نعم يفيد الظاهر الاطلاق الفاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان. ويخرج عنه ايضا اطلاق العام على بعض افراده لا على وجه التخصيص كما اذا قلت رايت كل الرجل وقد رايت زيدا اذ ليس زيد له بمنزلة الجميع ويندرج فيه ما اذا كان التخصيص قرينة على اطلاق العام على بعض مدلوله وما اذا كان مخرجا لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به واذا استعمل العام فيما وضع له من العموم في وجه وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ويعرف بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وذلك كالتخصيص المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في اكلت السمكة الا راسها ثم ان المخصص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا والصلة وان كانت في معنى الصفة الا انها ليست مخصصة للموصول وذلك لعدم تمامية الموصول الا بها فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف واما القيود المتعلقة بالصلة فهل يعد تخصيصا وجهان من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصصا له ببعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل امور خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل ويخرج في الصفة وسائر القيود المضمومة الى اللفظ ما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه وبالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص المنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا أصل اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو ظاهر اطلاقهم في المقام يعم التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمة والظاهر ان المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المصطلح دون ما يرد على الكل من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد اتحاد المناط في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص الافراد المندرجة تحته او الانواع المندرجة فيه وحصول تخصيص الاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم له لك على الوجه الاخر او لا ثم انه اما ان يلحظ الاكثر بالنسبة الى ما هو الموجود من افراد العام وان كان غير الموجود اضعافه او يلحظ بالنسبة الى الافراد او الانواع مطلقا مع بقاء اغلب الافراد او الانواع الموجودة وعدم ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشرنا اليه ثم ان لهم في المسئلة اقوالا عديدة اشار المصنف الى جملة منها ومنها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه الحاجبي فصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل في المتصل بين ما يكون باستثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وبين ما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام محصورا في محصور قليل نحو قتلت كل زيد وهم ثلثة او اربعة مثلا فيجوز التخصيص الى التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده فاعتبر بقاء الجمع يقرب من مدلول العام والاظهر عندنا دوران الامر في المجاز بين المنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على حسبه ومع الاستقباح يمنع منه وفلك مما يختلف جدا بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح فبانه ان كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم مجوز في المقام فظاهر وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف عن الاستعمال

في مقام الاجمال وليس للمتكلم تجهيز الاجمال للفظ

من غير لزوم مراعات شئ من خصوصيات العلايق المعروفة ولو سلم اعتبار تلك الخصوصيات في علاقة العام والخاص لامن جملة تلك العلايق وهو الحاصل
في العمومات المخصوصة والقول بكون المراد به العام والخاص المنطقي دون الاصولي موهون بما سيجئ بيانه انشاء الله تعالى مضافا الى انه يمكن حصول علاقة المجاز
في المقام ايضا وان كان الباقي اقل افراد ما يقارب الكل فانه قد يكون كما في قولك اخذت كل ما في الصندوق وقد لا يكون كما في قولك اخذت
كل ما في الصندوق وفيه الالف من الاشياء واحد منها يعادل في القيمة جميع الباقي ويزيد عليه وقولك اكلت كل رمانة في الجرز الاما كان فاسدا ولم
يكن الصحيح منه الا اقله وقد يكون ذلك من جهة افادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للمضيف اكلت كل ما في الدكان
وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة وعلى المنع منه مع الاستقباح فلان التخصيص اما بتجوز في لفظ العام او تصرف في مدلوله على وجه يقتضي
بالتصرف في اللفظ وكلا الامرين يتوقف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه العرف ولو قيل بعدم توقفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب
في قضاء منعه منه بعدم الجواز وانتفاء العرف كاشف من حصول المنع فان قلت ان الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال
الكاشف عن منع الواضع بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمانة ورمانة ورمانة وهكذا الى ان يكمل عشرا وعشرين فانه يقبح
ان يعبر عنه بقولك اكلت عشرة رمانات وعشرين وكذا اذا دار التعبير عن اكل رمانتين او ثلثا ينبغي ان يعبر عنه بلفظ الا ان يقول اكلت كل رمانة ثم
يستغني عنه الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثة ومما يشير الى ذلك انه لو كان المنع من جهة اللغة لاطرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح
استحسانه في بعض المقامات حسبما اشرنا اليه فذلك شاهد على كون المنع من جملة الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلو العدول اليه من النكتة
اللايقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ولو كان ذلك من اجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعات المقام قلت اظن ان القبح الحاصل في المقام انما
هو في اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التراكيب بل من جهة نفس علاقة الافرادي وذلك فانه قد
يكون الاستعمال غلطا خارجا عن قانون اللغة كما هو الحال في نظايره من الاغلاط الدليل القاضي بالمنع من الاستعمال بالنسبة اليها سوى الاستقباح
المذكور وعدم تجوز العرف للاستباح كما في هذا المقام وما ذكرنا من انه لو كان مستندا الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وان لم يختلف الحال فيه
بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعاني المجازية صحة وفسادا بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام وليس مجرد
صحة التجوز في مقام قاضيا بالحاقه في سايل المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجاز ان الا ترى انه يصح اطلاق اليد على الانسان في مقام الانعام
والاعطاء ونحوهما ولا يصح اطلاقها عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دون غيرها مما سيجئ تفصيل القول فيه
في محله وهذا امر واضح بالنسبة الى المجازات بل يمكن القول به في الحقايق ايضا اذا اشتمل على تصرف زايد على مجرد استعماله مما وضع له كما هو المفروض
في المقام لو قلنا باستعماله فيه فانا نصح بحسب المقام تخصيص العام بالاكثر بملاحظة خصوصية مجوزة للمجاز استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا
نزل الباقي منزلة المعظم او الكل واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزلة فيصح الاستعمال ولو كان المخرج اضعاف ما اطلق اللفظ
عليه او نزل القليل الحاصل منه منزلة الكثير اما لدعوى استجماعه لصفات الكل او الجل او لاكتفائه بذلك عن الكل على احد قولك حصل لي
اليوم كل الربح اذا حصلت منه قدرا كافيا لا تتوخ الزيادة عليه فيدور الامر جوازا ومنعا مدار ذلك وليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال
كلما مطردا وان كان في بعض المقامات مستحسنا مواتيا للبلاغة وارتقاء الى ذوق مقتضى الحال وفي بعض المقامات على خلاف ذلك وانما يدور الجواز
والمنع مدار ذلك من جهة حصول المصحح في بعض تلك المقامات دون غيره حسبما بينا لهم لو كان الامر الملحوظ في كل من تلك المقامات شيئا واحدا
من غير اختلاف في اعتباراته والجهات الملحوظة معه محسن في مقام وقبيح في اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع
والا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك فظهر بما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحدا واثنان او ثلثة ونحوها من مراتب تخصيص
الاكثر مما لا يجوز مع قطع النظر عن ضم امر اخر وملاحظة جهة اخرى معه ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال
فيه بحسب اختلاف سايل الامور المنضمة اليه ومن ذلك ما اذا كان المخرج صنفا والباقي صنفا اخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد
او الاثنين او الثلثة او نحوها وهو في التوصيف والشرط ونحوهما مما لا ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقة كما
في قولك اكرم كل عالم عادل واكلت كل رمانة صحيحة في البستان واهن كل فاسق ان مسته شره اذ لا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان
الباقي اقل وسيجئ تفصيل القول في المسئلة الاتية انشاء الله تعالى وهو اختيار المرتضى قدس سره فقد عزاه الشهيد الى اكثر اصحابنا قال في
قال ابن ادريس وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة رحمه الله انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث لم ينسب الخلاف
في ذلك الى العامة قوله لنا القطع بقبح قول القائل اه هذا احد الوجوه التي يحتج بها على القول المذكور وانت خبير بان ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع
على سبيل الاطلاق كما هو المدعى غاية الامر ثبوت المنع مع حصول الاستباح كما في الامثلة المذكورة سيما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصص
المتصل والمنفصل فحصول الاستباح مع انفصال المخصص لا يستلزم المنع مع اتصاله وعدم ظهور استقباحه كما في قولك اكلت كل رمانة
حامضة في البستان وفيه الالف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا اكل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولم يكن الداخلون من
اصدقائك سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا الى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة الى المخصص المتصل على سبيل الاطلاق ايضا غاية
الامر ان يفيد المنع مع عدم ضم جهة خارجية موجبة للتعبير المذكور يرتفع به القبح واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه مما قررنا
فلا قبح ولا منع وقد يمنع في المقام من دلالة القبح المذكور على المنع كما مر الاشارة وقد عرفت الجواب عنه فلا يفيده ثانيا ان معنى الالفاظ

حقايقها ومجازاتها توقيفية لابد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص من ان العموم المستفاد من نقل الناقلة او الرجوع الى الاستعمالات المجازية فيقتصر فيما علم النقل الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فبقي جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا يجوز التعلق اليه مع عدم قيام دليل عليه والمخبر بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور وعدم جواز استعمالنا على الوجه المذكور لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول حتى يطرح الرواية المشتملة عليه ويحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول غاية الامر ان لا يصح الحكم بالحمل عليه وليس ذلك ثمرة يعتد بها في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال العام في غير ما وضع له فيقبح جواز وجود العلاقة المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ويضعفه المنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلايق المعتبرة وهي العلاقة الجارية في تخصيص العمومات بناء على القول بمجازيتها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص الا انه لما دار الامر مدار عدم الاستقباح لم يطرد في جميع الصور حسبما قررناه والقول بكون علاقة العام والخاص اما هي في العام والخاص المنطقيين دون الاصوليين كما ذكره المدقق الشارح مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه مع ان ملاحظة الاستعمالات كما يقتضي جواز استعمال العام المنطقي في الخاص كذا يقتضي جواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل استعمال المطلق في المقيد وقد عدت علاقة اخرى مختصة بعلاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق على التقييد بخلاف اطلاق العام على الخاص فيه انه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على كون التعدد المذكور مبنيا على تكثير الاقسام الا انه لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص من جملة العلايق ايضا كاطلاق العام المنطقي على الخاص وملاحظة الاستعمالات كالشهيد الثاني وهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع في الاطلاقات قوله واذا خص العام واريد به الباقي اه لا يخفى ان ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسبما ذر بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم ودون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسئلة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يخفى على بادي الراي عن المداقة وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقدهم هذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا اخر وجعله عنوانا برأسه لتفرع كونه حقيقة او مجازا على المختار في تلك المسئلة حسبما ذكر كيف والقائل بكونه حقيقة عند ارادة الثاني انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص الخصوص ومشتركا بين العموم والخصوص ولذا لم يستند الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الثاني كما استند القائل بالتجوز انه حقيقة في العموم كما في احتجاج المنع وغيره فظاهر كلامهم عقد هذا النزاع بعد البناء على كون هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظاهر العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام وارادة الباقي هل يقتضي مجازيته او لا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقتضي التجوز عند التخصيص وارادة الباقي او لا يقتضي ذلك وسيأتي التنصيص على ذلك في كلام المنع فالاشكال المذكور على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه او من مجموع العام والمخصص او بارادة العموم من اللفظ او من مجموع العام المخصص او بارادة العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي بتفصيل القول فيها فعلى الاول اما مناص القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين من غير ان يناقض كونه موضوعا للعموم بخصوصه قد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه اذ هذا اذا اريد بصحة النزاع على المذاهب المعروفة واما على بعض المذاهب المنادرة فالامر واضح لا حاجة الى التوجيه كما تبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه حقيقة فان مقتضاه كونه حقيقة في خصوص الباقي حسبما موظ عنوان المتن الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسئلة ولذا قد يوجه بذلك كما في كلام المنع وغيره فمنهم من ان العموم كيفية عارضة على دلالة اللفظ قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع فلحظ القائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ فمع ارادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ايضا غاية الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقتضي التجوز في العام الذي هو مفروض العموم نعم كون ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه بعضا من الموضوع له لم يتعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيرح لكن لعين الحال على ذلك هنا اذ دلالة المقام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مر من الاشارة اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة تخصه وان فرض فساده بعد التنزيه وكان هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الاتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة والثاني عند غيره ثم ان الاقوال المذكورة في المسئلة ثمانية كما سيجيء ان شاء الله الاشارة اليها والمختار عندنا انه لا يجوز غالبا لفظ العام واما التجوز على فرض حصوله فيها يفيد العموم ان كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك معاير لما يفيد المعنى الذي يتعلق العموم به فربما يكون العام لفظا والموضوع

لافادة عموم لفظا اخر كما في كل رجل ونحو بعضها بكون معنى العموم مستفادا بالالتزام ونحو بعضها من نظر المقام او نحو ذلك ثم لا يبعد بعضها ان يكون
العام والمفيد لفظا واحدا كما في اسماء الجازات ومع كون لفظ العام موضوعا لخصوص العموم او كون الدال على عموم موضوعا لذلك انما يلزم التجوز
فيما اذا استعمل فيه في غير الشمول واما مع استعمالها فيه كما في عدة من المخصصات فلا مجاز ايضا فهناك تفصيل في المقام وتوضيح الكلام في المرام برسم امور
احدها انه نص جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصد من وضعها افهام معانيها التركيبية بعد
تركيب بعضها مع بعض والظاهر ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تقرر الاوضاع هو اظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات وظاهر ان ما يتعلق
به الاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة انما تمس الى بيانها من حيث توقف المطالب
التركيبية عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض
بعد وضع الهيئات العارضة عليها الا انها البينة على حسبما تقرر في محله فالمقصد الاصلي من وضع المفردات هو افهام المعاني التركيبية الحاصلة من
تركيبها للعالم باوضاعها وهذا ظاهر لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان استفادة
المعاني منها يتوقف على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالات الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله
دور ومصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع والاشارة اليه
والعلم بالوضع انما يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال للتوهم الذي
وهو واضح ويمكن ان يقال ان المقصد مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصويرها في ذهن السامع من اول الامر لما عرف من
لزوم الدور لتوقف حصول تلك المعاني في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها وحصولها في النفس
بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها بواسطة تلك الالفاظ من غير ان يكون حاصلة للنفس قبل ذلك اصلا فالمقصد ان وضع الالفاظ المفردة
ليس لتصوير معانيها الافرادية للزوم الدور وانما هي لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها وانت خبير بانه لا يرد
ذلك فكون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو على سبيل الاهمال اذ يمكن ان يكون الافهام في المركبات على الوجهين من افادة تصور المعنى
المركب ومن الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالاولى في التعليل هو ما ذكرناه واوضح
توجيه ما علموه بما قلناه ثم انك بعد التأمل فيما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين ما ذكروه في المقام وما اخذوه في تعريف الوضع من
انه تعيين اللفظ او تعيينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالات على معانيها الافرادية فيما في ذلك ما قرروه
هناك وذلك لان المراد بالدلالة هناك هو لخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول معانيها
التركيبية حسبما قرروه ولا وليس المراد به تحصيل تصور تلك المعاني من اصلها لوضوح افتقاره نظرا الى ما قررناه والاشارة
اليها من بين المعاني المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم
ما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمعنى حصول التصديق بان تلك المعاني
قد وضعت لها تلك الالفاظ والمقصد فيه فانها ان استعمال اللفظ في المعنى هو اطلاق اللفظ وارادة المعنى تارة بارادة ذلك المعنى على وجه
يكون هو المقصد بالافادة فيريد المتكلم افهم السامع بالاطلاق اللفظ افادة تصديقه للمتكلم وتارة لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصور
ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية المقالية الغائبة به ويكون ذلك الغير هو المتصور بالبيان والافادة
وح فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الاول او الثاني وجهان والذي يقتضيه النظر كون المستعمل فيه ح هو الثاني حسبما مر تفصيل القول فيه فان
الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصد من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال
اليها من غير ان تكون مقصودة في الاسناد ولا يراد بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل منه اللفظ هو المعنى المقصد بالافادة
فان كان ذلك بما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ حقيقة وان لا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة للانتقال اليه على
ما مر التفصيل فيه بقي الكلام في شيء وهو انه قد يكون المعنى الذي يراد الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى
حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع له لا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ
مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصد بالافادة غيرها الا انه ليس مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة
اوضاعها المنتقل بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه
الحقيقي لاجل الانتقال الى معناه المجازي الذي هو المقصد بالافادة وقد يكون معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد ذلك
المعنى من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من تلك الالفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع
العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصد بالافادة كما في المثل ح يكون التجوز في المركب بل في خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى
حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعنى الحقيقي من كل من الالفاظ المستعملة لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ
مقصودا بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر ليجعل ارادة معناه الحقيقي وسيلة اليه بل ذلك المعنى انما يراد من مجموع تلك
الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز كما في الصورة الاولى

والمراد

وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن اوضاع المفردات حسبما قلناه في الصورة الثانية فلا مجاز فيكون كل من المفردات مستعملا فيما وضع له وان كان الموضوع له المراد من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمحمول عليه هو لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم يكن اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن ذلك اللفظ دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان ذلك اللفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان ذلك اللفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه من معناه الحقيقي والمجازي نعم لو كان المعنى معنى مجازيا للمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسبما قررناه في التمثيل على ما مر بيانه في محله والجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رابع اسد ايرمي او ان يكون المراد منه بالاصالة غير ما وضع له وان اريد به الموضوع له لاحد التوصل اليه كما في الكناية في المفرد اذا عدم كون المقصد بالافادة منه معناه الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي مخصوص بل كان المقصد منه ضمن الجملة افادة غير ما وضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير معناه الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا يتأتى من الوجوه الثلثة حاصلة في المقام فلا وجه للزام التجوز فيه نعم انه ان القيود الواردة على اللفظ لا يقتضي تجوزا فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد مغايرا للمراد من المطلق فيكون ذلك قرينة على ارادة خصوص ذلك المعنى منه فيندرج حينئذ في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيما ضم القيد المدلول عليه بالمطابقة الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظة فيكون اللفظ الدال على المطلق مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق له فان اللابشرط يجامع الف شرط وحينئذ فيكون ذلك المطلق مما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعني القيد الماخوذ معه فلا يجوز فيه حسبما قررناه في اطلاق الكليات على افرادها ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فاقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك المقيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه قرينة على الاطلاق المذكور واذا اطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ فاقتضاؤه الى وجود القرينة الدالة عليه وبدونه لا يحمل المطلق الا على معناه الاطلاق الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه رابعها ان العموم الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك المطلقات هو معانيها الاطلاقية المقيدة بالقيود المضمة اليها فيكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب القيد الوارد عليها كما عرفت فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ وحينئذ فحد الصفة والشرط ونحوها من القيود مخصصا للعام انما هو من جهة اخراجه عن معناه الاطلاقي بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب ظاهر مدلوله بل خصص ذلك بما يفيده القيد المضم اليه تخصيصا للعام حيث انه بمعناه وان لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له بارادة العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل المراد بالعموم الاعلى خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا الى ما انضم اليه من القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذا دل ذلك على اطلاق ما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وحينئذ لا يجاز في لفظة كل وما يضاف اليه حيث استعمل في معناه ولا في مدخول لها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان اطلاقه عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه اللابشرط من غير ان يتقيد بدلالة المخصص على الاطلاق على خصوص المقيد تعين التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناه خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم والشمول ويكون الامر الشامل لغيره كما في لفظة كل وما بمعناه ومنها ما يفيد ذلك من جهة المقام لورودها في بيان الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل فاكرمه ومنه اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف ظاهر الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف اذا ليس موضوعا لخصوص العموم كما مر الاشارة اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه والجزئيات المندرجة تحته فاذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العمومات كالجمع المعرف حسبما مر بيانه فيخرج الى الجزئيات حسبما مر بيانه فيخرج تقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا بالحاق جميع مصاديقه فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وحينئذ فمفاد التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقة له فلا يجوز اذن في اللفظ من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد عموم اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص وحينئذ فان كان الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غيرها وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يحتمل التجوز فيه من تلك الجهة واما ان لم يكن افادته العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا يتجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم اذا كان معنى التزاميا له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه للالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر انه ان يكون النكرة الواقعة هناك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء الجميع وذلك ايضا مما لا يجوز فيه كما عرفت واما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا يخلو اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج من الحكم فليس ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان يكون

باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعا بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة نقول الخصم لك منها انه لا يجوز في التخصيص بالمتصل من الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم اشتراك المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما يراد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة قد يراد من لفظ العشرة مفهومها او يراد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم به فيبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد عليه بالمستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة مع ملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه وملخص ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كسائر القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني المجازية من غير ان يتلخص ذلك من المجموع حسبما قررناه في دلالة المجاز وهو مما يابى عنه ظاهر الفهم عند التفوه في المقام وما يشير الى ذلك انهم انكروا ان فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل من خروج المستثنى بذكر المستثنى منه على الطلاقه فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا نبه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع بقاء محله وخرج فلا يراد به اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به وليرجع قرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المزيف استعماله في المجموع وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الارادة الاولية وهو الاولى على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا ان الظاهر بعده كما لا يخفى على المتامل وادا ظهر وروده الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور لورود وحدة على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب بالازيد من المستثنى منه افاد ورد استثناء اخر على المستثنى يجعله انقص من المستثنى منه كما اذا قال له على عشرة الا عشرة الا خمسة او له عندي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر اذ لا استيعاب بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ان ملاحظة الاستعمالات تابى عنه جدا بل القطع التام في فساده والقطع ان الوجه فيه هو ما قررناه فيما يراد به ما قلناه ويشير الى ذلك ان اسامي الاعداد لا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى العشرة رجال الى رجل واحد وقال لزيد هذه الدراهم العشرون مشيرا الى عشرة دراهم الى غير ذلك من الامثلة فعدم جواز الاستعمال المذكور مطردا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عموم عدم استعماله هناك في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في الجاز من جهة اختلاف القرائن واما سائر المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلان التقييد ما يراد العموم عليها بها فقد قيد بذلك على حسب سائر المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه واطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه واطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لا ان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف عن بعضها من اطلاق المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسبما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه كذلك نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم تنبه المتكلم على خلافه فتداركه بالتوصيف وغيره عن القيدان لم يتجه في ذلك الا انه يكون ذلك ح قصرا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له ويكون الباقي هو المتخصص من المجموع على نحو ما ذكرنا في الاستثناء ولا تجوز فيه حسبما عرفت وقد يقال ان يكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ وفحا لما اريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور واطلاق ذلك المطلق على المقيد حسبما ذكرنا في المتقطن ولا مانع منه مع بقائه محله ولا تجوز فيه ايضا على ما عرفت ويجري ما ذكرناه في اسماء الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على حمل الشرط او الصفة فيكون عموما ايضا على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق عدم اقتضاء التخصيص هناك تجوزا في اللفظ اظهر حسبما مر بيانه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوز بالدلالة المخصص على الاطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ويكون المخصص ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجازية فيما اذا كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسبما مر نا الاشارة اليه هذا وقد ظهر مما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا الى ما يترائى من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى وحكم في النقض عنه وجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسناد ان ليحصل التناقض في المقام وقد عزى ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض الحكم عليه تارة بالاثبات واخرى بالنفي وعزى ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي ثالثها ان مجموع المستثنى منه والمستثنى والاداة اسم للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة والاسماء مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه العضدي الى القاضي ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الايراد المذكور لم نتعرض لها للاحتجاج على ما اخترناه منها اكتفاء بذكر مقام دفع الايراد كما هو الحال في سياق الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المختار

والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستناد لكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول باصالة حمل اللفظ على الحقيقة بما امكن
والثاني بان القصر بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر
الجملات المتضمنة الى قرائنها والثالث بان البناء والعمارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد بعضها محل
نظر وسنبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف كان فقد اورد على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن
الاثبات نفيا على من قال ليس له على عشرة الا خمسة شيء اصلا فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المذكور عنده وهو خلاف
التحقيق بل الثابت عنه فاسد عند الكل على ما قيل وتارة بانه لو اشير الى عشرة مجتمعة مشخصة كان يقع هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج
الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم
المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع واخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ
مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان
الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المتضمنة بعضها الى بعض فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى مفهوم العام ولا اسناده الى شيء اسنادا تاما او
ناقصا لم يكن هناك فائدة في ارادتها وكان اخراجا مما هو ملحوظ الواضع في وضع الالفاظ كذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل اما الاول
فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج عن كونه مدلولا لها لضرورة حصول الدلالة بعد شيوع
الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه
خلاف صريح ما بنى عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث كونه متعلق الحكم فانه تعليق الحكم على العام شمولة لجميع جزئياته فيكون اخراجا لبعض
مدلوله من كونه متعلقا للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا الجواب كما ترى مما لا ربط له بما ذهب اليه ابو جعفر ويصح مع القول به لكن دلالة الاستثناء
على مخالفة حكم المستثنى منه وعدمها فان دلالته على مخالفة حكم المستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بما
حكم به المتكلم من الاثبات والنفي اذ بملاحظة الواقع اعني بالمطابقة تلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدل عليه
ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب اليه ابو حنيفة وهذا مما لا ربط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم
كون الاخراج عن معناه الافرادي من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا يوجه ذلك الا انه تقديم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني
فشايعة ظاهرة على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملة بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب على غير ذلك
واما الثالث فباسه ان اريد من كون المقصر من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي
المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كذلك صار الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوي فهو احسن شيء كيف وفيه سد لباب المجاز في
المركبات اذ من البين ان من يقول تقدم رجلا وتؤخر اخرى عند بيان كونه مرائيا في الامر يراد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون
المقصر بالافادة هو ما يشابه معناها التركيبي اعني التردد في الامر وان اريد به كونه ان المعنى التركيبي مقصودا سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع
فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل صورة للانتقال الى اسناده الى البعض بعد اخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون
هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصر بالاصالة وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من
كون الاسناد واحدا حاصلا بعد الاخراج نعم مع عدم انظباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع المناقضة لحصول التدافع اذن بين الاسنادين
المذكورين قلت الجواب المذكور يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون المقصر اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر الى معناه الافرادي
مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد واشباهه فلا حظ تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى الباقي
وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده اذ لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سوى ان يراد به الاخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي ليفيد كون المقصر به هو
الباقي كما ذكره في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور فانيها ان يكون المقصر اخراج
المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضيته ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم
الى تمامه فيكون وضع الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظاهر وح فيكون الاخراج بالنسبة
الى اللفظ من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك الظاهر مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب والدليل على تعلق
الاسناد بالباقي دون الجميع وكان هذا هو المراد مما عداه بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج
عنه من حيث التركيب والحكم اذ الاستثناء بيان تغيير وكلام المتحول اخره التغيير تتحقق حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه
الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور وانه لا مجال للقول بتاخر الاسناد الى مجموع ما فرضناه الاسناد وذلك لوضوح ان اهمال القائل في قبل ورود الكاشف
عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء تاما انه يتبع حصول الاسناد بصورة الى الكل والحكم عليه كل من جهة
احضاره ذلك في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك ما هو المقصر بالافادة من تلك العبارة فكما انه يريد من المستثنى منه ما وضع
له فكذا يريد الاسناد اليه كل على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا وجه للاسناد الى مدلول اللفظ الا مع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك
مع جميع مدلوله لاندراج المجاوزة المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره والاسناد المقصر في المقام

انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صورة واخراج المستثنى والا عليه وقد عرفت فيما ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على الهيئة انما استعمل حقيقة في النسبة الثانية دون الاولى اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصد نسبته الترديد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه هي تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا في غيرذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو بالنظر الى النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل فيها والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تقدمها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظايره وهذا هو المراد مما ذكره بعض المحققين في الجواب عن التناقض المورد في المقام من قوله والثاني ان تريد بمخرجه انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد بجميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فنافي بالاستثناء الاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد فانه اراد بالنسبة المتعلقة للاعتقاد وهي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية والمناط في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصودة من الكلام وبه يناط الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسبما قررنا في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة الى تلك النسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها مما لا يندرج في المراد من العبارة والاخراج ح انما يكون بالنسبة الى ما اللفظ ايقاعا نظرا الى ظهوره فيما هو المقصد بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا الوجه هو المتجه في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتتبع بقي الكلام في ان البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز في المقام اولا والذي يترائى في احتمال التجوز هنا امور احدها خصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسبما تفصيل القول فيه بانها لا تجوز في الجملة بحيث ان مفادها مع قطع النظر من الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك وبضم ان لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما مر مفادها بعد التركيب فلا يجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركبة ثانيها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون نفيضه كما هو المفروض في المقام بحصول الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى بعض مدلول جميع ما عرفت الا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تامل لامكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى المجموع فيكون الانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا وقد اورد على الوجه الثاني ايقاعه بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصد بحسب الواضع فهو في المقام وان لم يكن داخلا في المقصد من اللفظ لكنه داخل فيما هو ظاهر منه المحكوم بكونه المراد لولا تعلق الاستثناء به وهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبارات فتكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسبما نص عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور من انه يتعذر دعوى علم دخول في قصد المتكلم في نحو له علي عشرة الا واحدا الا ان واحدا داخل في المراد وبالعشرة يقصده ثم اخرج عنه والا كان مريدا بلفظ العشرة تسعة وهو مح قطعا وتوضيحه ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يصح اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد قطعا والا لزم جواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة وثلثة او واحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء قرينة على التجوز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه فتقول اشتريت بهذه العشرة مشيرا الى خمسة او بهذه الخمسة مشيرا الى واحد او مضيفا اليها بذلك ومن البين بملاحظة الاستعمالات العرفية فساده وتعجيمه على نحو سائر الاغلاط ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد في المجازات فاي مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد في بعض منه على الوجه المذكور دون غيره الا ترى انه يجوز استعمال الرقبة واليد في الانسان في موضع دون اخرى ويشكل ذلك بالفرق بين المقامين وذلك لقوة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره مما ليست العلاقة تبلك القوة وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا في المقامين غاية الامر اختلاف الحال القرينية من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز جوازا ووضعا بمجرد اختلاف القرينية بعيد جدا بل فاسد ظاهرا ثالثها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما تقريره على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى ح هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه بين الوهن لظهور ان الامر اجمالي انما يعتبر بالنظر الى المراد دون ما هو المراد كيف ولو لا ذلك لجرى في جميع موارد الاشتباه فالاولى في تقرير الاول ان يقال انه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها وايضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى غير ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع

نضعفها وانت خبير بما فيه وان كان جايزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر في الاستعمالات غير متداول في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات واورد على الثالث ايضا بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج ومنها القطع بان في الكلام المذكور اثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور وليس الحال على ما ذكر اذ ليس مفاده الا اثبات الباقي او يفيد ابتداء ومنها العلم بجزء جزء من قانون اللغة اذ ليس في اللغة لفظ مركب من الفاظ ثلثة يعرف الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع بعض المذكورات بنحو ما مر في الاشارة اليه ويندفع الجميع بما سيجيء من بيان مراده الا انه يندرج حق الى المذهب المختار وقوله وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل او منفصل ومجاز ان خص لغيره ومنها حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكى القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وحكى عن الرازي كان متناولا لا حقيقة ولا مجازا وورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فانه كان متناولا له حقيقة في ضمن الكل والتناول بان غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل بما نشير اليه المصنف بان تناوله للباقي ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكر في الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله له على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واخرى منع كون تناوله للباقي في ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا في المنع الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يقال في المقام مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكل واحد مما يستغرقه على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع الحقيقة مصاديقه فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايضا عند اخراج الباقي فان تناوله له على حاله انما طرء بعدم تناوله الغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر في الحل فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما مر بيانه في اول مباحث العموم وما يقال من ان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة الا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد بقيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد يعني وان الكلي التفصيلي الافرادي حسبما مر نظيره في بحث استعمال المشترك في معنييه فاورادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام كل جزء من جزئياته اذا كان على سبيل المطابقة يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن يفيد الانضمام غير مفيد ضرورة شمول الوضع اذن للصورتين فيكون حقيقة على الوجهين اذا لمفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع فيدفع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا في المقام حسبما الكلام في نظايره مرارا وايضا لو تم ما ذكر من البيان لو صح معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة لا ان يثبت به كون الاستعمال على وجه المختار كما هو المدعى نعم لو قيل بكون الوضع لشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منهما مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظاهر بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ويكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديقه ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة للعموم تدل عليه بالوضع كما في كل رجل ومما مر تعرف الالتزام اذ من دلالة المقام فهناك دلالتان احدهما نفس المعنى والاخر على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه الا ان هناك دلالة واحدة من جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد كما يرى الوضع بادى الراى حسبما مر تفصيله القول فيه وح فالتجوز في المقام انما يفيد الشمول ان كانت دلالته عليه بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخر ايضا فانه مبني على البيان المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان الخاص وان لم يكن جزء من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون القدر الثابت وضعها لكل من الاحاد حال اجتماعها مع الباقي فيكون استعمالها في الباقي في غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي كونها حقيقة في الثانية وانت بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا يحتاج الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع انتهى فان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الافراد حال انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الاحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي غير حقيقي ثم انه قال بعد ذلك لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهرة بعد تسليم كون الباقي موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت بين التصورين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع لمجرد ذلك فالمتجه حق في الايراد مع جميع الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا مجردا بالاستصحاب فلا بد ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو قضية لزوم خصوص حال الانضمام دون غيره حسبما عرفت في نظايره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام على

كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطابقة او خصوص العام المجموعي اذ كونه مدلولا له تضمن الكل لا يقتضي كونه مدلولا مع الانفراد ايضا بل دلالته على الجزء في ضمن الكل ليست على وجه الحقيقة وان اتحدتا الا ان مناط اختلافهما اختلاف الاعتبار فتكون خارجة عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار والذي يميز به عن المطابقة حسبما الكلام فيه قوله لتبادر سبق الى الفهم اذ مع القرينة اه كانه اراد بذلك ان الباقي سبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على الارادة فلو كان مجازا التوقف على قيام قرينة معينة له بين المجازات لتعدد في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع ويدفعه ان اقربية المجاز كافية في الانصراف اليه حسبما الكلام فيه في محله ومع الغض عن ذلك فرائب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه فالمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص دعواه بمرتبة دون اخرى فاي داع في انصراف الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره اه يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا له هنا في ضمن الكل على وجه التضمن وقد صار مدلولا له في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين اذ المدلول هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بمدلوليته بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به ان كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال الانضمام الى الغير لا يقتضي كون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يساعد حمله على ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الجزئيات المندرجة تحته على سبيل الحقيقة لاطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجوابين المذكورين على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الجواب على اصل الدليل قوله بكون النزاع في لفظ العام اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا فان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد يكون ذلك منحصرا او قد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار قوله ولا الاخير فلكونه موضوعا وفاقا من الخصم كانه يشير بذلك الى خصم معين كان يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا من المجاز يقول بكون الاستثناء الى ما ورد على اسم العدد غير فاش بالمجازية كيف والمعزى الى الاكثر كون المستثنى منه مجازا عن الباقي مطلقا قوله ان كلا من المذكورات يفيد تصوره توضيح ذلك ان التقييد بالوصف او غيره من المخصصات المتصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوزا فيما ورد عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم شمول التجوز في الاولين ودعوى مواطأة الخصم على الاخير فكما ان لفظة مسلم مع الاطلاق موضوعة للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه يكون الطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة مع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج من خمسين من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص المتصل الوارد على العموم لورود الجميع على وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن اطلاقه بسبب ضم الضمايم فاصل المجازية جرى في الجميع والا فلا يجوز في الكل قوله الا ان المجموع في العرف يعد كلمة واحدة لا يخفى ذكره من كون لفظ مسلمون ونحوه موضوعا بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق جزئي مستقل كما مر في الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدها في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام مع تعدد كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا اخر فلو كان البيان المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع لم ما ذكره وليس كذلك لوضوح تعدد الوضع المتعلق باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبنى على ان المراد به تمام المدلول لوضح الكلام المذكور في ذلك جريا في محل النزاع لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد وقوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام غير واضح اذ الفائدة المفروض كون الباقي مقصودا بالافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه مقبولا بعد فرض اختصاص اللفظ وضعا للعموم حسبما اشرنا اليه فتأمل قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر اطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان التخصيص بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي في بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف والشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص والظاهر ان ما تبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا يجري الخلاف فيه لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع قرينية احتماله الى العام مطلقا كما في اكرم القوم الا بعضهم ولو اوردت به بعضهم ومن ذلك ولو تقوى اجمال بعض الانواع المندرجة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما قيل اقتل المشركين الا بعض اليهود ولو صلاحية المخصص للاقل والاكثر لم يقتصر فيه على الاقل فيحكم بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا الفطرة اه وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله اما الاول فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم من محل التخصيص وظاهر ان نفيه في مورد التخصيص لا يفيد من غير ما يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص في ثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه من غير محل التخصيص ايضا لعم وفيه المنع من وجوه لان المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض في المقام فلا ويمكن التخصيص الذب بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ وحصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم تعلق الاخراج بالحكم كما في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها ليس توقفا

على كونه حجة في الباقي لانه ان عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح ويدفعه انه ان اريد بالتوقف ما يعم التوقف في اللبنين المتساويين ولا مانع منه وان اريد به التوقف المبتني على عدم التوقف عليه في الوجود فهم ونقول بتقرير اخر انه لا توقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما يتوقف على كونه حجة في الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت انا ننقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع والا لزم الدور اجيب لتوقف حجيته في كل واحد من الافراد لا لتيام الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجية في الكل على حجيته في خصوص الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتيام الكل من الافراد فيتوقف عليها ان اريد به من حيث الوجود فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد من حيث المدلولية فهو باطل الدلالة انما يتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا عليه بالدلالة على الكل ومنها الاستصحاب فانه كان قبل ورود المخصص حجة في الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه وقيل ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة وحجيته في الثاني انما كان من جهة مدلولية الكل وبان حجية المدلول الابتدائي هنا هو العموم فمع انتفاء ذلك الدلالة لا يبقى حجية في الجميع فيبقى الحكم المساوي منه الى جزئياته ومجرى دلالة اخرى يفيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يومى اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالاصل يقتضي بقائه ويمكن ان يقال ان ما ذكرانما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه وامامع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا تنم ذلك بحصول الدلالة اللفظية حتى بالنسبة الى الكل وغاية ما تقتضي به المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى حجة في غيره قوله واذا المراد بالحقيقة وتعذر الجاز الخ اقول لا يخفى ان ما ذكر انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك ليس استنادا الى الاستصحاب لكون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس المستفاد من قوله الا زيدا مجرد انصرافه عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور منه فمن اين ثبت ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج عنه فرد اخر ايضا فلو لم يكن هناك قرينة تفيد خروج عن حقيقة اللفظ كما ثبت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعمل فيها اللفظ وكون المخرج حصول الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراط الجميع في التجوز والخروج عن الظاهر قلت قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ في ارادة الجميع كان في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فاذا لوحظ الامران كان مفاد ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم من العرف فلو غض النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا في المقام حسبما اشار اليه المقص وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المقص لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله اخرج عن كون ظاهره لا يخفى انه انما صرح عن كونه ظاهرا في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهوره في العموم قوله اما اذا كان بعضها اقرب اليه لا يخفى ان مجرد الاظهرية غير كاف في افادة المقص كيف ولو كان كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص فخرج الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه لدوران المخصص هناك من ارادة الاقرب في الابعد وكذا الحال في نظايره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاول وبقاء ما عداه بحسب المقام حسبما مر من الاشارة اليه فنظم بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك وانما الوجه فيه ما ذكرناه ولعل فهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية المذكورة مع ان الحجة غير وافية بدفع القول الاه لا يخفى ان اعتبار بقاء اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدوران بين افراد شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فانه حجة على هذا القول فيما يزيد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص زيادة عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا اجمال فيه للنزاع وهو اينما خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع هو المتيقن قد عرفت ان ذلك لا يقتضي خروج العام عن الاجمال لوضوح الدوران المتيقن الباقي بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم ببقاء اقل الجمع على وجه الاجمال فهو مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا بالاقل فان كان المفصل المذكور من الجملة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور بل يجيء الاصل المختاره فيه اخرى حسبما ذكرنا والظاهان ذلك مما لا ربط له بهذا المقام فان اعتبار بقاء اقل الجمع على الجواز المخصص اليه غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما قدمناه قوله اذا تعقب المخصص اراد به المتصل فان المنفصل خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما يقتضي تخصيص العام من حجة بنائه على الخاص على ما هو قضية لعارض العموم والخاص المطلقين وهو انما يكون بعد مناقضة العام على الخاص وح فلا يرتبط بغير ما حصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التوقف في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء الطلب النحوي عن اكرامه فيه ثم تعلق الاكرام به مطلقا يتخصص به العمومان سواء كان حملا او غيرها او كان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غير اذا حكم واحدا واحكام مختلفة وربما يظهر من العضدي خروج غير المتعاطفين عن محل البحث حيث عنون البحث في خصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخير عن الاقوال والحكي عن البعض دعوى الاتفاق على الرجوع المتعقب للمفردات الى الجميع فيكون خارجا عن محل النزاع

وهو غير ظاهر وظاهر الطلاقهم يعمها لو كانت الجمل او العمومات المفروضة متساوية وغيرها مما لم يكن الفصل الحاصل ما تقدم من رجوع مختص اليه قوله صح
عوده الى كل واحد احترز به عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من الخروج
عن الاخير لو عكس الترتيب لاختص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج في بعضها نحو اكرم العلماء واعن الاباء الا زيدا الا
لم يكن زيدا الامن احدهما اما لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه يحتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع هذا
اذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع على التدافع والا لم يصح عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا
زيدا مع اندراجه العالمين ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليهما والا لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه لم يبق الكلام هنا في امور احدها
ان تقييد محل النزاع بذلك لا يخفى عن تامل فانه ان كان النزاع في وضع المخصص المتعقب لتلك العمومات كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم لم يتجه
ذلك اذ غاية الامر ان يقال باستعماله اذن في غير ما لم يوضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة قيام القرينة الصارفة عليه فلا ينافي
ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع حينئذ ايضا الا ان يقال لخصائص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة فيكون حقيقة في الرجوع الى غيره وهو
بعيد جدا وان كان الخلاف عندهم مجريا في الظهور دون الوضع فظاهر ان ذلك انما يكون من جهة انصرافه الاطلاق فلا ينافي عدم انصرافه اليه مع قيام
القرينة على خلافه فلا حاجة ايضا الى التقييد الا ان يقال ان ذلك بمنزلة ان يقال ان محل النزاع فيما ينصرف اليه الاطلاق اذا كان اللفظ قابلا للرجوع
الى الاخيرة والجميع وانما خص ذلك بالذكر دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية قاضية بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجية
فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المقتضي وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء الاول المانع واعتبار عدم الثاني ظاهرا لحاجة الى التنبيه عليه فاعتبر الاول
في المقام لبيان مورد الاقتضاء تأنيها ان ظاهر العبارة خروج ما لو لم يصح عوده الى الجميع عن محل البحث وهو قد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة او
باحتمال العوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تقدم عمومات ثلث لا يحتمل عوده الى الاول فيدور الحال فيه وهو محل خفاء اذ على القول بظهوره هنا في العود
الى الجميع لا يبعد القول ايضا بظهوره في العود الى المتعدد وايضا قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابلية للعود الى الاخيرة فيدور بين
كونه عائدا الى جميع ما عداها والى واحد مما تقدمها او خصوص ما قبل الاخير مما يصح عوده اليه بذلك ايضا مما يتبع الكلام فيه ويمكن ان يقال
ان اخراج المذكورات عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال فيها ظاهرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر فيها ايضا
من وجهين او وجوه فتأنيها ان صلاحية المستثنى للعود الى الجميع تكون على وجوه احدها ان تكون من البينة الصارفة على الجميع كما اذا قال
اكرم العلماء واعن الصلحاء الا من اهانك والذي شتمك تأنيها ان يكون من المستقلات المندرجة في كل منهما نحو اهن كل من شتمك واضرب
كل من ضربك الا العالم وكذا لو كان بمنزلة المشتق كما لو كان المستثنى الا البغداديين في المثال المذكور ونحوه مما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة
في الجميع كما لو كان المستثنى هنا الا المورد ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع وعلى كل من الوجهين المذكورين فاما ان يكون المستثنى مطابقا لكل في المثالين
المذكورين او عاما كما اذا دخل على المستثنى اداة العموم وعلى كل من الوجوه الاربعة فاما ان يكون المصداق الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى
شيئا واحدا مندرجا في كل من تلك العمومات كما اذا قال اكرم العلماء واعطهم درهما الا من اهانك ومن ذلك اية القذف واما ان يختلف المصداق
كما في الامثلة المتقدمة وان احتمل انتفاءهما في بعض المصاديق ثالثها ان يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا في العمومين نحو اكرم العلماء
واهن الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء والصلحاء معا فيصح اخراجه من الاخير ومن الجميع وامتناع ان يكون المستثنى من النكرات مما يصح
اندراجه في كل منهما كما في اكرم العلماء واعن الظرفاء الا رجلا او واحدا وقد يشكل الحال فيه بان النكرة حقيقة في فرد واحد دائر بين الافراد
وهنا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين من الجميع انما يراد بها ما يزيد على الواحد فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء
وقد يثنى منهم ورجل من الظرفاء واثنين منهم وهو خروج عن وضعها ان لوحظ الامران معا في ذلك الاستعمال بان يكون خروج الاول من
الاول من الاول والثاني من الثاني فلا تكون صالحة لذلك وان لوحظ اطلاقها على كل منها لحاظا مستقلا كما هو الظاهر في المقام كان ذلك
من اطلاق اللفظ على كل من مصداقيه استقلالا لا ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين نظير استعمال المشترك في معنييه فيدور
جواز ذلك الاستعمال الواحد مقام استعمالين وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في مفهوم
احد فردها الاغير ويكون اخراجها بين العمومين دليلا على كون فرد ما الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقه بالنسبة
الى الاول غير مصداقه بالنسبة الى الثاني ولا يستلزم ذلك ان تكون النكرة قد اطلقت على فردين اولا او تكون قد اطلقت على مصداق
وعلى اخر استقلالا لا ليقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه المحذور المذكور مع كون
فرد ما من العلماء مغايرا لفرد ما من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم فقد اطلق النكرة على كل من مصاديقها لكن بضميمة لفظ كل فلا منافاة
بين الوحدة الملحوظة في معنى النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال على امر خارجا وكان المراد بالنكرة نفسها هو فردما كما في كل من الامثلة
المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار معنييه وهذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك
في معنييه وعلى القول بالمنع فلا صلاحية كذلك ومن ذلك ما قال اكرم العلماء واحسن الى الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما
من العلماء والاخر من الادباء واذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمى به كان من الوجه المتقدم سادسها ان يكون صلوحه للعود الى الكل بقسط
المستثنى عليها كما اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا الرجلين فيحتمل اخراجهما من الاخيرة واخراج احدهما من الاول والاخر من الثاني

بين عوده الى الاخيرة فقط العنوان اخرج ذا وصرد احد بعض الى الاخير م
وعوده الى الامرين م

والمايد

ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين
على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني وقد يقال ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج المستثنى عن المستثنى منه فان عاد الاستثنا
الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من الامرين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع الاستثناء فاذا اريد من العبارة ذلك
فلا بد ان يلحظ المستثنى منه شيئا مترددا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه وهو خارج عن محل النزاع وفيه انه يمكن ان يقال بان اداة
الاستثناء موضوعة المطلق الاخراج لمدخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او من احدهما او اخراج مجموعه من
العمومين معا على وجه التقسيط فيكون ما استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معا كما ان اخراجه عن كلمنهما اخراج واحد
متعلق بكلمنهما حسبما يأتي توضيح القول فيه انشاء الله الا ان القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محل خفاء وانت خبير بان هذا الوجه ان الصلو
لو تم فهو خارج عن محل المفروض في كلام القوم فان الظاهر عنونوه للبحث كون المستثنى تماما محرجا من كل من العمومين ويمكن ان يقال ان كون
المستثنى مخرجا عن كل منهما انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامين كما في المثال المقدم فحينئذ يكون المستثنى شخصا معينا
مندرجا فيهما او كان مفهومه مطلقا مندرجا فيهما معا واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الاول وبعضها في الاخر فلا محالة يكون المستثنى مجموع
المخصص الى العامين على وجه التقسيط فان من اهانك في المثال المقدم يعم من اهانه من العلماء والصلحاء وقد حصل تخصيص العلماء بمن اهانه
من العلماء والصلحاء بمن اهانه من الصلحاء وبعد قسط المستثنى على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو كان
المستثنى حينئذ عاما فوقيا فالامر ظاهر لكون المخصص لكل من العمومين بعض حيثيات ذلك العام فتعلق هذا يكون عدة ما عدا صالحا في المقام للرجوع
الى الجميع من قبيل الوجه المذكور فتكيف بتلك الوجه عن ظاهر كلام القوم وفيه انه للشمول المستثنى للامرين على ان يكون ذلك ماخوذا في معناه
كيف ولو كان كذلك وقلنا برجوعه الى الاخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه ليمكن اخراجه عنه على المستثنى في المقام مفهوم واحد
قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين بناء على رجوعه الى الجميع فاية الامر اختلاف مصداقه واقعا بملاحظة الامرين وذلك لا يقتضي باختلاف نفس
المعنى ومدلوله في المقامين فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه اصلا فقد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين وابن ذلك عن كونه
بعض مسماه مخرجا عن احدهما وبعضه الاخر من الاخر فان قلت انه يلزم على ذلك ان يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهومه
وعلى مصداق اخر كذلك فيكون الاطلاق المفروض منزلا منزلة اطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون ارادة ذلك مبنية على القول
بجواز مثل ذلك قلت ليس الحال كذلك وانما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الوحداني وانما ياتي الاختلاف المفروض بملاحظة منه الى
العام المخرج منه من غير ان يلحظ ذلك في اطلاق اللفظ واستعماله في معناه فتدبر قوله تذييل ذنباة انواع المخصصات اه ظاهر كلامه يومي الى
الاتفاق على عدم الفرق وهو محل تامل بل قد حكي القول بالفرق في الجملة عن بعضهم والذي يقتضيه التدبر في المقام هو الفرق وسيجيء تفصيل
الكلام فيه في اخر المسئلة انشاء الله تتمة قوله المجمل المتعاطفة لا يخفى ان كون المجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسئلة فكان القائل يعود
الى الجميع نظرا الى اتصال الجملتين من حيث العطف وانت خبير بان اتصال الجملتين لا يتوقف على العطف على اعتباره ذلك في سائر الاقوال ايضا
كما هو ظاهر تقريره ايضا مما لا وجه له ايضا كيف والعود الى الاخير مع عدم اتصال الجملتين اولى الا ان يقال بخروج ذلك عن محل الخلاف كما قد يومي
كلام العضدي حيث اشر نا اليه وهو لا يلايم اطلاقه الاول ثم ان تقرر النزاع في المجمل يومي الى كون النزاع هنا دون المفردات مع ان المذكور في
العنوان ما يعمهما والمفردات قول يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره ممن عنون البحث في الحمل على المثال الا انك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج
المتعقب للمفردات عن محل النزاع قوله ظاهر في رجوعه الى الجميع التعبير المذكور هنا القول الاتي عام من دعوى الوضع لخصوص الاخراج عن الجميع او
الاخيرة او ظهوره الاطلاق فيه وقد يوبا القول بوضعه للاعم لكن قضيته المقابلة بين الاقوال المذكورة كون المقصد من الظهور في المقام هو الظهور
الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في وضع الاداة حالكونها متعقبة للجمل المتعددة
ونحوها بان يقال بوضعها للاخراج عن الجميع او الاخيرة وان كان اصل وضعها المطلق الاخراج حيث انها لو وقعت عقيب جملة واحدة كان
حقيقة في الاخراج عنها قطعا فيهما ان يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبية وذلك بان يقال بوضع الاداة لافادة الاخراج المطلق او
الجزئي اتية من غير ملاحظة لورودها عقيب المتعدد او الواحد او رجوعها الى الاول الى الاخير او الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية
الطارية على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لافادة الرجوع الى الجميع او الاخيرة واشتراكها بين الامرين وكون الاداة موضوعة بازاء المعنى
الجزئي الرابطي لا يستلزم ملاحظة الخصوصية المذكورة في وضعها فيكون الاخراج الرابطي مستفادا من الاداة وخصوصية رجوعها الى الجميع
او الاخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الاداة سوى الاخراج المطلق من غير افادة لاحد الخصوصيتين
على ما هو احد الاقوال في المقام فيكون محصل البحث ان الهيئة التركيبية هل وضعت لافادة تعلق الاخراج الرابطي المدلول عليه بالاداة بالجميع
او بخصوص الاخيرة او لم يوضع لشيء من الامرين وانما الموضوع خصوص الافادة مطلق الاخراج سواء علم الحال شيء من الخصوصيتين
قوله وفسر بعضهم بكل واحد كان اسناده التفسير المذكور الى البعض لشهرة لعدم تعين الحمل عليه اذ قد يقول القائل المذكور بغيره او الاعم منه
وتوضيح المقام ان رجوع الاستثناء الى الجميع يتصور على وجوه احدها ان يكون راجعا الى المجموع بان يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات
فيقتضي ذلك عليها كان يراد من قوله الا زيدا على ثمانة وعمرو وخمسون وبكر اربعون الا خمسة عشر اخراج الخمسة عشر من مجموع المذكورات

من غير ان يراد به اخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين ح خصوص المقدار المخرج من كل منها من المذكورات فيكون المراد
بالاداة هو الاخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الاخراج والمستعمل فيه للاداة هو الاخراج الخصوص المتعلق بكل من المتعددات
فالمستعمل فيه هناك امر واحد لكنه يتعلق في الخارج الى اخراجات عديدة ثالثها ان يستعمل في مجموع الاخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من العمومات
المتقدمة فان مجموع تلك الاخراجات ايضا معنى واحد فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها ان يستعمل في كل واحد من الاخراجات
المفروضة على ان يكون كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملا في كل منها بارادة مستقلة نظير استعمال المشترك
في جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر الكلام فيه فالقائل برجوعه الى الجميع اما ان يقول به على احد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين للخصوصية
او يقول به على الوجه الاعم من الكل فيصح عند الرجوع الى الجميع على اى من الوجوه المذكورة وقد يكون تامل المتامل الى تعيين المذكورة الى حمل ذلك لكن
الاظهر ان يقال بخروج الوجه الاول عن ظاهر كلامه اذ ظاهر كلامه في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكلام دون تقسيطه عليه كما مر الاشارة
اليه والظاهر خروج الاخير عما يريده القائل الرجوع الى الكل بل الظاهر خروج ذلك عن محل الخلاف في المقام وان زعم بعض الافاضل تنزيل كلام القائل
برجوعه الى الجميع الا الاخيرة منزلا عليه ذلك وهو غير متجه حسبما يأتي في تفصيل الكلام فيه انشاء الله عند نقل كلامه ثم بقي الكلام في الوجهين الباقيين
ويمكن تنزيل كلامه على كل منهما وعلى ارادة الاعم منهما وتنزيل كلام البعض على الاول منهما وعلى افادة ارادة الاعم منهما وظاهر كلام البعض
تنزيله على الاول بينهما فيمكن ان يكون تامل المتامل في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني واحتمال على الاعم وكان الاظهر هو ما ذكره البعض اذ لا يخفى
بالوجه الثاني من التكليف وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ثم توهم ان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم ما ذكره ماخوذ من كلام العضدي
وقد تبعه جماعة من المتاخرين وظاهر هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الاخيرة وبقاء غيرها على العموم ما يقتضيه
ظاهر اللفظ وقد استدرك ذلك بثبوت فرق بينهما في امر لفظي انشاء الله بقوله نعم اه وهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما الا ظهر من ذلك وقد
اورد عليه الفاضل المحشي بان ما ذكره محل تامل لوضوح انه يحكم بالعموم في غير الاخيرة على القول الثاني قطعا واما على هذين القولين فلا يحكم
بعمومه اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين او المتردد بينهما يتوقف في حمله على احدهما فيكون مجملا فيتوقف فيه
بشكل الحكم بالعموم فيها الا ان يقال ان قضية التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص ولا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر
الى ملاحظة وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل وقد اورد الفاضل المذكور
على ذلك اولا بانه لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة احتجابها الا على العموم لثبوت
وضعه للعموم وخاصة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا لكان ذلك قائما على تقدير عدم
الاستثناء المفروض فكما ان البحث عن انتفاء المخصص كاف في دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال في المقام فان ثبوت الاشتراك
وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه الى الجميع وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضي بالتوقف كاف فيه ايضا والحاصل انه لا بد من حمل العام
على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصص فيه حتى يتبين المخرج عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس في الاجماع لما فرغ المصنف عن الكلام في المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك الكتاب والسنة شرع في بيان ادلة الشرعية وغيرها
النظر عن مباحث الكتاب فان بحثه كان معدودا من الضروريات ولذا لم يعنونوا له بحثا في سائر الكتب المعدة لذكر الخلافيات فان الظاهر
ان الخلاف الواقع فيه انما وقع من جماعة من ظاهرية من علمائنا من ينتمون الى الاخباريين ويأخذون بظواهر الاخبار ولم يكن الخلاف مشتهرا في
تلك الاعصار وانما هو امر حدث بين المتاخرين واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب مما لا يتفرع عليه ثمرة مهمة في الاحكام حتى يناسب
ذكره في امثال هذه المختصرات ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مقدمتين
الاولى في بيان معنى الدليل وتفسيره على حسبما يبنوه ثانيها ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مطلقا كظاهر الكتاب وخبر الواحد وما يكون
حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فتكون حجة في نفسه لا مطلقا فاذا كان تعارض في القسم الاول لزم الرجوع الى احكام الترجيح والتعادل بخلاف
ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض
كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم انذراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان
حجية القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه قلت المراد
بالطلاقه في الحجة كونه حجة في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما ان القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقا اذ من البين كون المعمول به اقوى المتجين
ولا ملازمة بين الوجه المجعية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين حجيته لوجود حجة اخرى اقوى منها وعدم حجية
شيء من اصله وبعبارة اخرى ان الادلة الشرعية تنقسم ايضا الى اقسام احدها القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد
الظن بالواقع ويكون حجة من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلو لا حصول الظن منها
لم تكن حجة وحصول هذا القسم من الادلة غير ظاهر عندنا كما سنفصل القول فيه انشاء الله ثالثها ما تكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها
بحسب الانها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة
الظن بالحكم الواقعي كما مر الاشارة اليه غير مرة من المباحث المتقدمة وانما ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة

المطلب
٥
٢ الاجماع اصل

المظنة بالواقع ولا من حيث النظر اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع في بعض الوقايع وقد عرفت بما قررنا وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق في حصولي في الادلة الشرعية بل الظاهر عدمه وان تسابع الكثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتأمل خلافه لعدم اناطة الحجية لحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحالية الآتية فان قلت ان المدار في حجية اخبار الاحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد ومن حجية الدلالة كما سيجيء تفصيل القول في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا الوجوه الواردة في الترجيح عند تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو اجرى فيكون الامر دائرا مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لمساواتها في الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما يفيد به هو المطابق للواقع ثانيهما كون الخبر مجملا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة او الاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر وبين الفرق بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هناك الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه وكذا الحال في الظن بدلالة احدهما على مظنونه والظن بدلالة الاخر او الشك فيه فغاية الامر ان يوخذ بالمظنون منهما او باقوى المظنونين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون مقابله وهما اذ من البين ان مجرد ظن الصدور او الدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا مساويا لعدمه بوجود ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن كذبه ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الاخر وان كان ذلك حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان يوخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا ودلالة لا يقتضي بالظن بكذب الاخر وسقوطه دلالة ومع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقع في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الاخر او كان مفيدا للظن الاقوى من الاخر الاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما اذا فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر بظن الكذب في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا على حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود المخصص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب العرف لا يجوز بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او الخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت عما قررناه في المباحث السالفة ان مدار الالفاظ انما ينبغي حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلنا القول منه ومن ذلك يعرف الحال في باقي المعارضات مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الخبرين من حيث القوة بحسب الصدور لا يقتضي الظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد تلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقتضي قوة الظن بصدور احد الخبرين لو من الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين وورودهما على الحجة الا انه لما كان صدور احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان عليه الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه حسبما يقتضيه خبر الاخر اذ لا يجامع ذلك الشك في صدور الخبر الاخر اذ ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن والشك المذكورين في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في وجه الدلالة ايضا اقوى فكيف يوثق بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيه وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاول كان الوقوف بصدوره تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته للمضمون اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا متساويا اذا كان الخبر في الاخر مشتملا على مشترك اثرين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا لهذه الرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الامام عليه السلام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضائه الظن بكون

الشئ مطابقا للواقع كون مايقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور او الخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة او الخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد احتياج كون الحجة غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى اذا وجدت شرايط الحجية في خبر دون خبر اخذ وان شارك الاخر في عدم افادته المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا يرد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادته الظن بالواقع الان جهات الشك في اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة قد تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظرا الى حصول الجهة المشتركة متحدة كانت ومتكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك انشاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزام له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ماذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوها مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في عدم حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في آن واحد مع عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يقبل وجهه ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسايط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما مضارا الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد ذلك الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق وكثرة الخطاء فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه والقول لورودها في الاصول دون الفروع فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن قيد ورد منوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما وردت في الفروع وان المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه وهو استناد الى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب عليها فالمقصد اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا من النص المتوقف على صدقه ليدور الاحتجاج ولا يكون دفع الايراد عليهم مع ظهور فحواها ان تكبوا الامر حجة ظنية فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناها من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال الطرح والتخصيص عليه ساقط جدا مضافا الى الخدشة كبرى في القياس فلا يراد به الا الكناية ليتم الاحتجاج اما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة فبان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ لا يخرج الواقع عن احد الامرين من حجية وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما يقضي بثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض والثاني انما يقضي بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارضة اصلا الظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل بهذا الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالرواية الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام الدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية من العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا زال العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجية قطعه كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجية كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يكن القول بحجية شئ من الظنون خاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهائه الى اليقين المقتضي للاستثناء المذكور وهو حجية الظنون المنتهية الى اليقين ولما كان احدها مندرجا في الاخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم

عدم جواز الاخذ بالظن

من غير طرو ما ين تخصيص عليها وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعدة من حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به من بعد انتهائه الى اليقين
اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخر فكيف يدعى كونها قطعية في المقام
مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها اذ لا شك في كون الناشئ
من الامور المعلومة الوجدانية والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن
الذي يبدل الدليل القاطع او المنتهي اليه القطع على ليس من هذا القبيل اذ ليس المحتج في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال
عليه ويرجع الامر حينئذ الى العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع
لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما يتوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف يستحيي
قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه وربما ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل بل هو
اليقين بصادفة الاحكام الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب ولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعم
على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة قطعا فيها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته
بالواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه
ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بمطابقة الواقع ولم يقض شيء
من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب
تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف
من زمن النبي والائمة عليهم السلم كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على كل من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه بجميع الاحكام او حصول التواتر الى
احادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على اتقان الكتب والخطط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمع من الثقة
اكتفوا به والعول بافادة قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته والوثوق على اخباره يوجب العلم
العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة جازمة بينة
اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين ومع اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء
الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن الغيبة
في كل ان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس بما يفيد العلم لعدم منه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم النسخة
هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول او الامام عليهم السلم فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد
النائية ومن الواضح انه لم يكن يمكن منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليه بتوسط الثقات كما تدل عليه اية النفر والطريقة الجارية المستمرة
المحفوظة ولم يوجب صلى الله عليه وآله يوما على كل من لم يتمكن من المهاجرة ونحوه او اخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة
عليهم السلم وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات ولا يمكن ذلك الا للاكتفاء بالاخذ
بطريق ظني ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي والائمة
صلوات الله عليهم حتى قام منهم خطباء في ذلك ونادى بها الائمة عليهم السلم كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يترائى من دعوى السيد وغيره امكان
حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ وغيره بامتناعه والظن ان تلك الكلمات مؤولة بما لا يخالف
ما قلناه بعد تلك الدعوى عن اخر امره وتمامنا دى بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان من البين عدم
تحصيل القطع عليهم افتاء وعلى المجتهد على حسب الممكنة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة
الشيعة في سائر الازمنة بل الظاهر مما اطبقت عليه سائر الفرق ايضا وهل كان الحال في الرجوع الى النبي والائمة عليهم السلم الا كالحال في العوام
في هذه الاعصار فالرجوع الى المجتهدين وملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم
سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة
السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى
الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات
على الوجه المذكور مع تحصيل العلم بها اسهل فذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصد من الفقه هو العمل وتحصيل العلم
بها انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداءه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل لا يتوقف على العلم بالحكم كما لا يتوقف على العلم بالموضوع و
الاقتضاء على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع وليس المحصل المكلف
بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة
الى العلمين فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو مناط التكليف ولا هو العلم بالاحكام من الوجه الاول من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول
اليها والواجب بالنسبة الى العمل واداءه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الحكم الشرعي سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق

الطريق المفروض من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها المظن الواقع وعبارة لنوعي لابد من المعرفة بالتكليف فاما المكلف به على الوجه اليقين او على وجه ينتهي الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا يصال الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضا مما بينا تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية بما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجئ تفصيل الكلام فيها في محلها انتهى خاصها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا يفرغ لبيانها مستقلة احد من علمائنا المعقول والمنقول الا انه لابد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير اليه انشاء الله وكان كلامهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تغيير الكلام فيها واشباع القول في وجوهها او بيان ادلتها وتمييز صحيح المذهب من المريب منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على وجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انهم جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في باب لعدله وبنوا على حجية مطلق الظن لا تثنوا ذلك وقرروه واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان الموقوف على الدليل بعد تاصيل ذلك الاصل الاصيل هو بيان عدم الحجية من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى الفاظ المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصله المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما يأتي بها تاييدا للمرام ومن جهة ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيتها في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض الفاضرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه فنفخ باب الظن عليه وعلى نظايره بانهم يعملون بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل مما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم واسناد القول المذكور الى العلامة لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في رفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقة العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد ولو بالحجة من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين ممن ادركناه السيد والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنه وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن للبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممن حاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذ ان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم يشهد لذلك من المتاخرين ذكر بل هتة وصاحب لهم حسبما اشرنا وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا نرى منهم الاتكال على الشهرات ونحوها مما يقول بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد ره مع استغرابه بحجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها كثيرا من الخلافيات نعم ربما نادرا في بعض كلماته الاستناد ولا يعرف فيه اتكاله قبل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ما يحصل به مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا واستنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم مما تناولته الشيعة قطعي الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد انشاء وانما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان يحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا

في الفرق بين الظن المطلق والظن الخاص

في نفس الظن

الا نفس الظن مع عدم حصول الظن من الدليل المانع يمنع منه لان بعض حجة انما منعه من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية
عدم الانتقال على الظن المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد بحجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا
لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول المانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتعليل دليلهم واما الثاني فلا يفي به
ما قرروه من الادلة كما ستعرف ان شاء الله ويمكن ان يقع بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل في حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كخبر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه
اذا قام الظن مقام العلم اقتضى حجية الظن بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقتضى حجية الظن في مسائل الفروع بعد
انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالاصول وسيأتي ان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور
وفيه تامل ويحتمل ايضا على القول الثالث ان يقع بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف
المذكور الا انه يوافقه بعض كلماتهم وان يقع بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم يفده وهذا هو التحقيق في المقام
اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة بالموضوعات
في اجراء الاحكام المقررة والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث
من الاول مع الثاني وكذا لو قيل باحد الامرين بين الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يستشكل
في القول الاول بانه اذا كانت قضيته حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم بحجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق
فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما
ورود على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها نعم ان لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال فيه في الظن القائم
مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة
عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا الزام بالتخصيص في القاعدة العقلية
وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس في ذلك من التخصيص في شيء وانما هو اخصاص في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم
دليل على حجيته والمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي
لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن
مطلقا حتى تكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث عبر بلفظ عام ثم خرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات
الواردة على العمومات النقلية اذ ليس في ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري
في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر مما ذكرنا ان ما ذكره من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص
الواقعي فهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جار في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص
عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي و
الشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى
بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يورد فلا تخصيص وانما يلخص التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا
بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة احدها
انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعدم انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون ومبادلي على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب
العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بما فيه اذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاعصار ثابت
عند الشيعة وما شابهم من الاجماعات عنده بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالزام العلاج مما لا يقول به احد والظان المجيب لا يعمل به
ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وكان علة منع الشارع من الاخذ به وهو كما نرى اذ حصول الظن من القياس ونحوه
من الامور الوجدانية التي لا يجدي لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاها فانا نعلم بالضرورة
من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس ممن يعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلمه اي شيء هو ففي تعيينه ترجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها
عين مؤداه ومحض هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيمن سد في باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص
ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادتها الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع
على خلافه بمقتضى ما قرر فيه ان الذي لم يسد في باب العلم هو حرمة العمل بالقياس الى عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم
لا اخذ بخلاف الواقع فتقريبه العلم بكون حكمنا غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اريد به حصول العلم
من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله هما لنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه
من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى بدليل اخر هو كذلك الا انه لا ربط بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك هين مفاد حجية
القياس وحاصل الايراد انه اذا اقتضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس

ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا يسقط بما ذكرنا من الجواب عنه وان اراد ان العلم الحاصل من
العمل بالقياس قاضية بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقتضي لتعدد الحكم حتى يتحقق
ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غير من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد تجويز العلم العمل بالقياس
وهو ظاهر انه قد يورد على القول المذكور ايضا فانه اذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ
المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول
المناط المذكور في الجميع وقد تخلص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان
الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من حجية الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية
مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه بعين مع قطع النظر في نفسه عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على امر الشارع واوضحا والكل
لا من حيث يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس وبعد استثناء القياس اذا تعارض في
الادلة المفيدة للظن تخير المظنون الفعل الامري ويلاحظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكروه من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن
دون الامور التي شانها افادة الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها اذن منوطة بالظن
فلا يكون حجة الا مع المناط المذكور ومتى وجد ذلك حصلت الحجية ولا ترتبط الحجة على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوص تلك الموارد فلا وجه
للتخلف وح فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن او الشيء المفيد له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما
قد يستفاد من بعض الخطوط طرق الاستدلال اتجه الفرق الا انه لا يساعد الادلة التي قررو لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد
المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو عين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره انشاء الله في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف
هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على جواز الرجوع الى بعض
الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقتضي حجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسب
ما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم ويرد عليه دلالة على فساد ذلك الدليل حسبما بيناه في الكلام فيه انشاء هذا ولنقدم ولا
بحج المختار حسبما قررنا في المقام ونذكر ما فيه اولا من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج في المرام فنقول قد احتجوا على ذلك
بوجوه الاول الايات الناهية عن العمل بالظن والمشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على قبح ذلك خرج منها ما خرج بالدليل
وبقي غيره تحت الاصل المذكور واما الايات منها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة
على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليها بل فيها اشارة الى ان
ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكر في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة وفيها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون
الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحو قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم
الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان
ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه ص ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه وال على المنع من الاخذ بغير العلم بناء على وجوب التاسه
او لاصالة الاشتراك في التكاليف لانصار الخواص في امور مخصوصة لم يدل دليل على ذلك في جملتها او لكون الخطاب خطابا لامته حسبما ذكر في
محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار وفهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم
الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب العلم والانتهاء
بدون العلم بخصوص ما رواه الفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي المحجة
الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله ص اذا علمت فاعمل واذا ظننت فلا تقف وبرواية مسعدة بن صدقة
عن الصادق عن ابائه قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وخبر بن سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين ع قال ومن
عمل لغير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح ومن تدبر ما خلقه الله ان قال ومن تجاوز من ذلك من فضل اليقين الى غيره فلك من الاخبار ممن يقف عليه المتتبع
في الاثار وقد اورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور
المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع عن العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى وفيه ان اطلاقها يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون
المقام من خصوص الاصول غير ظاهر وورودها في شان الكفار الاخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقتضي اختصاصها بالاصول بناء على ما
تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد ورد عدة من الايات في خصوص الفروع مما حكم به الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه
فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد والقول بالاختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللفظية دون الاطلاق ومنه المفرد المحلى فان
الدعوى المذكورة تحتاج منع بالغلبة الها الضعف سلما لها على العموم فتصرف الى المورد يضعف على اطلاقه نعم ان كان المورد بحيث يصرف
اللام الى العهد صح ما ذكر والا فالواجب التعميم لا الاطلاق ليجب ان يكون المورد خاصا والظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين يعم
العموم الوضعي وغيره ولذا مثلوا لها بالمفرد المحلى المشهور بقوله ص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غلب عليه وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم يجد

صفحة من ناقص .

هناك من نا قش في ذلك بما ذكر مضافا الى ان عدة من تلك الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الظن في عموم الحكم او استظهار كون اللام في
الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول
فيفيد اللام للعهد وهو من جدا وسيأتي الاية كالصريح في خلافه وورودها في مقام الاحتجاج ظاهر في جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة
نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمن متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في العذاب وفلان وفلان اعان ظالما ومن اعان الظالم
سلطه الله عليه الى غير ذلك مما لا يخفى والحاصل ان الظاهر في الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج
المذكور مبني على الظن وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا تزيد على الظن فلا يجوز
الاستناد اليها في المقام اما اولا فلان هذه المسئلة من عدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان تضيف ظاهرها
عدم حجية ظواهرها فلو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وبيانه ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من
الظنون التي دل القاطع على عدم حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون الغير المنهي
من الاغلاط كما مر الكلام فيها مرارا وقضاء ظاهرها بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على الظواهر ها من الظاهر المذكور واما
بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع فيه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن
فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصد من الاحتجاج بتلك الظواهر الا الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح
الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في ذلك ايضا بل المقصد انه لما قضى الدليل الظني بعدم حجية الظن قضى ثبوت الحجية بعدمها وما اقتضى
وجوده بعدمه فهو باطل وقد يوضح ان المدعى حجية الظن في الفروع ومادل على عدم حجية الظن فانما هو في مسئلة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها
عدمها وفيه انه يرجع الامر الى ذلك في الفروع اذ مالة الى الظن بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شاننا من حجية الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع
حجة لم يكن الظن بها حجة فتدبر ومنها ان الظن المذكور في الايات الشريفة لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتهمة ونحوه
ظ اذ الداعي لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا الى حجية ظنون خاصة
قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقتضي الحمل عليه لوضوح ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ايضا لجواز العمل في بعض صور الشك
في الواقع كما اذا افاد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الاستصحاب ظن ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام
الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه ومفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز
الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه سابقا وح فلا ترتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من حجة قيام الدليل عليه
كذلك فمفاد هذه الايات مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد
اقامة الدليل عليه كذلك كالقائل بحجية الظنون الخاصة فلا دلالة في هذه الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات
ومادل على حجية ظن المجتهد ظن خاص فقيام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سيأتي الاشارة
اليه انشاء تعالى وهناك ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصد
ان المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون اذ الظن لا يغني عنه حق يترك لاجله وهو مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مطلقا فيه
انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الاية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا
كافيا في الحكم به وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره وانه يراد بالعلم اي ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي
بذلك في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصد ومنها ما قد يورد على الاية الثانية من ان الظن هناك بمقتضى ظاهر الاية على حصرهم الامر في
اتباع الظن فغاية الامر ان يدل الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه
وفيه ان الظاهر من الاية هو الذم على اتباع الظن مطلقا وحملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخفى بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه
فليس الذم وارد على خصوص الانحصار فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذم على اتباع الظن وان كان انحصار الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم
لا يشغل فلان الا بالعصيان فانه يفيد شناعة اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل
جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون او عدم حجية الظن مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه وايضا اقصى ما يستفاد من
الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تعالى سبيل الجزم مع حصول الظن به واما ابراز الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة فيها
على المنع من العمل به ويدفع الاول ان في الاطلاق كفاية في المقام سيما مع اشعاره بالغلبة بل ودلالته فيها والثاني انه لو جاز الافتاء
على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البتات ايضا من غير تامل لاحد فيه فانه دلت الاية على المنع به دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء
مطلقا لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله فلا يعم غيره ومن البين
انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان مادل
على وجوب التاسي قاض بالتسوية بين الحكم بالنسبة الى امته ايضا كيف والاصل الاشتراك في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه به ولذا حكم بخواصه
في امور معينة واخرى بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور للامة اما لان الخطاب اليه خطاب لامته في الحقيقة حسبما هو متداول

في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المراد حقيقة فعل الاتباع والاتفاق عليه نظرا الى خواصه عن امور لم يذكر فلك في جلتها ويمكن دفع التوجيه بانا نسلم الاشتراك لكن مع الاتفاق فيما يحتمل انا طة الحكم به وليس الحال كلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم والعمل لذلك بخلافنا ان المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة الينا فاقصى الامر ان يجري في ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من ائمته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتقييد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة تقيل معناه لا تقل ما سمعت ولم نسمع ولا رايت ولم نر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قضاء غير ك شيئ وقيل هو شهادة الزور وقيل قفاه لا تتهم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل حال من هذه التفاسير لا يرتبط بالمدعى ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد دفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب فيها ان الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا لدليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول لا تتهم العالم وعلى كل من التوجيهين فهو يفيد عموم النفي لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق وقد مناه يظهر الايراد على الاخبار المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا بان ما يفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب ما ذكر في مفادها الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد تواتر عن المنع منه الامامية فلا دليل على المدعى وايضا اقصى ما يفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقتضى ذلك تخصيص العام وتقييد المطلق فيما الدليل عليه ويمكن دفع التوجيهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصد من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب والسنة عدم حجية شئ من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا كما هو لا يرد شئ من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو وظيفة السيد الثاني توضيح القول فيه الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان المجتهد انما يعمل على الظن في الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول يظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في وقوع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شئ من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفتها في الفروع كمخالفتها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم يسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية مما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الاعصار وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى في المقام لكنا نقول ان الظاهر انفتاح السبيل كان لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعد تعزيب الخلاف كل على الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد لذلك ايضا ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم قطعا فالدعوى المذكورة من السيد بعيد جدا بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفتها في الفروع كمخالفتها في الاصول فانه لا يغني منه ان كلامهم يقطع بان مخالفته في المسئلة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفته في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلاف الواقع بينهم معروف واضح ولم يقطع احد منهم فضلا له خاصة ولا قطع موداته بل ولم يتحقق منه جزم لذلك ولا الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقهم والظن ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفتهم في الفروع من سائر المذاهب الاخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفتهم في الاصول الا ان ذلك وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور وهو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة والظن انه قدس سره عني بقيام الدليل القاطع على كل مسئلة من الفروع ما يعم القطع بالواقع او القطع بوجوب العمل الاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع والقطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام اخر فلا يكفي مجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فلك مقصود السيد من الاجماع المذكور وهو دفع ذلك والرد عليه وان الظن مطلقا لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته فادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليها الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يحكمون بضلاله كالمخالف في اصول الدين والمذهب على هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني وفيه ان مدعي الاجماع وهو ان يدعي الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو حجية الظن

مطلقا انما الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليه الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه كما من الشريف الاستاذ قدس سره
حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهم بعض العبارات والحجة عندنا
ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد رحمه الله فيما يأتي به الدعوى المذكورة
مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علمائنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها
من الكتاب والسنة وغيرها ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا لا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة
والقواعد المأخوذة عنهما دون غيرهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية
ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤونة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة
بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى اصابة ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاذ ورب ما يشير اليه عبارة السيد
وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون بالظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا بهذا المعنى دون مطلق
الاجتهاد فانه مطلق عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند
تعارضها وابن ذلك من الاجتهاد المطلق عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في التراجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيته دون نفس الادلة و
الحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حيما قررناه وقد ادعاه السيد رحمه الله
وربما يدعى الاجماع على عكس ذلك بعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ثانيها ان يدعى الاجماع على
ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان تم ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا يتجه لاحد
انكاره حسبما عرفت بل هو مما اجمعت عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية
اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل واورد عليه ان غاية ما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي في عدم
الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن
محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه
اذ الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا يبطل الاجماع المذكور باثبات ذلك وبغيره وانقلاب الاصول الى
اصول اخر بخلافها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذوي اليد ولانه يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في
الجميع على ذلك خلاف والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الاخر قلت التمسك بالاجماع
المذكور ببيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن لا بد له من اقامة دليل
على عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول ببقاء حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور والا ما قام الدليل على حجية مخصوص من
الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كان حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه فاذا لم يمهض دليل
القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في هذا
الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصد من الاحتجاج المذكور فرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل
قد يستدل عليه بالعقل حسبما مر من الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم حجية مطلق الظن
وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا ابو قش فيما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجد دليلا اخر سواه تم الاحتجاج المذكور ويمكن
ان يقرر ذلك بملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصد ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعداد الادلة القاضية به ولا مشاحة في الثالث
انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة اورد ذلك في
الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة ويتوطبه بقاء الشريعة وتبتني عليه
التكاليف الاتية فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد ذلك في الكتاب والسنة ولا دلالة على ذلك ولا بأنا من صاحب الشريعة
بل قد اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام
الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسئلة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنه طريق الاستنباط الاحكام غير
مطلق الظن قد وقع التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وقد ورد
الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك فيه اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر
انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن
في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم ورود في الاخبار ومشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ
بهما غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق وهو يدفع مقصد المستدل ويعاضد ما ادعاه
حسبما ذكرناه الامتيازي فيه قد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في ازمنة المعصومين عليهم السلام وانما حصل الانسداد
بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم

كونه طريقا وعموم البلوى بما بعد ذلك لا يقتضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج هذا هو الوجه في خلو الاخبار عن بيانه وبه يندفع ما لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه بقول بعد انسداد باب العلم كان حاصلا بالفعل الى كثير ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يعرى من اختلال في الفتاوى اقوى دلالة على فتح حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح التواضع باجمالهم في بيان حكم المسئلة ودكونهم الى مجرد حكم العقل مع عدم ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الوجدانية ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصلح ان يجعل مطلق الظن مناطا للاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وقد بان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية والوجوه النظرية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا واما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال ان ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضرر المبيحة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقتضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقتضي بعدم جواز الاخذ ما يضعف من التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى حاله وانما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى المفسدة اللازمة في الاخذ بخلاف اقوى هذا ما قرر به بعضهم في المقام بانه لا دليل على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصد اذ الوجوب الشرعي لا يثبت بحكم الشرع دون العقل وهذا الوجه هو هون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار العقل لقاطع من ادلة الشرع وقد قرر وهنه في محله مستقصى ثم لنا طرق اخر في المقام ووجوه شتى في تصحيح المرام نوضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين بالفروع باحكام الشريعة وان لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم ما يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف هنا سواء حصل منا العلم باداء الواقع او لا حسبما بين تفصيل القول فيه وح نقول انه يصح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالتزامه في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ومن ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالتزامه في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر اخر يظن معه رضاء بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلنا ان قام او لا طريق مقرر من الشرع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب ولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يثبت بناء الظن بالواقع او يقال انه ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الواقع الطريق وان قام اكتفى بما جعله طريقا فان لم يثبت عندنا ذلك او ثبت وانسد سبيل العلم به وكان المرجع هو العلم بالواقع اذ لقدرة المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق بعد انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرروه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق فورد دليلا على ترتب الاخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالمخرج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدرة للازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين واتعين تحصيل العلم بالواقع فرع انتفاء العلم بطريق المقرر او انتفائه واقعا ليس لكونه متعينا في نفسه بل بحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين بين كون الشيء مطلوبا بذاته وكون المطلوب احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المقرر من كل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما يتم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفي في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو فحوى الوجه الاخر فان قلت ان الظن باداء الواقع ليستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور ولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا فقضا

الامر بالاجزاء

الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قائم مقام الظن باللازم فكما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لاقيام الدليل
على خلافه اذ ليس مقصد الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة
الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن بالواقع ليستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور
حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة كذلك فواحد من الظنين كما هو الشان في سائر المتعارضين
بل القوي حج هو الظن والاخر وهم في مقابلته ولا يخامشي عند القائل باصالة الحجية الظن بذلك مصرح به في كلام جماعة ثم غاية ما يلزم من القول المذكور
ان يقع بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على كونه طريقا شرعيا الى الواقع بحصول الظن منه حج بتفريغ الذمة
في حكم الشرع وان لم يحصل ظن منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يابى عنه القائل بحجية مطلق الظن غاية الامر ان يقول حج بحجية كل ظن بالواقع
ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق
الظن سواء التزم به في المقام اولم يلتزم لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما مر ان الظن بما هو ظن ليس هو طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة وتحرد الظن
بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما
يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام المذكور وعدمه مع نظر العقل فتساوي نسبة الحجية وعدمها اليه
فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه فكيف بعقل
حصول الظن به من جهة ثم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصد في المقام
هو حصول الظن به في حكمه او قضية الدليل المذكور بحجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل
الظني القائم على حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن
بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما يترا ءى الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به
هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند اداءه كذلك وذلك غير الظن
بتفريغ الذمة في حكم كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل على حجيته فانما اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل
منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم ما لا اعتبار له بنفسه وقد
قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فمقتضى القطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور
انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التميز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلناه ان الظن لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد
دعوى الملازمة بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه والقول بانه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك و
مع قيام الدليل الظني وهل ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر بما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم
بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد
انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امورا مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوى
تلك الظنون في ذلك كان المجموع حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى
مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقع دليل
على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينهما فصار المحصل ان اللازم اولا تحصيل العلم بالتفريغ
في حكمه ثم لا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حينئذ
في المقام فهنا مراتب منه درجة ودرجات مترتبة ولا يندرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عند حصول
الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتي الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم
انسداد سبيله انما تنزل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما ينزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه
وانى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية الظنون مخصوصة كافية في استنباط الاحكام
الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاكتفاء على غيرها نظرا الى قيام الدليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتكال على الظن
في اثبات الظن ليرد ما ذكر فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مما سوى ما استثني وخصوص
الظن المخصوص والطرق الخاصة ليس من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة اليها وعلى فرض
انسداد سبيله في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي فلا وجه
للقول بعد انسداد سبيل العلم فيها الرجوع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسئلة من مسائل الكلام من اوهن الكلام اذ لا ربط لها
به كما هو ظاهر من ملاحظة حده بل هي من اصول مسائل الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح
كونها من اوضح المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان
اريد به اعتبار تحصيل القطع بها الا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح

حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها او هو شيء فان الدليل العقلي
المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفاده
لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من مقدماته كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا يدعي ايضا قيام الدليل القطعي او الاعم حجية كل من
والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع او الا للوصول الى الواقع ويريد ببيان ان قضية
العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن بالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض المحال فيستكشف بحال الجاهل وان قضية جهله مع
علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط جدا الثاني
انه كما قرر الشارع احيانا واقعة كذا مقررا طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرها قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل
العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى من غير خلاف بين الفريقين وح
انسداد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا حال الى الواقع نظرا الى الواقع ببقاء التكليف بالرجوع
الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسبما عرفت وبانى الحجة ادن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون
لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل تنزيلا من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى
حكم العقل حسبما مرت الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه سخيفة نشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا من ان هذه
المسئلة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل
من سلك مسلكنا في المقام يدعي العلم به من ابناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن
بما جعله طريقا مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب سبيل العلم وهو مما لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف به لا لزم
في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها خلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضرورة ببقاء التكليف والا لزم
الخروج عن الدين وهو ايضا في الوهن نظير ما سبقه اذ من الواضح ان للشارع حكمنا شان من اسند عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن
الخاص ولا نفوه نحن بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية
ببقاء الاحكام التكليفية والبناء عليه لا مجال الان لتشريح ومسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم ثبوت
طريق للشارع في شانه نح من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به اولا فان قام عليه دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة
فلا كلام والا تعين الاخذ بما يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضية علمه بتعين طريق عند
الشارع في شانه وجهله من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من
ذلك بكونه الحجة عليه بضميمة الدليل المذكور وذلك حاصل في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته
مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة
حسبما مر ونحن نسلم الا انه ليس الحال كذلك في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية
والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب
التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام فمن اين القطع به بل خلافه من
المسلمات لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم ولعله الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة اما اولا
فلان ما سلبه من طريق من الشارع الوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة هو عين ما انكره اولا وح نقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو
مطلق الظن بين الفساد فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التنزل فيما قررناه
هو ما ذكره دون ما توهموه وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن الى له بذلك واما ثانيا فانه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية
للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل يقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا اكثر من ادلة الاجتهاد حسبما
فصلنا القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصد من المقدمة المذكورة تعين طريق الى ذلك عند
الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم
بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما تنقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا انتقل من الاحكام الشرعية الى ظنها تنزلا من العلم الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقية يؤخذ بالظن بهما فما
ما يستفاد من الوجه المذكور وكون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص ظنون الخاصة دون مطلق الظن
بل قضية ما ذكر حجية الامرين ولا باس عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ويدفعه
انه لما كان المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع وان حصل العلم بذلك الطريق واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه
يقطع معه باداء الواقع فان علم بطريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع اولا للاكتفاء باداء الواقع بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل
العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع

لاداء التكليف

لاداء التكليف بالمتعلق بالطريق الذى تورده الشارع او للاكتفاء باداء الواقع قطعا بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر
وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق
بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس باداء التكليف المتعلق بالطريق لاعلما ولا ظنا وكون اداء الواقع
على سبيل القطع اداء لما هو الواقع عن طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون اصلا فليس في اداء ذلك علم باداء ما هو الواقع
ولا باداء له على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدى به التكليف المتعلق بالطريق مطلقا وبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق
بالطريق في محل الشك اذ لا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذى تورده الشرع ولا يمكن معه الحكم
بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من حجية الانسداد فاى مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم بالواقع نعم واذا قام
مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم
مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق لكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا لصح ذلك
لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن
باحدهما من دون حصول الظن بالاخر الذى قيد به لا يقتضى الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين
به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام
المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حينما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون
قضية العقل او التحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون بما فيه
الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما ناداه عليه واما ان تساوت الظنون من كل وجه تقضى
ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم امكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح
فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية دون البعض فالاظهر
البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل
الظنى القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظنى على نفى الحجية
من غيرها ولا اثباتها واما ان يكون عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا
لحجية الباقى واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقى عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى
الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثانى لا بد من الحكم بحجية غير ما اقتضى الظن بعدم حجيته
نظرا الى انتفاء المرجح بينهما فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن المطلق ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى
الدليل الظنى من البناء على الحجية او نفيها فانه يرجع الى الظن وانكال عليه وان كان في مقام الترجيح والانكال عليه مما لا وجه له قبل قيام
القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظنى القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعمل الانكال اليه من المستدل اذ المختار عنده عدم
حجيته وان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الانكال في المقام دورا قلت ليس المقتضى في المقام اثبات حجية تلك الظنون
بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الانكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلى المذكور والحاصل من تلك
الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة
على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة
اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها واذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة
ثم وجد الحجية متساوية بالنسبة الى الجميع فلا محيص عن الحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من
الباقى نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقى فلا محيص عن تقديم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس
الدليل الظنى المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك انكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك
الظنون فنضر فيه ما تقضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل
اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان ذلك ايضا انكالا على الظن فان النتيجة تتبع اخس المقدمات والظن من القبيل
الثانى لتقوم الظن بقيام الاحتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فيسأوى الظنون المفروضة بحسب الواقع
ولا يتحقق ترجيح بينهما حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من
جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع
بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الانكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فالحذر كل الحذر من جعل تلك
الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها
على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجة بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن

على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر بينه وبين البعض الاخر وبين الظنون وغيره والتفصيل وقضية العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن واذا قال علماء الميزان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية الظنون الخاصة كافية للاستنباط لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يؤيد عليها ولو لم يتعين البعض حجة في المقام ودارت الحجة بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينهم في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر ولما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجة من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان حينئذ قطعي وجداني والترجيح من حيث ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية ما قام الدليل القطعي على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال وان اكتفينا بالمرجح الظني كما في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المنع دون غيره حسبما قوينا في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوي الظنون ح بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فالازم ح حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر على عدمه ح هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا اقتضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع على الذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون بما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يبقى للحكم منها الى غيرها حسبما واما اذا قام الدليل الظني على حجية ذلك لم يكن الحال فيهما على ما ذكر وان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه اذن للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته امرا ان الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحاصل على ما ذكرت وليس المقصد في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصد ان قيام الدليل الظني على حجية عدم غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع المعارضة ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به الفاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني في الظن ببقاء الاشتغال فيتساقطان ولا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين اما القول بسقوط الاول لما قلت لا مصادمة بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم به كما هو الحال في القياس ونظايره بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مر الاشارة اليه وايضا اقصى ما وسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتساقطان ويرجع الامر المهملا لحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض من جهة دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليل حتى تكون ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك الدليل المذكور بل ينتهي عند الحكم المدلول عليه فالظني الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيته ما ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا تعارض اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة للتخصيص نفسها ان نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقوائهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يتصور تخصيصها نفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا يتهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الخاصة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها معتبر بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا وجه من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم

دليل شرعي

دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك من الاندراج
تحت الدليل المذكور ظهر ذلك مخصصا الثالث القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية
الاخير لكن وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني فلا يمكن الجمع
بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم
المسئلة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لم يترك احد الظنين ولا يباذن
في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا الظن المفروض وح فالظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة
الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بظن الاول اذ قضية
الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك
مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا كذلك الظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على
عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح
ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد
بالنسبة اليهما وانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليس حجية الظن في المقام نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة اليقين وملاحظة حجيتهما
على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته
بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير خصوص المتعارضين من الظنين حتى يؤخذ باقويهما بحسب ما انتج مما قررنا
فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة
من مسائل اصول الفقه فلا دلالة فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون ح بحسب القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على
حجيتها قلت اولا ان مفاد الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عقد
البحث انما يستند اليها اذ المفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسئلة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان يرجع الظن المذكور الى الظن في
الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتم الخامس انه بعد البناء على حجية
الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما قضت به المقامات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون او الظنون الخاصة
من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لتساوي الظنون اذ في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعيين
واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون
الباقي فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع
حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده
فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم انما يخرج من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند
دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص حينئذ على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة الا كلا
اذن في حجية الاخص وانما الشامل في حجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك
الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن
قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها
على مقتضى اليقين المفروض لحصول اختلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا يفيد في المقام لوضوح عدم
امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون مرجحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا
قلت لا بد ح حكم العقل ح من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول
المذكور ان اكتفى به في دفع الضرورة ويترك الباقي مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة بين كونه بحجية الظن
ح ما يزيد على ذلك وان لم يكف القدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذا بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على
مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يف ايضا بالاخص بعده بعين ما ذكر الى ان يدفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك
هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان وباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه
بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا
ترجيح بينهما فيجب الاخذ بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية
الظن على سبيل الاهمال هو الحكم بحجية البعض واما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها
وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ
بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيما انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن

لترجح البعض بل يساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف فى الجميع قلت ان هناك درجتين لتسرية الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم
بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن فى الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض نظرا الى انتفاء المرجح بين تلك الابعاض وعدم
المناص عن العمل وثانيهما ان يقتصر الى الجميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين حكمه انه ودوران الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ
الاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدرها فاقام الدليل القاطع عليه دون ما عين يده عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا
لم يقم دليل خاص على شئ منهما كان قضية حكم العقل فى شان الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون
اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض ويقرب اخر وضوح ان العقل بعد علمه بحجية الظن فى الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمهم
يتعين عليه الحكم بحجية المعين وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من المظنون لا كلا ولا بعضا ودار العقل بين حجية البعض
المعين اعنى الظنون المفروض حجيته ووقع الخلاف بين العلماء فى ذلك لم يجز له الحكم بحجية ما عين يده على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة له
الى العمل بيده فلا داعى لضم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضى
بتسرية الحكم للجميع بعد انتفاء المرجح لما عرفت من ان اخصية احد الوجهين فى مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز
عند العقلاء العين جهلة بالحال التعدى منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان قلت ان تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون
واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لدوران الامر حينئذ بين الاخذ باحد الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بلا دليل ولا يجوز
فيه الاخذ بالاخص ولا الاتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع فى الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حينئذ
فوجب لا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده
لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب لك ونقول اذا حكم اذن بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا
مرجح المقول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية فى الصورة
المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من رفع الحجية فى الصورة الاخرى فانما يتم بعد حجية الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء
الدليل المذكور باثباتها فيكون باثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن فى جميع الظنون قلت يمكن ان يقال فى دفعه بان القائل بحجية الظن
مطلقا لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر انه يرجح جانب الشهرة لقوة الظن فى جهتها فهو حينئذ عنده اقوى
المجتهين يتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخر لوجود المعارض الاقوى مانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين
انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها الوجود المقتضى فى الثانى الا انه مصادف لوجود المانع بخلاف الاول اذ لا حجية هناك
حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم
مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين فى اول المسئلة فكل ظن يقول بحجية من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجية القائل بحجية مطلق الظن
الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر فى الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض
بها ذلك الحجة المسئلة ضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم
ما قررناه فان الفريقين متفقان على حجية الخبر وجواز العمل به فى نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح
بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له تلك الدعوى على فرض ثبوتها وقد عرفت انه لا دليل عليه فيتعين العمل بالخبر
هذا غاية ما يمكن تقريره فى تصحيح هذا الخبر الوجه ولا يخ عن تامل السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع هناك بين الخاصة والعامة فى موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام
ومع نقول انا نمنع حصول العلم بالحكم الواقعى من الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان
هناك طريق يفضى كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به لزوم الاتكال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن مع عدم
المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اى وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما ح فتنزل الى
الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على اى وجه
يحصل الظن منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع
اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل اولا وعلى الرجوع اليهما على وجه مخصوص من سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا
منهما وثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل ح حكم
العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يمكن مكتفى به فى استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن
فالمتبع فى حكم العقل هو الوجه الثانى سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان توقف الرجحان حسبما من التفصيل ح فالوجه الاخذ
بمقتضى الظن المذكور بخصوصه فى استنباط الاحكام من غير تعدية الى سايرالظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة
مطلقا ولو مع عدم افادتها اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن
المخصوص لا يفيد حجيتها بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من حجة اندراجه تحت مطلق

مطلق الظن

مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت حصول الاجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلا قاطعا عليه حتى يثبت به ذلك والقول بالاكتفاء
الاخبار القطعية عليه ثم انصف الامر لا لنها على حجية ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح فلا يتم
بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا يعد اذن في احتفافها اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدم نهاية الامر بحجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم اذ لا
يعد اذن وتعين ذلك غير الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عند الامامية على حجية مطلق
الظن قلت المنافشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور
الواضحة الجلية مما يكتفى بالضرورات الاولية وليس بناء الامر على امكانه حيث انه غير قابل للمنع والمناقشة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف
المجمعين في المبنى فان منهم من يقول بعدم حجية كونه من جزئيات ما يفيد الظن الا الخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما
بخصوصه وفيه انه بعد قيام الاجماع لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده وليس المقصد دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب و
السنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص
اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا بالدليل وليس بعض الظن الخاص
الا ما يكون حجة ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجة بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من حجة عامة وهو واضح لا خفاء فيه
فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما
كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسبما قرناه وأما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واه
جدا وكذا من حيث الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعلمهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب
الشفاهي ليختص الحاضرين ويتوقف التعميم للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك فيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام
وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة علما وجب تتميم به نظام الاحكام حسبما
يدعيه كما سيشير الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على وجه ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصد الاصلي
المذكور وبيان هذا الاصل لا وجه للرجوع الى شيء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولا يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم من
الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقتضي ذلك بحجية الظن الحاصل منهما مطلقا القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من
الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد من كل رجاله فلا يعم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وح نقول
انه لا يكفي الظن المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين
ان غالب الواجد من علمائنا الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فيقام الدليل القاطع
على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام محل المنع ومع الغض عنه فمجيء خبر الثقة مطلقا لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم عليه دليل
قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسبما قرناه ولو فرض قيام قاطع على الحجية بعض
اقسامه فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكفي مجرد عن مهدة ذلك لنا التكليف فمن المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة
يومنا هذا زائدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه
حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهرة حسبما قرناه ذلك في محله وان كان
المقصد دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها فنقول انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام
الاتفاق في المقامين وليس الحال في مفاد الفاظ الكتاب كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون
جدا حسبما قرنا الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والتمسك بها وما قلناها وما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم
الحال فيه من ملاحظة نظائر تلك العبارات فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه
كتابا وسنة وان كان الاخذ منها على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن
حسبما اشاروا اليه في بحث الكتاب وكذا لا ينبغي ان لا نعتبر من السنة الا ما يثقل الينا على وجه القطع من التواتر والمحفوف بقرينة
القطع وح فلا يتم ما قرن في الاحتجاج لظهوره وعدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن
فلا بد اذ يضم من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا
هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب الرجوع عنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة
باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب
المذكور فان قلت لما كان حصول الوجه المذكور وارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى السنة الكتاب وانسداد سبيل تحصيل
العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية فالرجوع اليهما والى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه
بعينه هو ما قرر في حجية مطلق الظن فان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكليف الذي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو
الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرف تحت القاعدة الكلية التي

ادعوها قلت لا حاجة في الحكم بالرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة
بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه
فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل على حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من
العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منهما منفردا قاضيا بتعدد
الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصد بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن
قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما
مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مؤداه حجية الظن الحاصل منهما مطلقا ولا ربط
لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرره في الاحتجاج
لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول بادراجه تحت الاصل المذكور ان حجة
الظن المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما
فحجة الظن في المقام هي بعينه حجة مطلق الظن بسائر الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك فان قلت فكون الدليل المذكور
على طبق ذلك الدليل العام لا يقتضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط
في حجيته هي الجهة العامة وهو ظ ومع الغض عن ذلك نقول اه كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت
طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا يحتاج لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق
كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية
الاخذ بذلك بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى بحجية الظن المتعلق به منها ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه
وح نقول انه اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط
الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون
المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما
يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم
المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبين بعد ثبوت هذا الوجه الخاص الاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا
بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون السابع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء
فعل كسائر الافعال يجب بحكم العقل فيه على بعض الوجوه ويحرم على اخر فمتى ان قام عندنا دليل على تعيين الواجب عينه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ
به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الافتاء على الوجه الاخر وان انسداد سبيل العلم بذلك ايضا تعين الرجوع في التعيين الى
الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا دار امر بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة
دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك الظن وتنزل الى الوهم من دون
باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بناء في الظاهر
فكيف يتبقى بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في نظر المرجع للحكم والافتاء قلت ان قضى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن
بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء ووجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في
الوجوه السابقة الامر الرابع انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح من دون العارض في ذلك التعلق بنفس الحكم
ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه من غير حاجة
عن البيان كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا الى احتمال ان يكون
الثامن قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف به فان قلت ان مجرد قيام
الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل ح بالرجوع الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل
فان ما يقتضيه العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع
لا يقتضيه مع عدم قيام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزوم الاخذ بمقتضاه واذا لم يقم على جواز الافتاء بها
نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفى به في استنباط الفقه والا لزم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها
وكانت الظنون متساوية من حيث الدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل في الجميع وبجواز الافتاء بكل
منها لوجوب الافتاء ح وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين او كليهما فلا ريب في عدم جواز
الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل
القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع او لا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون

ح في الحجية ويكون ما قرناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب عليك ان ما قرناه بالنسبة الى جواز الافتاء وعدمه محرر بعينه لو قرر بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فيقال ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك وهو مع انسداد سبيله ينزل حكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه مع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن بثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون باجمعها من حيث المدرك ح لا قبل ذلك ولا ريب لاحد في حجية الجميع واين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتب بين الصورتين وذلك بعد لعه تم واضح لا ستره عليه التامل ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دلت هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة استنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي منه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا او ما ذكروه من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان يراد وابذلك ما يعم باصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفيضة بل التواتر على اخذ الاحكام منها والرجوع اليها والتمسك بها وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب وكل اخبار اخر دالة على حجية الاخبار المانوقة على حسبما فصل القول فيه في محله ويدل عليه ايضا جريان الطريقة المالوفة من لدن زمان الائمة ع على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسبما ارانا العامة الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار واضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من ازمنة الائمة ع على الاخبار المانورة بتوسط من يوثق به من الرواة او مع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه حسبما شاهدنه من طريقتهم ويؤيد حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة هذا شانهم كالسكوني وابن الدراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح وظني في العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا بد من الوقوف على حصول الاعتماد عليها من اجله فيما احظر ذلك وغيرها يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب ولا شبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة ع اذ توهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم وباني انشا تفصيل القول في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به ويجعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة ولصول مقررة في الاخبار المانورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلم عليه في الرواية من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فذلك اذن منه رجة في السنة واما العقل والاجماع فمما يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجية لما دل من السنة على حجية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخباريين منهم من نسبه الى ظواهره غاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مطلقا ولا وجه لدعوى القطع فيها مع الشيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الاحاد معروف حتى ان السيد ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل ربما يدعى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الاصحاب حتى المتاخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من نحو ل العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها حين صدور الخطاب كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذة من نقل الاحاد تارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقايقها او طرو الاضمار او التخصيص او التقييد عليها او غير ذلك وما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ ثم على اطلاقه وانما المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الخان يقوم القرينة على خلافه ولا يمكن ايضا على اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورة لا يتعداها لاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه تجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم ع الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره من التي اليه ذلك الكلام سواء كان ذلك لعصر او لاعصار المتاخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله عن حجة اليقين فلا كلام والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل وانما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه فقط او لافهام

من يصل اليه من ضعف خاص فيكون مقصد المتكلم بقائه والاستفادة منه وح فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه بالحاضرين الذين القي اليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن ياتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث لا يجد ايضا لاريب فيه وعليه تبنى في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وبما ذكر من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فقط لعدم وقوع المخاطبة معنى في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربما امكن القول به لان القول المذكور ضعيف حسبما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمفصد في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظاهر من خطاب المشافهة لمن زاره ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يزيد بحسب الخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا للمحكوم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه قريبا من كلام المصنفين وخطابهم المقصد منه افهام الجميع وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان اللفظ كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتفكر في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا من دائرة الظن المطلوب دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه لا بد منه كما هو الواقع فظهر مما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القاضي بحجية الظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم ياتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا يحصل دليل محض خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب الاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة ايضا ولا يستفاد المقصد منها الا بالظن فهو ظن في ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو اوهن شيء لو صح ان مجرد الخلاف في مسئلة لا يقتضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية فيها وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء والحكم فيها من القطعيات وليس المدرك بحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه وجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبه الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وان امكن المناقشة بادي الراي في كون حجيتها نظرا الى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التتبع فيها كون ذلك ناشئا عن جماعة وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقتضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخبار بين تواتر ما من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام قطعي الصدور ومعلوم الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التواتر المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعلمهم الكاشف عن تقرير الائمة عليهم السلام او تصريحهم هو القطع بحجية نفس ما صار الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرر والاثبات الموضوعات لا العلم بالصدور واذا ليس شيء من الوجوه المذكورة مقيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو شيء اذ جريان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظاهر ايضا نعم ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يصدر عنهم من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم تقريره على ما ذكره بعض المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرق او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام وليس ذلك الا قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات وح فيتعين العمل بالظن لقيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونها قريبا الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هنا مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل نصت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت اولا من انه مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها ان الا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس لك

حجة القول على حجية مطلق الظن

مما يكفي به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى الظنون بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات نقول قضية المقدمة الاولى والثالثة التكليف الى العلم بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون الرجوع ح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض منه اذ الاعتقاد يتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر القدر الزايد وجب مراعاة ما دونه وهكذا ولذا يجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الافضاء عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقتضي حجية ما دونها اذ ليس ترك العمل بها اذن خروجا عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع بناء لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع لوضوح بطلان احتمال المذكور لاطباق العلماء على خلافه فلذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع وبالجملة فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الاخر وهما فان ما يعد تعارضا بين الظنين وهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفي ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير ح في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصويره في الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكان في الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزوم مراعاة نفس المظنة من غير اعتبار لخصوص ما خذه لعدم امكان اعتبار من حجة بطلان ترجيحه من غير مرجح لزم اعتبار كل ظن فالاقوى حسب ما اوردنا فليس ذلك ترجيحا لحجة الجميع عند دوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح قول به من حجة فيتم الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى بان يقال المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظل الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كونهم مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بناء على فرض اطلاقها عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الاخطابات شأنية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا اجتمعوا شرايط التكليف حسبما فصل في محله والثاني ثم بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الاراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلد مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع بين ان المجتهدين من الاختلاف الشديدة في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كلا قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا الى حين يندرج بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية العقلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا ح الظاهري امرا اخر وفيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف ويجب اعتقاده ولين حكما اخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليقابل سقوطا الاول وثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع ويسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به لظا معتقدا كون ما يأتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا كان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام المجمل ولم يكن له طريق الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع التكليف في الظ ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما اذا دار الامر بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه يبقى الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزمه ثبوت حكم شرعي ظاهري في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي الى الحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصد هو الاول وهو المراد بكون شيء طريقا الى الواقع ويقتضي عليه

الحكم المنوط بالواقع والمقصد من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر
الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يمكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ
بالظن بمقتضى العقل الى اخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكما
ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية
لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا انا نريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو من الفساد كيف و
المفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعين التكليف علينا بحسب الواقع مع عدم اتصال الطريق المقرر في الظاهر
للاتصال اليها بالنظر الى الواقع فقد لم فلا منافاة فيه لما نحن بصدده وربما يورد في المقام بان الاشتغال من العلم الحاصل من جهة انسداد سبيل
العلم بها اذ هو في محل المنع انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها اذ هو في محل المنع لاحتمال
القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق طريقا شرعيا قاضيا بثبوتها وهو
بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها
اجماع الامة بل الضرورة والاقتصاد على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن
ان يقرر المقدمة المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة
بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا يزيد تفصيلها عما قامت عليها الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها
بحيث لو اقتصرنا على مضمار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالواقع لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على
سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصد وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية
الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذها مقدمة للدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر
الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون
مؤداها هو المكلف به في الظن سواء حصل به الايصال الى الواقع او لا وتقريره للطريق المذكور مما لا يدانيه ريب بعد الحكم ببقاء التكليف
سواء كان هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان
كما هو الشان في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسبما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من
الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنصوبة به لزم الرجوع الى الظن بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسبما قرره فيجب الاخذ
بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم المطلوب هنا في الظاهر الى الظن به وان ذلك من الانتقال
الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما اراه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة
سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظن ليس سوى الطريق كما اذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من
الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن انه الواقع كما هو مقصد المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال
الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل
العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما اقتضت ببقاء التكليف في الجملة قلت الاخذ بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد
ح من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها وتوسيع انسداد باب العلم بفقد الطريق للاستنباط اذ
لا مناص من العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسبما قرر في الدليل المذكور
والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذا المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه مما ذكر
في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك
الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلومات واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشرع
اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف
به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم
اليه على ترك الاخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب سبيل العلم قطعا اخذا بما هو المدعى في الاخرى و
الاقرب الى الواقع مع امكان العلم به ثانيها ان ما ذكر في المقدمة الثانية ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم في الامكان
ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم به معه باداء التكليف فظ الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم
ولا يلزم منه بعد انسداد سبيل طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه
مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من سائر المظنون الى الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك
مقام العلم به بل يحصل منه العلم ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات
الاحكام هو مقصد كما هو مقصد المستدل وان اريد ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم

بيقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو ثم بل القدر اللازم منه اولا هو ما عرف من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية مم وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في اناطة التكليف من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طريقة خاصة لاخذ الاحكام كما قرر طريقه خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يقال من اناطة التكليف بالواقع اذ لا يتصل القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بطريق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظا الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيامه دليل على حصول البراءة في قضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا تعين ذلك بخصوصه بل لا يجاب ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع لغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويرجع في نظر العقل جعله الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وبثوت الحكم في ظا الشرع فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع المخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظ فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المنع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جايز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط مما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز مجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرف من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظا الشريعة وحيث تعلقت العلم به وكان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان عقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظا الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك الظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم والمتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انشا تعالى هذا تمام الكلام في المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانا نريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذا لواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة ليتنزل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد بانسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فمن كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم في المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطة في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوطه بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب باداء فرد يقطع بانه مبرئ للذمة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرف من ان المناط هو اليقين باداء التكليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك وابن ذلك من المدعى وعرفت عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه فتأمل على انه غير مجد في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيجب ح مراعاة الاخرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته اخرى وهو غير الاخذ بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى ان امكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج ثبت بقاء التكليف بح من ضرورة او اجماع وما قد يقال من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعات الاحتياط وما قد يتراءى

من وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط لمخالفة الحلي فيه حيث عزى اليه القول بكونه محرما تشريعيا فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفة من
انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها واستحبابه فلا بد من مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار
العمل وهو يصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير مسدود في هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط
في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان تحصيل القطع فيها على انه
خلاف في محل الفرض اعني انسداد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع قيام الدليل على حجية الظن بل الظاهر
وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم
دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لا نحصار الطريق يجب البناء
عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا لا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب
فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام المجمل بالتكليف الاجمالي
والتحريمي والشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام به والجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل و
الحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما دل على اخذه الادلة النظية في الجملة
لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح المناقشة في كشفه
عن كون الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الاولة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا
وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال وعدم حجيته مع قيام الدليل عين عدمها
مع عدم قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع
الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه
في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف بحرج ومع عدم تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط
مبني على العمل بالاطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد يقال ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو
بمراعاة الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن
به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى التكليف اعني العلم وعدم قيام دليل على الرجوع الى غيره
فيدفع التكليف لانتفاء السبيل فهو في الحقيقة رفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور دون الظن
وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور والمأخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا عما علم
ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك لقول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليم كلام اخر غير ما اخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما
قد يقال من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم بغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا او الاقتصاد
في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيانه للحكم مع طلب السائل له وفظنه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن ذلك ايضا كما اذا اراد مال
بين يتيمين او غائبين او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى حرج وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم
او الغائب فان الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق ببناء الشريعة مما دلت عليه
الضرورة ونحوها حسبما بنوا عليه تقرير الدليل بنعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله وقد ذكرنا ايضا في
المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المراد والانتقال الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار
على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع ونفي ما عداه بالاصل لا الافادة الظن بل الحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن
قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم
به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كفصل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر والتسمية او الاخفات بهما في
الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وقوع الخلاف في تعين احدى الكيفيتين وح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء
على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا في فعل شئ منها الى ان يقوم دليل على التعين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال
على الاستناد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والظاهر على
بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به الانتظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل
من الاجماع والضرورة مسدود قطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه
الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصاد على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك
انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات الجملة مط او فيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض مع تعين اجزاءها وشرايطها
على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصاد على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين
المكلف لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف

بمقدار علمه ولا يتعلق بناء التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرايط اذا المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم حصول ثبوت البيان بغيره والا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط اخر اذا لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شئ مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرايط ولو في الجملة وما قد يتوهم من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق اليه فمما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من تعقيبه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقع الاولي خلافها لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والاداء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر حينئذ بين محذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والاداء بها الا بما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين فعلا بالاحكام الشرعية في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مر الاشارة اليه فنظهر بما قررناه اندفاع ما يقال من ان الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل ثم قد يشكل الحال في الطوارئ الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن رده بناء على الوجه المذكور بالزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار بتخيير اداءه بين ذينك الوجهين او الوجوه وبمثله يقال اذا دار الواجب من اصله بين الامرين لاقطع باحدهما كدوران الصلوة مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكذا القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل العلمين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بنحو يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان مما اورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض بهدم الاستدلال او نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك للتوقف دفع الخوف من الضرر عليه كما انه يوجب النظر الى المضرة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاجل فكما ان ثبوت الحكم يحتاج الى الدليل القاطع فكذلك نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون الرجوع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دونه بمراتب نعم ان قام الدليل عليه كان حسنا الا ان المذكور فاقد لذلك حسبما هو ظاهر كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كذلك كما يومي اليه اخر كلامه تم سيما فيما اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى بعد العلم النقلي فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نص عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلايم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الاثبات بالاجماع والضرورة لا بدان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوب فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصل انتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب بخلاف يحكم بالاستحباب فلم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقع في نجاسة عرق الجنب بالحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الظن او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالبسملة والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فبان اثبات الاستحباب بعنيه مما لا عبار عليه فان مطلق الرجحان

الاصل

اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي بأصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في ظن الشرع وتعيين
من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بوجه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ومن حجية الاستصحاب خاصة مع عدم نهوض ما دل
على الوجوب بحجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى مجال لانكار
ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البراءة على حجية الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن بغير واضحة كيف وقد نص المستدل لولا ان يكون البناء
على اصل البراءة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق المكلف الى حصول التكليف ومع ذلك كلام
اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام فيه ازاء ما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع
فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين رفع الفصل في الواقع ولنفع الحكم كما في نفي الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام
دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس لتباين الخلافين والثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المقصد عدم حصول
المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل النوع الاخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل ثبت خصوص
الاستحباب في الظاهر وليس رفع الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصاه ما ذكرنا من الحكم بقيام الجنس في الظاهر
بالفصل الاخر فيكون المستفاد منها حصول النوع الاخر في الظاهر لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة
الاصل والا لاقتضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا او المفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله
اصل البراءة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع اه غير متجه اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مورد ما ثبات الاستحباب
في بيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب التكليف فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفي بحكم الاصل
فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر وكيف يعقل القول بمصادمة اصل البراءة كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع عن الترك
ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البراءة للدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصد المورد هو العلم بالعلم وترك الاعتداد
بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات
الحكم ورفع غير المقطوع بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم برفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه
فيكون الثابت على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب
الواقع واذا كانت احدى المقدمات مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم كون نفي الفصل
في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع تم المقصد ايضا فانه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال
للشك في المقام بتحقق النوع المنعدم بعدم ذلك الفصل كما في نفي الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب
غاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك والحاصل ان اصل البراءة بالنسبة الى الظاهر حجة ما فيه الحكم بمجالة حال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل
على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر كما انا اذا علمنا بالاجماع ونحوه برجحان الفصل ودلت الرواية المفروضة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول
الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظاهر وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل
هنا سوى عدم المنع من الترك وبمراعاته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا بعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة
قطعا كما لا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اذ بعد تحقق جريان الاصل في غسل الجمعة جسما وقربا
وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق
بينهما كما لا يخفى بعد الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين فمخالفتهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد
الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة للاصل والاخر اكثر على خلاف في مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه
من الوجوه واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المثال المناسب لما رامه نجاسة عرق الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب
في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما تقرر من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله واصل البراءة
من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان اريد
بالاصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف للاول الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز
الاجتناب ايضا فهو دليل يقتضي بقائه على نحو ما ذكر في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين
احكام ثلثة واما ثالثا فان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي اه غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البراءة
وليس في كلام المورد ما توهم ذلك اصلا وكيف يعقل مخالفة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ورفعه له وانما المقصد
رفعه المنع من الترك وان قام دليل عليه ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة في رفع الثاني
البراءة والمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما مر من كون رفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى
مراجعة اصالة البراءة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى فيما ذكره في المثال الذي اورده ايضا غاية الامر ان
الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون رفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا

ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مقابلا باصالة البراءة دون الدليل الظني الماضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا لو تم يقضي بعدم
جريان اصالة البراءة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان للفاضل المذكور ايرادا اخر على هذا الايراد احسنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد
عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في رفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه يظهر ان
اراد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا
بعد ورود مثل خبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان مدرك الظن مفيد الظن او من حجية استصحاب الحالة السابقة فهو ظني مستفاد
من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه تم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح الوارد اذ لحصل منه ظن اقوى ومنها ان
قوله ويؤكد ذلك اه فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هو ظاهر في غير الفروع وشمول عموم مما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه ثم لا نسلم ان كان هو
الاجماع فيفيد الفرض فهو اول الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون المحتملة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال بها ومنها قوله واما فيما لم يكن منه وعفا
عنه اه ان اراد به بيان التخيير المفروض مفاد اصل البراءة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة
حتى يبقى انه ظن لا يعمل به بل يرجح الكلام الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلة ادلة التوقف والاحتياط والموارد التي لا يقول بذلك فانه
لا يقول ببراءة الذمة من مقتضى القولين جميعا لعدم ذلك بما لا مندوحة عنه والمستدل ايضا لا يقول به لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا
التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختياره اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط له باصل البراءة انتهى ملخصا
ويتوجه عليها ما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب الاخذ به باحتمال الرجوع الى
اصل البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل اه وحجة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو اراد
ذلك لما ابدى للايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية الظن عنده مقطوعا
للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد اذ ليس
بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نختار ان المراد بحكم العقل
قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا
للعلم بالواقع ولا الظن به ايضا وقطع العقل حاصل بانتفاء التكليف ظ لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه
من الطرق المقررة ومحصل الايراد المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به العقل
بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع هو الذي هو امر تقريبي المفروض ولا للوصول اليه قد يكون
قاضيا بانتفاء سبيل الخروج الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وفاقا فيما اذا علم ببقاء التكليف بعد حصول الانسداد وكذا قد يكون قاضيا بسقوط
التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل
بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن طريقا الى الواقع هو المبحوث عنه في المقام
فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف حتى اول الكلام مشيرا به الى ان ذلك نفي لتعين المدعى كما مر وانظر ان ما ذكر غير قابل للمنع فانه من الواضحات
حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لما قال بحجية الظن لمنع ذلك
في المقام لتغير محله وكذا الامر في ذلك مطلقا بعد ورود الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي
لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف حتى مظنونا كاف في مقام رفع الحجية ولين من قبيل الاستدلال
بالظن على الظن ليرد ورفع الظن بالظن مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه وامما
على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصد المعترض عن دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا
لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما ذكره في مقام التاييد والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم
العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة في غير الفروع مما
لا وجه له كما مر الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع شمول ما دل على
حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك
ايضا كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف فالمانع من قيام الاجماع
على حجيته بحيث يشمل المقام فهو موهون جدا الوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب
على حكمها فلا وجه للقول بكونه شمول الاجماع لما نحن فيه اولا الكلام فيما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البراءة
انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مندوحة من الاخذ باحدهما لقيام الدليل
القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البراءة خاصة بل انما يجيء
من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قاطع عليه فاصالة البراءة هنا واقعة لكل من الدليلين الظنيين
سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المندوحة انما يجيء من قيام الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ

باحدهما هذا على احد الوجهين فى بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به رفع وجوب كل من الجبر والاختفات بالاصل وان لم يكن تركهما معا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شئ منهما والعلم الاجمالى بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا فى اداء اى من الكيفيتين ولا يرتبط اورده فى المقام بالايراد المذكور على شئ من التقريرين وقد بنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال فى خصوص ما اذا تعارض دليلا هذين القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح فى البين حيث جعل ذلك مما لا مندوحة فيه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون والا لتوايفا البراءة دون الاحتياط وان كان هناك مندوحة ايضا عنه فانه يرجع الى اصل البراءة عما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل الاشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار فى كلامه بفرض المسئلة فى خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر فى كلامه فى المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاحتياطين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفى حجية الظن مع تعارض الدليلين بينهما فى القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين فى الادلة المعتبرة فى الجملة دون ما لا حجية فيها مع الانفراد فضلا عن المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة فى صورة المعادلة بين دليلى القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة فى المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شئ من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتها وما ذكره من انه لو كان احدهما راجحا اه غير متجه اذ مع كون الاصل رافعا للمظنون يكون رافعا للغير بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص المظنون حتى يكون المندوحة فى المقام باحد مقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض فى المثال وبالجملة ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل فى غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض فى المقام كونه رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع فى ذلك فلا يقبل ان يكون قوة احد الظنين فى المقام وضعف الاخر قاضيا بحصول المندوحة فى الصورة المفروضة حتى تكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما الرابعة فبوجوه احدها ما يمكن ترجيح البعض لكونه المتيقن بعد فرض حجية الظن فى الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن فى الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض المظنون مما يكفى به فى معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المهملة فى قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية فى نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين والحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن فى الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك الحكم للبعض بالحجية دون الباقى فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض من غير مرجح ظهر عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه فى الجملة فصوم الحكم المذكور انما يجئ من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان قضية الجهل المذكور هى ترجيح الاخذ فى المقام عند دوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن فى الجملة لا كلام فى حجية ظنون خاصة لدوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ للعقل تجويز الرجوع الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية فى استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون الخاصة من حيث انها ظن والاصل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية فى جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية فى تلك الظنون حتى يتم ترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود فى المقام الاستناد فى مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يتم بعدم ثبوت مرجح قطعى قاض بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر فى نظر العقل بحجية الظن على جهة الاجمال فى بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل هناك وجها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن فى الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنا مطلقا تم الجميع او بملاحظة الخصوصية ان جرى الاحتمال لا يثمر شيئا فى المقام ولا يجوز تعدى العقل فى الحكم عن القدر المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح فى المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى تقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفى فى استعلام الاحكام كما هو الحال فى العلم فالمراد فى المقام باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها مناط على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف فى خصوصياتها الظاهرة قلت يؤخذ باخص وجوهها مما اتفق عليها القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفى به فى دفع الضرورة فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترائى الباقى بعد ذلك ولو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون فى مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقتضى ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من المظنون واما مع المعارضة ودوران الظن الاخر عليه او مساواته له

فلا بد لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقتضي الدليل المذكور حجية الجميع لانتفاء
الترجيح حسبما قرر في الاستدلال فيعالج بما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يمكن تلك الظنون جميعا مع الخلو عن المعارض على فرض وجود المعارض
لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقال في ذلك ويقال انه مع التساوي والترجيح بحكم حجية الكل نظرا
الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض الاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان
قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف رفع الحجية في الصورة الاخرى فانما يتبقى به من حجة الاصل وانتفاء الدليل على
الحجية فيكون الثبوت هناك حاكما على النفي هناك فيتفق القول بحجية الكل كما هو مقتضى المستدل منه فانها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية
بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك
انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجة بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجة في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع
لما عرفت من امتناع الحكم بحجية شئ منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم
بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجة والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب او البعيد وهما معا
فلا ريب ان الذي يقطع به العقل هو الحكم الاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك نعم في الحصة استنادا الى القطع دون
الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن
عدا ما قام دليل على قطعي او سنه الى القطع على عدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام
العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن
عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه عدم جواز الرجوع ح الى سائر الظنون بما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك ح من قبيل
اثبات الظن بالظن ولا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي لعلم اذ المفروض لعلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه
فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك لقضاء الاول بصحة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا
ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا الى القول بسقوط الاول راسا قلت من البين انه لا معارضة بين الظنين المفروضين لاختلاف
متعلقيهما لما هو ظاهر من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة
بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتفق بوقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض وقد يقع
ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض
لم يعارضه الدليل المذكور فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني
فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وهو انما يتسنى على القاعدة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها
اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم
في الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم
مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو سياق الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما
زعمه المجيب اذ لا يقصر تخصيصها لنفسها والحاصل ان الخروج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن
بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى
الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا
وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على
عدم حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على حجيته عدم فاذا تعلق ظن بالواقع وظن
اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول ونحن بعد ذلك نعمم من الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا
لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل لا يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني
باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجة فاي
مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسئلة
في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا يجاب اذن في لزوم ترك الثاني
فانه في الحقيقة بعد ملاحظة معارضة الدليل القاطع على حجية الظن مطلقا للظن المفروض ح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل
القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجية الاول ولا معارضة للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم
بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا الظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يكن
جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة
بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام

دال على حجيتها وهو امر واحد يستدل بها بانفسها على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتها على الوجه المذكور يفضل الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الامارة الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ بالقوي منهما كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات انشاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال في كونها امارة حجة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطريق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير مسدود فيتعين الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه لو لم يكن مطلقا بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة تبين البطلان واما الملازمة فلان الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط وترك العمل بما لا علم به رأسا اذ العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع من الظنون الخاصة نفي الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع وهو المدعى فيمكن الايراد عليه على نحو ما مر من الاشارة اليه تارة بانا نلتزم بوجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك ينبغي على الاحتياط على حسبما تفصيله القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه بنحو علم سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا يبنى فيه بالتخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف يعني انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول ببقاء الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة ويمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزم البناء على نحو ما اشرنا اليه وتأتي بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا نعم على حسب ما لم تفصيل القول فيه والخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح من دون مرجح وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المط ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني ان قلنا بعدم حجية جملة من الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما الهقول فيها وايضا نقول انه ان اريد بالشرطية المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا ينفي بوجوب الرجوع الى الظن به غاية الامر لانه على لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذ فيه ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جايز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالظنون لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لقومهما بذلك وهو ما ذكرنا من اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب الظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم بخلاف ما يرجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ الجانب الراجح او المرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجج القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث ولم يبق سوى الرابع وهو المط واشار اليه في النهاية ايضا في ذيل الحجة الاتية والجواب عنه المنع من بطلان الثاني ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه على خلاف المظنون حسن عند العقل قطعا وان لم يجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح والعمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل مجرد رجحان التكليف في نظر العقل لا يقتضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما زعمه المستدل اذ لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك في حسن الحكم او الظن بخلافه بل والقطع به ايضا فلا ملازمة بين الامرين

على حجية مطلق الظن

حصول التكليف

فضلا

فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف يحتمل عند العقلاء حصول جهة المخلص والاقناء بمقتضاه وتحقق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض وليس فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا مرجحية اذن لترك ولا لحكم اذ كل من الفعل والترك فيما يسع فيه الامر ان نظر الى عدم قيام دليل قاطع للقدر عليه وكانه الى ذلك اشار في الاحكام معتبرا الى رفع الحجية المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا من غير ان يكون ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدم مرجح قويا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بنى عليه الاحتجاج المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قامن باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقلاء فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو نحو من الكذب بل هو الكذب بعينه واما كون الحكم بالراجح والعمل به واجبا فلانه خبر بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق الظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة على المطلوب الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا مرتبة المدعى في الخفاء والظهور لوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا ثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا ينكر استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المطلوب ليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه اذ ليس فيه دعوى قبح الاول وحسن الثاني نعم على فرض الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم الموافقة المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة الا للترى على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبنى على وجوب الحكم والعمل بالجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الا انى في كلام المستدل ليضم اليه ح قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط للعمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الراجح نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير الاخر للاحتجاج المذكور بخلاف المقدمة الرابعة فانها الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور وهو لبعض المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى وعينه كما عرفت وانت خبير بملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه دون التقرير المذكور فان الراجحية والمرجحية بالمعنى المذكور مما ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الا الراجحية والمرجحية بالمعنى المذكور كما عرفت وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصد من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه بالمقام لغوا وانما ضم اليه من حجة ان العلامة وغيره اخذوه في الاحتجاج المذكور فلو تقرر الاستدلال على حسبما قرروه الا انهم يريدون بالراجح والمرجح ما ذكرناهما به بل اراد ايهما ما قرروه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قرروه اذ لا يعقل ح وجه لضم المقدمة المذكورة هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انا نمنع ما ذكر اذا ثبت وجوب الاقناء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الاقناء او العمل يجب احتياطا والراجح واما وجوب الاقناء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الاقناء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الاقناء تم في المقام لمخالفة الاخباريين حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع وليس كما يوجب القطع وليس ممنوع وجوب العمل بالمقطوع في الفروع وهو اولى الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات ليست الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب فانما يعتبر في ذلك محالا امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقدان العلم فمع ان تلك الاخبار لا يفيد القطع لكونها من الاحاد معارضة بمثلها على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحا ظنيا فلا يثمر في المقام ورابعا انه قد يتعذر سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين بسيطا اذ لا يقتضي الاحتياط اعطائه احدهما دون الاخر لا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت وترك التعرض للحال والاقناء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى

بعدم قيام دليل قاطع على حرمة العمل بالظن بل اليس ما دل على حرمة العمل بها من الادلة الظنية مع انه للضرر المظنون في اتلاف اموال الناس وتعطيل امور المسلمين وانواع العسر والحرج في الدين مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر العقل والابعد من ترتب الضرر وحينما من الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير يدور ان مدار مصادر طرفي الفعل والترك في كلام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ورفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تفصيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسئلة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لابد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احد الجهات الحسنة وهذا هو الذي اردنا القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره او لا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الاقناء والعمل ازمع البناء على عدمه لا تماضي يلزم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما نصب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسئلة وح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبته المستدل ولم يقم عليها حجة بل اله يأخذ هاهنا في الاحتجاج بمنع المنع المذكور مما لا وجه له لانتفاء المورد في المقام بجريان الاحتمال الهادم للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يورد في ذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة المذكورة حسبما ذكر ذلك في الدليل الاول حيث ثبت بها بين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فح يرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ما نحن فيه في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او سنة الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالتي يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت ح جواز العمل بمطلق الظن كان قضية ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع ح بجواز البناء على نفي التكليف مما كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمينان بفراغ الذمة هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه وما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما ايرد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فبان ما يفيد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بالابد مع عدم قيام الدليل كما من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت الخ ان اراد به عدم قيام الدليل القطعي من الطرفين على الامر على جواز السكوت وترك الحكم ومع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه ح مطلقا ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم والا على عدم جوازه فان اراد الاول فسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو ممنوع بما هو ظاهر عقلا ونقلا من جواز ه عدم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم او دار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام اخر لا يطابقه بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبني على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه والتوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ ان اراد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل والترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب في ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو ترك الحكم كيف ومن البين على وجه الاحتمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو خلاف اول الكلام فمجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عند المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير دليل يظهر مما قررنا اندفع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور ايضا فاراده من اتمام الدليل مع ترك اخذه في المقام فاسد الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة او المحرمة او ما يستتبعها من المظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر يترك واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو معنى ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى وادعى الضرورة فيها غير ظاهر غاية الامر ان يكون اولى رعاية الاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل فادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما توجه الينا من التكليف واما مع البناء عليه وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل يبقى غيره تحت الاصل لعدم تطرق التخصيص في القواعد العقلية الثابتة

بالادلة

بالادلة العقلية والجواب عن الاول لم فان وجوب دفع الضرر المظنون بل ما دونه من الظنون التي لا يحتمل الانكار كيف وهو المبدء في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم اقحام النبوة بالنظر الى معجزاته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من اوهن الخيالات اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية لعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم المثال فيه ورداعه وعدم المكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصيتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة والحظر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الادلة العقلية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام عليه لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل او النقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام عليه يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا وكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل بما يفيد ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة ايضا رجع فيها الى اصل البراءة لا يقال ان التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فلا مناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة ح فلم لم يقل به من اول الامر قلت انما لا نقول به اولا لان الثابت من ادلة كون جواز العمل به متوقفا على اليأس عن الادلة بعد التفحص فكما يعتبر التفحص في اليأس عن الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت لو فقد ت حال الظنون المعلوم الحجية اذا تعارضت وفقدت فيما ينبغي عليه هناك من التوقف في الفتوى والرجوع الى الاصل ينبغي عليه هنا وكما لا يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام واشتراط العدالة في الراوي معركة للاراء وقد نص الشيخ رحمه بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به وبمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع من العمل لانه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل من عدم حجيته كخبر الفاسق اذا القياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كما من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكر من الايراد وارد على الدليل الاول ايضا لان تكاليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا قويا وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل للاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فانا نعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر ح هو الظن الواقع ويكون مفاد الاقوى ح ظنا والاضعف وهما فيضعف فيؤخذ بالظن ويترك غيره ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم يفسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فمرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤداه لكن الخطاب في الحقيقة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم اقتضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق آخر الى الحكم فلا ينقض وانت خبير بان جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فنقيه ان المقدمتين المذكورتين لم توخذ الى النتيجة المذكورة حسبما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذ باقي الاحتجاج وسلمها المنصف حصل منها المنصف القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنة بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة المذكورة واي لاعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير مبين في المقام الا ان يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فتنحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن ليشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل انا نعني ما يفيد الوجه المذكور وكون الظن دليلا في الجملة ويترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفته اي ظن كان فغير بين ولا مبين

والعقل يحكم بعدم ترتب المضار الاخروية كلها من دون قيام الحجة على عموم الحجية فظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مر من الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك الدليل ولو اريد اثبات مجرد الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ في المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتها دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجواز لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بعوض المظنون لا يكفي به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجة عليه بيان ان التكليف انما لا يعلم بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى المكلف به وما ذكره جوابا عما اورد من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر من انا لا نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان الحال وان كان على ما ذكر من عدم الرجوع الى اصل البراءة مع اليأس عن الادلة الاختيارية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها وما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها بحجة العموم فلا كلام في تقديمها على الاصل لكنها لا يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع حينئذ الى الاصل المذكور وكل هو مبنى الكلام في الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقتضي المنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يتعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل بدفع الاول فكذلك ينهض بدفع الثاني والقول بان حجية الاصل انما هو مع اليأس عن الدليل ولا بأس مع وجود ولو من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كون ما يثبت التكليف غير قاطع لعذره كما انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررنا فيقوم الاصل حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب علم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به مما لا يخلو عن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الغالب فيه ان ما دفعه به اولا من منع ما ذهب اليه الاستفاض فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن بها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى غير الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدور كما هو المختار اذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما دفعه به ثانيا فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام اخراجها عما دل على حجية مطلق الظن فان مؤدى الادلة المذكورة حجة مطلق الظن بعد انسداد سبيل الظن العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل عما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكورة غير مفيد المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها فاي فائدة في الخروج عن ظن ما يقتضيه تقرير الدليل وبناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن وح فورود ما التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا ثم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه ذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل مع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر حينئذ على التمسك به دون عدمه ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا الظن الضرر مع مخالفة المظنون فانا قبل بامكان التخلف وعدم حصول الظن مع عدم حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله وتبين قصور ان مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا مقتضيا لظن الضرر ولو لاقيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر مع عدمه فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف فيمنع ظ اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المشككة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مر الاشارة الى ذلك وياتي تتمة الكلام فيه انشاء الله تعالى ايراد اخر على الدليل المذكور لا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد عليه اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس الظنون الواقعية ومع الغض عن ذلك فالفرق فيما ذكر بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل ظن

الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله الثالثة حكى فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى آخر شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم وذهاب الاكثر اليه سواء كان القول الآخر نادرا او شاذا في الجملة ويعبر عنه ح بالاشهر وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان لم يبلغ الى هذه الاكثرية ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يتفق فيه قولان مشهوران والاغلب في اطلاق المشهور هو الوجه الاول وكأنه المقصد بالبحث في المقام وله مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى قلة القائلين به وقد اخترعهم في الظن وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الآخر جدا وعدم بلوغها الى تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول آخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون تردد من الآخرين وتوقف فيه او سكوت منهم في الحكم ويندرج ح في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الناقلين للحكم بشيء من خلافهم او وفاقهم ويندرج ح في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسئلة بل قد يستظهر عدم خلاف الناقلين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايضا يندرج في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم ع كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظاهر ايضا اندراجه في المشهور هذا وقد يكون الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت روايته بطريق واحد وقد يضم الى ذلك تلقيهم بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية ندورها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا وفي مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها دلالة عليه وقد يجتمع الشهرتان في بعض الاحيان وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب من قدمائهم ومتاخريهم بل لا خلاف فيه بينهم الا من عرعنه الشهيد في بعض الاصحاب واستقر به عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات الاحكام الشرعية والظاهر حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يتداول عدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام في الكتب الاستدلالية بل انما يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة ويناقشون في ادلتهم المذكورة ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة ره في المختلف في بعض المسائل على سبيل التذكر وليس في ذلك اعتماد منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسبما هو دينه في كتبه الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لتاز ع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكثر استناده اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستقر به ره لكن لم نجد جريه عليه في كتبه الاستدلالية فقد لا تكون مقصودة بالاستقراء جميعا او لا يكون مقصد القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتفاق الجماعة فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو احد الطرق المقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه تعليلها الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة حصول الظن منها مطابقة للواقع بناء على عدم حجية مطلق الظن كما هو المفروض عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليله حسبما اورده بعض الاجلة كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله وكيف كان فقد حكي اخيرا وذلك عن المحقق الخوانساري ره ما يعزى ذلك الى المعتمد نظرا الى كلامه الآتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الآحاد وهو بعيد عن مذاقه جدا وسيأتي الكلام فيه انشاء الله وقد اختار بعض الافاضل من متاخري المتاخرين حجيتها اذا لم يحتل من حجيته ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسبما تقرر ه من ضعف تمسك المجيز لم يجز التعويل عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان المعلوم من حال الفقها قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا زالوا يطالبون بادلة المشهورات ويتوقفون عن الحكم حتى يفحصوا عن دليل عليها وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم قد استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لانكاره حضارا فذلك اجماعا من الكل كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهر الادلة واكثرها واقلها مؤنة واسهلها وشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت اكثر دورانا من الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين قد تمسك بها في مقام الاحتجاج على شيء من المطالب الا ما يؤخذ في بعض كلمات العلامة ره شذوذ من المقامات من التمسك بها وهو من قبيل ضم المؤيد الى الدليل على ما هو طريقته حسبما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعتدوا بها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج الوفاقية والخلافية مع انه اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها ويحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الان على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع اليها فصار ذلك اجماعا من الكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع اليها والاخذ بها بل ربما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا حسبما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم يكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير آخر انا ما ان نيق بعدم حجية الشهرة

مطا وبحجيتها كذلك او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو المدعى والثاني بطلانه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية
الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى المشهورات والثالث ترجيح
من غير مرجح اذ الامر دائر بينها حتى بقي بحجية المشهورات دون بعضها من دون قيام معارض بقاومها او يترجح عليها ويرد عليه اولا منع قيام
الشهرة مطلقا وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند ولو كان ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا
الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور عندهم خلافه حيث انهم يعتمدون على الشهرة المقترنة
بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فاقصى الامر ترجح عدم حجية الشهرة المجردة الخالية عن المستند لا مطلقا وثانيا انما نقول بحجية الشهرة
فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى علما او هو سان الحجج الظنية وح نقول ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي
القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية
بحجية الشهرة كما سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثاني فانا نقول بحجية
الشهرة مطلقا فيما لم يعارضها معارض اقوى لا مطلقا وقد ظهر بذلك ايضا اندفاع المحذورين الاولين فان الاصل يخالف الدليل ومن البين
ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما يأتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم فانما يسلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى متمسك
ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر سيأتي تفصيل القول فيه انتهى حجة القول بحجيتها مطلقا وفيما اذا لم يخل عن مستند
اصلا ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسك بها بنفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام الشهيد رة والاول منهما ضعيف جدا حسبما
قرره المقرر ومرجع الكلام فيه الا ان يرجع الى الوجه الثاني والثالث فمبني على قاعدة الظن والبناء على حجيته الا ما قام الدليل على خلافه وان
لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن او قوة الظن لا يقتضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه اصالة حجية الظن
ويمكن ارجاعه ايضا الى بعض الوجوه الآتية كما سنشير اليه انتهى ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل
من الشهرة قطعا وهي قاصرة عن حجية الظن الحاصل من الشهرة بالاولوية الاترى انهم يقولون بحجية اخبار الاحاد مع ان فيها من مجهولي الوهن ما
لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال ظنون ضعيفة واما روايات
خفية وكذا الحال في تصحيح دلالتها ومعرفة مفاد الالفاظ الواردة فيها افرادا وتركيبا وكذا العلاج في التعارض الحاصل بينها والحاصل
ان مجاري الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب لا يناسبهم عن الاخذ بها والظن الحاصل من
الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر بالقياس الجلي وهو من قبيل القياس في العامة
لا حجة فيه عندنا نعم ما كان من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظية كان خارجا عن القياس وكان حجة وكان الكلام
غير حاصل في المقام اذ ليس هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى ذلك من قبيل الالفاظ
اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون التعدي عنها من قبيل القياس الجلي قد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا
لفظ الشارع صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتهما عندنا الا من جهة الكشف عن قوله وفي الحقيقة فهو الحجة لانهما حاكيان ما الهما
الى اللفظ فاذا كان الاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه ايضا كذلك وان لم يتعين ذلك اللفظ عندنا واخرى بان المناط في
الرجوع الى الادلة الظنية هو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد باب العلم به سبيل وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو واضح عند
العقل السليم يثبت ذلك فيما نحن فيه بطريق الاولوية القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة
عليه الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما ورد عنه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله المجمع الجماعة وقوله تداينه الى الجماعة
الى غير ذلك وفي نهج البلاغة في كلام له في ذم الخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس
للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وما في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين
اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة بين رشده الى ان
قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم المخبرون في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور ويقول الراوي فان كان الخبر
عنكم مشهورا ومجملا لا يدل على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة وما نحن فيه نوعه نزاره قلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما الخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأموران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف لانضمام
الشهرة ومن البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايضا كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة
حجة كانضمام احد الخبرين الضعيفين الى الآخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون لانضمامها الى الخبر بالحجة ومن هنا استشكل صاحب
الوفي في حجية الخبر المجبر بالشهرة لزعمه عدم حجية الشهرة ايضا فمن اين يجيء الحجة بعد انضمام احدها بالآخر لكنه بعد ملاحظة الطريقة الجارية
بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في بحث خبر الاحاد انتهى ولو لا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره
متينا متجها فالمحيص بعد ذلك عما لا عتراف بعدم حجية الرواية المجبرة بالشهرة وهو يستلزم طرح الكثير من الاحكام الشرعية وهذه

من الشهرة المطلقة في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبر فيما نقدم من الوجوه الدالة على حجية الشهرة مطلقا واذا ضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المراد من المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة تقضي ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي لعلى منها ليؤخذ بمقتضاها اولا نها لو كانت حجة فقط لما كانت حجة كذلك نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو علم بها انه على ان وجد الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المستند الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها فالمشهور فظهر مما قررنا ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما الاول فلما مر بيانه في كلام المقدم وباني تتمة الكلام فيه ايضا انشاء واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من حصول حجية الظن وعدم نهوض ما استعضوه من الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام او من تتبع دعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه محل منع وانما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على سند وترتيب لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط في حجية الظنون فيقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل او نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية للعلم في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تنقح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من الظنيات مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لكان هناك حاجة الى ملاحظة الاولوية واما الرابع فبان اخبار العامة مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تقدم ان العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع فكيف يمكن ان يكون ذلك هو المقتضي فقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان تلوا ظلما يوافق المدعى ويمكن ان يحمل ذلك ايضا ما في رواية النهج وقد يتفق ان لا يوجد منها الا اتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان تولهم فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد ان تفرد الانسان في الامر لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب فاذا لو كان باطلا لكان بين الاستيلاء الشيطان لا انه مظنة لحصوله بعد ذلك من حجية التفرد وقد يكون ذلك هو المقتضي من الروايات العامة المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسنادها لا دلالة فيها على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالمجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة بل صريحها بعد عرضها على المرجع فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية او الفتوى او هم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعم غيره يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كان خالية من الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو كانت الرواية المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعم غيره فان الاجماع بعد هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامره اولا باخذه بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وتركه الشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية ح شاذة غير مشهور عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله وبعد ذلك وانما الامور ثلثة بين رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشعر الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرد الشهرة الباعثة على الظن وثانيا ان المقتضي في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع جنسه ليكون اللام للعهد بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم بحيث يفيد نفي الريب عن الفتوى المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموعة مع عدم اقامة شاهد عليه بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف واما الروايات العامة فلا حجية فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من عدم مخالفته الاجماع وقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان تلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر ورودها فيما عدا الاحكام الشرعية فان معنى تولهم فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا مما لا ربط له بكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل الاخبار العامة ويشير اليه ذكره ع لبعض تلك الالفاظ المروية واما الخامس فبان ما يدل عليه هو انهم هو حجية الخبر المجبور بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي احتجت به السنتهم وجرت عليه علمهم والثاني مما لم يقف به احد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم ممن مر الاشارة اليه ومع ذلك لم نر الجري عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في ذلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك وما يتوهم من حجية القول بالتفصيل من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت الرواية حجة واسندنا اليها للحجية مساعدة تقريبا على الوضوح من الخارج والمقتضي من الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما تقرر وبان ذلك مما يقطع بفساده بعد التدبر في كلماتهم وتعبيراتهم كيف

ولو اراد واذ ذلك لعبر واعنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يتجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم للخلاف مقصودهم بل العبرة بخبر ومع الغض عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف بل وعدم مصادفتها له واضافة اذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الى الرواية اليها كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية نعم لو حكموا بمن عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر اقوى شهادة على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة هو مجموع الامرين المنضمين من دون ان يتوقف حجية كل منهما منفردا على المانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة او من الشيء انه من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغها بعد انضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كما هو حسبما فرض في المقام فلا داعي اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ونشير اليها انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض بالوصول احيانا لقطع فيكون حجة قطعا كما في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احاده الى درجة الحجية مع ضعف احاده في مانع منه في الواقع ومع الغض عن ذلك ايضا نقول ان الحجة عندنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم واثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه وقد بينا في محله والشهرة المفروضة من اسباب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل بحكم عادي اعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر ولا يتجه القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا لموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسبما قد يتخيل في المقام اذ ذاك مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يابى عنه الطبع السليم بل الاعتبار السليم الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب هنا اذ مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم حتى انا عند الجمهور عليه ومع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في هذه الصورة على الظن الحاصل منها في الصورة الاخرى فهي الامر سواء وان هذه الصورة للاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها وبناء الامر في التفصيل بين الوجهين في الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جدا بل مما لا وجه له اصلا وقد يجاب ايضا عن الايراد المتقدم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور بانا نختار كون الحجة هي الرواية المجبرة بالشهرة نظرا الى استفادته من انه البناء لظهورها في جواز الاتكال على اخبار الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لما امر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت والاستظهار الصدق فان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها وسيظهر صدق الخبر معها واورد عليه بعض الافاضل بانه مبني على تعميم التبيين بها للتبيين الظني وهو منظور فيه اذ ليس معناه لغة الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك الا بكونه محصلا للعلم به والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم اللغة وعندي فيه تامل سيجيء تفصيل القول فيه في بحث الاخبار انشاء الله ثم ان ذكر الفاضل المذكور انا لو سلمنا تعميم التبيين الحاصل بالشهرة كانت الاية الشريفة ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية اولا فيكون ذلك اذن دليلا اخر على حجيتها تقريره ظهور الاية في ان الاعتماد في الحكم بمظنون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس رخصة العمل بالخبر بعد التبيين لامر من حيث كونه الكاشف عن صدقه والدليل عليه فتكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه وفي ذلك قاض بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط في العمل وانها المبين للواقع والكاشف عن الحق والاعتبار والقاطع شاهد على ان الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبنية ولا في رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا تحصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب ولو ترجح الاول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر في نظر الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه واحتمال صدقها وكذبها متساويان بحكم الشارع فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على صحة احد الجانبين والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين القائمين كما في كل مسئلة سواء كانت هناك رواية اولا لما عرفت من ان الدليل الباعث على تعيين احد الاحتمالين انما هو الشهرة دون الخبر لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلالة الاية الشريفة حينئذ على حجية الشهرة دون الخبر المجبر بها قلت لو تم ما ذكره لكانت الاية الشريفة دليلا على حجية الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التفطن فيما قررناه تجزم بضعفه فان حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر موثوق به فما يستفاد من الاية الشريفة بناء على ما ذكره هو حجية الخبر الموثوق وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بعد بل انما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشكال في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعي

ذلك كون

ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن المفروض ويشهد بذلك ملاحظة القرائن المفيدة الى الحجازا القاضية بحصول الظن بالصدر او تعين
خصوص المراد من بين المعاني المجازية فانه يصح الاتكال عليها قطعا في فهم المراد واثبات الحكم الشرعي من حجيتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت
الحكم من غير حصول لفظة المقام لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق
بالخبر وقوة الظن بصدقه ثانيهما كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة في الشريعة ولا ديب ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعي
عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر امر وجداني حاصل من ملاحظة القرائن والامارات كما انه لا ريب في توقف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه
لكونه حكما شرعيا متوقفا في ليله حج نقول ان الوثوق والاعتماد الغرضي الحاصل بالخبر المخبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان من غير حاجة الى قيام
الدليل عليه شرعا واما كونه حجة فظاهر الاية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور فيما استفاده من الاية بناء على حملها على ما ذكر لا وجه لها اصلا فان
الشهرة اذن شرط في قبول الخبر لا انها هي المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر
مفيدة للظن بثبوت الحكم الا ان تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه
هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظرا الى اعتماده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظاهر
لا يخفى ومقصود المستدل لحجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بينا اذ لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار على حجية الثاني شرعا على كون الجهة
في الحقيقة هي الجهة الباعثة على الوثوق استقلالا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه ودعوى ذلك في
المقام مجازفة بينة فحصل مما فصلناه ان المجدي للرواية المفيدة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما يدل عليه
الاية الشريفة ويفيده صريح كلماتهم حسبما قررنا لا ان يكون الحجة مجموع الامرين ولا ما رايته المستدل من عكسه بان يكون الشهرة بنفسها حجة
لكن مع انضمامها الى الرواية ونحوها على ان الاحتمال كاف في مقام منع الاستدلال وعدم حجية الرواية الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها
لا يدفعه كما انه لا يدفع الاسناد اليها فظهر مما قررنا ضعف ما عن المفصل عدم حجية الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها فظهر مما قررنا ضعف
القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل مع زيادة القول الثاني ضعفا ان ما ذكر بكلمة لبيان التفصيل من خروج الشهرة المجردة عن المستند عن
مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها اما اخرما ذكر غير متجه اما اولا فلما قرره المستدل المذكور وغيره من المعتمد
على القاعدة المذكورة يكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس اذ مجرد الدليل الظني لا
يقاوم الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكر من الوجه الاخر من انها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع ايضا بان الشهرة من الادلة
الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة الخالية عن المستند لا يقتضي بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك اذا لم يعارض الشهرة المذكورة
دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدعاة فهذا الشهرة من حيث الحيثية المجيبة مستند
الى الدليل المذكور ومتوقفة عليه لكنها بحسب المفاد معارضة له لدلالتها على عدم حجية الظن المفروض فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد الدليل
الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد ترك العمل بالظني والى ذلك نظر بعض وجهه بما قررناه سابقا في الايراد على الدليل العقلي المذكور
من ان قيام الدليل القطعي على عدم حجية بعض الظنون كاف في اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن المستدل لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل
المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في طي تقريره لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة كما قامت على عدم حجية الشهرة المعراة
عن المستند كذا قامت على عدم حجية غيرها اذ لم يوجد من هذه الادلة ولو في الجملة اذا استند اليها في المسائل الشرعية في الكتب الاصولية
حتى انهم لم تقرر وا له عنوانا في كتب الاصول ولا اشاروا فيه الى وفاق وخلاف نعم اشار اليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لا يفرقون بين الصورتين
ثم انه قد تردد الفاضل المفصل في بعض ما نحن فيه من المسائل في التفصيل المذكور ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق قال ويخرج كثيرا
بالبال وان لم اطمئن بذلك الحال بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اصلا وذلك لان المانع الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما يكون
لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر التظر في ضعفها فليس بحجة ظاهرة وهذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلامهم فبين من احتج منهم
على عدم حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه وبين من اعتذر منهم بانه ربما يشهد ولا اصل له ويرجع حاصله الى تخلف
الشهرة من الصواب في بعض الاحيان وهذا اضعف من سابقه والاخرج جميع الادلة الشرعية الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه فانه انما
يتم لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان حكم الجمهور بصحة الفاسد لا يوجب ظنا بصحته بعد ظهور فساده واما فيما عدا ذلك فلا
وتوضيح المقام ان مستندهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او مجهولا وعلى الاول فاما ان يعلم انحصاره فيما علم او يحتمل وجود مستند اخر لهم
ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المشمول لينا صحيحا عندنا او ضعيفا ومع ضعفه فاما ان يكون معلوم الفساد بالنظر الى الواقع
او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته في الواقع وان لم يجز لنا التمسك بخبر نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من هذه
الوجوه المذكورة على القول بحجيتها على صورة واحدة وهي ما اذا علم انحصاره فيما علم فساده واقعا وكذا اذا ظن انحصاره فيه وعلم انحصاره
في مظنون الفساد كذلك او ظن انحصاره فيه اذا لم يرجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة المستند واما ما في الصور فلا وجه لانكار حجيتها
الا بما مر من المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستنده ضعيفا مع العلم بوجود مستند اخر
لهم لا نعرفه او احتماله وعلما ما مضى فيه فمن البين ان الاوايل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسئلة عنوان في كلامهم

وانما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها عدا الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية بل حصر
جماعة منهم الادلة في غيرها وانما قصد الشهيدة بيان المسئلة وتتميم المتن وبعض من تاخر عنهم ولم يتعرض لمنع الحجية للاحتجاج على نفي حجيته وانما تعرض
للاجوبة على ما احتج به الشهيدة فدعوى العلم لمستند المجمع ومحصولها ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن اين
يعلم او يظن حصول الدليل في ذلك كيف ولو بني على عدم حجية مثل هذه الشهرة القوية القريبة من الاجماع لوقطعنا النظر عن كون المسئلة اجماعية
بمجرد ضعف ما ذكر من التعليلات في كلام بعض المتاخرين او المعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطروحة ولكان ذلك اذن تفصيل الخوض في
المسئلة غير التفصيل الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه قوله وقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان من بين
تعليليه تدافعا فان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر الظن مما لا وجه فيه ولا
يعد ذلك تدافعا وسلمه معتمد اولئك الاجلاء بان كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول
مقتضيا للعلم على حسب دعواه ثم فان الظاهر ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقدام فهو منهما عرفت من ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم
دون العصمة والعدالة وان فسرت بمعنى الملكة فاقصى ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقدام على القول بغير علم او ادبر بغير علم
معتد به في الاجتهاد من الاستناد الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا
عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة اليه والى غيرهم وبذلك يندفع ما اورده المصنف عليه كما مر في الاشارة اليه ويتطابق مفاد الدليلين
بلا حاجة الى ما ذكره في دليله الثاني يفيد ظنا اقوى من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من المجتهدين
قوي فافاد تقاصر الظن عن درجتهم فلو عدل مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى تلك ليس مقصود المورد واختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما
مفيدا للعلم والاخر للظن انما يجدي في ذلك مجال لتوهم التدافع بل مراده ان قضية دليله الاول كونه مفيدا لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلا
قطعيا حيث ان ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعة من الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كما شافهنا به وايده ولذا اختاره بناء
على ما ذكره من حصول القطع بحجيته وكونه اذن اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيدة فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
سواء كان من الجميع او البعض وقضية دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن القوي فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة
ما هو المدعى والقول بان حكم الجماعة مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى ان كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يحصل
اشتهاره بينهم وندرة المخالف قاضيا بافادة الظن مما لا ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالافتاء
والاخر يفيد الظن بها وان ما لاحظه خبرتهم وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه لعدم اقدامهم على الافتاء من غير علم وما لاحظه
مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد الا قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف
الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيد عدالتهم القطع باصابة ما يعتقدونه دليلا حسبما اشار اليه المصنف وبين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر
حصول ذلك في بعض الاحيان وبندرج حينئذ في الاجماع كما عرفت وبعد اذن في المشهور ويمكن ان يقال ان مقصوده القطع باصابة
المدرك المعتبر وان القطع بقول المعصوم فيكون الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب مما سابقه في حمل كلام الشهيدة الا
ان الدعوى المذكور غير ظاهر ايضا لظاهر عدم حصول العلم المذكور في كثير من المشهورات غاية الامر حصول العلم باصابة المدرك المعتبر في
نظرهم ثم لو حصل العلم به على الوجه المذكور وكان كافيا وكان الاولى الحاقه اذن بالمجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في
الذكرى وان اختار خلافه وح فما ذكره المورد قدس سره من ان الحق ان اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون
اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق الظاهر بين الكشفين وظ المصطلح تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن بعيدا التعبير عن الاعتبار
بما ذكره في الوجه المذكور في وجوه الكشف المحاصل بالاجماع كما مر القول فيه والظاهر ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسبما
بيناه والا وضح فما ذكر متجه الا ان حمل كلام الشهيدة عليه بعيد جدا كما عرفت فظهر بما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيدة اقربها
الوجه الاخير وبه يظهر الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله وبه يضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى والظاهر ان اراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا الى ان العدالة والاشتهار بين الطايفة انما يفيدان العلم
او قوة الظن بوجود معدل معتد به في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطاء في المسائل الاجتهادية وان توافقت فيها آراء الجماهير او معظم الفرق غاية
الامر حصول الظنة ولا امن معه لامع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في الشريعة ولا دليل عليه في المقام وح مما تقدم في من ظهور كلام المشهور وموافقة
الشهيدة لما بين على ما ينبغي كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلام المصنف قوله وبان الشهرة التي يحصل معها مزيد بيان لدفع الوجه الثاني وبالجملة ان
فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو قال بها يفضل القول فيها زيادة على ذلك وهي صحة الاستناد عليها في الاحكام الشرعية
فيما عدا ما يزاد من الشهرة الحاصلة بين المتاخرين من الشيخ رحمه الله فان ذلك هو الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد
اليها هذا وبما قررنا ظهر ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم انما ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها وبعد الخطاء معها جدا
وذلك لان اتفاق المعظم مع نهاية عدالتهم وفضاهتهم واختلاف انظارهم وعدم موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافية
الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختار في المسئلة اقوالا عديدة في الكتب العديدة اذا الابواب المتعددة اذا وافاهم متفقين

على حكم من دون تزلزل وابداء ريب استبعدنا وقوع خلل منهم في الاستدلال بل يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته اما اولا فلانه بعيد دفع كونه باعثا على العمل بوجوه المستند به المعتبر كما هو كلام الشهيد ره بكون القدر المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا يرتبط به الايراد المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للظنة وكون تلك الظنة حجة اول الدعوى فان الخطاء غير مامون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره ولو سلم ذلك على اسالة حجية الظن لا شاراليه ولا حد الدليلان المذكوران وهو مخالف لظاهر تقريره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة حتى يحيل كبرى مطوية لغاية وضوحه كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا زالوا يطالبون الحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون بشئ بينهم الا مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مطلقا غير معروف بينهم وانما اشار اليه المفيد وبعض منهم ولا يعلم ارتضائه بل بعضهم للشهرة في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو احدث تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد الاتكال المستدل عليه اصلا وقد يتخيل من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله تلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا حسبما اشرنا اليه قوله وبان الشهرة اه هذه العلاوة التي ذكرها لتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جدا بل فاسدة قطعا كيف وفيه تفسيق علماء الفرقة وتضليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجاوا الى تقليد الاموات وكل ذلك واضح الفساد وجلالة هؤلاء وعظم منزلتهم في الفرقة معلومة وذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل متداول بين اساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كانوا هؤلاء بمنزلة العوام المقلدة لما التفتوا لخلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تاخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتب الاستدلال كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاستدلال لاصحاب مخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور البينة الجلية وكتاب السرائر مشحون به وورده لفتاوى الشيخ ظاهر معروف حتى افتخر الفاضلان للشيخ ره واخذا في رده والذب عن الشيخ كما هو ظاهر من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الاجماعة هو ما حكاه الوالد قدس سره عن الحصني والحكم باستباهه في ذلك اولى من التزام ما ذكروا وكان الجماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يتجرون في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليدا له بل كانوا يرجحون ما رجحه ويعتمدون على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من سائر الاقوال والاحتمالات كما حالنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا في الفن وخبرة تامة في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول وابين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة في الفن لا تجرون على مخالفة المشهور الا مع باعث قوي ودليل ظاهر يصرفهم عنه ولا زالوا يجرون على مواضعة المشهور وتحصيل دليل يواضعه ويا خذون به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للاكثر ولهذا بقول الجماعة بقول ولا حكاية بحجية الشهرة وذلك امر لا ريبة فيه بل ذلك طريقة جارية في سائر الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة الا مع باعث قوي وحجة واضحة تعودهم اليها والظاهر ان ذلك هو المنشاء في وهم المحصلي وهو من المغايرين بعصر الشيخ ره ومقصوده من ذكره هو من ذكرناهم من تلامذة وتلامذة تلامذة مثلا الى ان نشاء الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة المتاخرة من الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والقصور ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر ان يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زمانه الى الشيخ وابن ادريس بل ظاهر ان الحصني لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لاعادته فان عدم متابعة الجماعة ومن تاخر عنه الشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة فغاية الامر ان لا يعتمد على تلك الشهرة المخصوصة فلو سلم وجود شهرة كذلك يتم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرة الحاصلة عندنا غير ماخوذة من خصوص فتاوى تلك غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوى غيرهم ممن تقدمهم او تاخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان اصل في الجملة ان في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن والاداب فالمعروف بين المتاخرين المناقشة في ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف ولا ان ذلك هو الطريقة الجارية بين القدماء ايضا حيث يكتفون في الدعوى الواردة والزيارات والصلوات المندوبة وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار الواردة في تلك المقامات ويومي اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما سنشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتاخرين في العمل وخالف فيه جماعة منهم السيد المدارك والفاضل الجزايري وصاحب الحدايق فقالوا بعدم الفرق في ذلك بين الاحكام والسنن لابد في جميعها من قيام الحجة المعتبرة على ثبوتها حيث يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق ع من سمع شيئا من الثواب على شئ فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ورواه ابن طاوس في الاقبال عن اصل هشام عن الصادق ع ومنها ما رواه بسنده صحيح عن هشام عنه ع قال من بلغه عن النبي ص شئ من الثواب فعمل كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما رواه الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد بن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شئ من الثواب على شئ من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله

ولين في الاسناد من يتامل في شانه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكذابي الذي هو احد رجال عدة بن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرح ابو بصير بثقته
الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن ابي بصير عنه اشارة الى جلالته فالظاهر جبره بل الظاهر انه لا مانع
من قبول الرواية من جهته ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك بالواسطة من دون واسطة وهناك الهواء اذ لا يصدق
وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني رواية ايضا باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله
على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى البرقي في المحاسن عنه عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن
النبي ص شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول ذلك النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق قدس سره
انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى
الجنيد في الاجتماع مرسلا عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي ره في البحار
بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد قلت فهو مع استفاضتها واعتضاد
بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا يخ للتامل في اسنادها ونفي بعض المتاخرين البعد عن عدها من المتواترات ان مضافا الى صحة عدة من
طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من مراجعة الطريق الجارية بل يظهر من جماعة من اتفاق
الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فوق التهيد ره ذكر ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة
من الاخبار المذكورة فضلا هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي ره بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب
تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع اخر وقد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر بغيره قال
واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسبه مع من سمع منه آه وهو ما تفردنا برواياته وقال الشيخ الحر بعد ذكر جملة من الاخبار
هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين الى
اشتهار ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره وجوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله
واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاف لما اشتهر بين العلماء المحققين من ادلة السنن وليس في المواعظ
والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخونساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة وانتشر بعد ذلك لكن
اشتهار العمل يزيده الطريق بين الاصحاب من غير نكير ظاهر بل صحيح في الغاية يجري النفس ويستحقها عليه لعل الله تعالى يقبل عذره وقد اورد عليه وجوه
احدها ان هذه المسئلة من اصول المسائل الاصولية حيث ثبت بها مدارك في الشريعة لو كان من الاحكام الشرعية فلا يكتفى في مثلها بمجرد الظنون
حسبما تقرر عندهم من الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية ويدفعه ولا مانع اشتراط القطع في مسائل
اصول الفقه والمقصد ما ذكره مسائل اصول الدليل كيف ومبنى ادلتهم في مسائل الاصول على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن
الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى
القطع في ذلك دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها قطعية يكون الاشكال في الظنون المتعلقة بسائر المسائل عليها وعلى فرض ان يراد
بالكلام المذكور هنا يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى فضوابا اعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع
في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في الفقه وانما ينتهي الى القطع في فن اخر وثانيا ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب
بل ضرورية من طريقين العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها ببعض وتكررها في
الكتب المعتمدة فلا تامل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية الاحاد فانه يعد مثل ذلك من المتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن
القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وفيه هدم للشريعة كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تامل
اذ ليس ذلك جوابا غير الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة في الفروع واما حجيتها في الاصول المبني على منع
المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة او كان ذلك جوابا وثالثا انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الاداب
والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر صحيحا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي
ثابت للفعل من تلك الجهة دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت
تلك الروايات ادلة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال
هنا كذلك اذ نقول ح بثبوت الحكم بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة وح نقول ان القول بحجية الرجحان في
الفعل من جهة بلوغ الخبر المزبور حكم شرعي ندبي كسائر الاحكام الشرعية فهي حجة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال كما
انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفي ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها
اسهل جدا وربما يجاب ايضا بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك باعتبار القطع اذ مقتضى الامر الوقوع فيها لا حرج
فيه ولا رجحان وبعد ان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من الكبائر فكيف يقال ان الامر من الوقوع في الحرام
في هذا المقام نعم ان لو لوحظ الخصوصية في العمل اتجه ذلك الا ان خلاف المقصد فانهم اوردوا مندوب الاستحباب في المقام من جهة ورود

الخبر الضعيف

الخبر الضعيف ثانيها ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى كما اختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون
بيان ثبوته كما هو الغالب كان خارجا من مورد الاخبار المذكورة وأجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو
كاف فيما نحن فيه بحث الاخبار المذكورة وتنظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي فيما نحن فيه بعد كون مفاد الاخبار المذكورة
اظهر ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام حتى بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخلية بعد كونه مفهوما من الكلام
ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقية المجاورية في العمل على ان صحيحة الحلبي فيها ذلك الا الاولى فيه
الثواب بطلان الطلب على السبب كما هو ظ الضمير الراجع اليه ويقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان لجوز ذلك له والا كان ينبغي ان يبقى كان الثواب
له فيعم حتى ما ذكر فيه الثواب ندبا او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايضا وكذا في مرسلة العدة وفيه ثانيها ان هذه الروايات
انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى وقد تقدم ان حكم الشارع ترتب الثواب
على عمل لا يساوي الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب المندوب كيف ومن البين انه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من
الاخبار دل ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان
الامر ادان غاية ما تضمنته تلك الاخبار وهو ترتب الثواب على عمل مجرد هذا لا يستلزم امر الشارع وطلبه لذلك فلا بد ان يكون
هناك دليل اخر على طلب الفعل والامر به ليترتب عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيد وجيه لا مجال لانكاره فضول المجيب ان
ترتب الثواب على عمل يساوق رجحانه اه كلام قشري لا معنى له عند ذوي الصادق فان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة
فلا بد لها من دليل صريح ونص صحيح يدل على مشروعيتها وهذه الاخبار لا دلالة لها فيها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انفا
ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روي فيه الثواب كيف يعقل المنع في حكم
الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب وليس معنى الراجح في الشرع الا ما ترتب
الثواب على فعله فقوله ان مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع وطلبه من الغرايب وتعليله ذلك بان العبادات توقيفية من الشارع لورود الاخبار
الدالة على الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما استدلوا به على المنع من الاخبار الدالة على توقيفية الاحكام الشرعية وانه لا بد
فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانها تعم جميع الاحكام الشرعية فاورد بذلك معارضتها بالاخبار المذكورة وستعرف ما فيه نعم قد يقال في
المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من الاعمال الخير فعمل ذلك لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن
على ما بلغه فليس لمقتضى الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مقابل لا بد من كونه خبرا او دليلا من الادلة الخارجة حتى يترتب
عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى هذه الادلة فليس المقصود من هذه الاخبار بيان مشروعية العمل بمجرد ورود الرواية الضعيفة بل المراد ترتب الثواب
المخصوص على العمل المشروع من جهة ورود في الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت
المشروعية لقيام الضرورة على مشروعية العمل يتوقف على طريقها المقررة في الشريعة ولا يتوقف ترتب الثواب الخاص بعد ثبوت المشروعية وكونه
ما يأتي به خبرا او عملا شرعيا حسبما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو اما راد رابع وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان اورد عليه في المقام من
ظاهر عبارته ويدفعه انه وان لم يدل ذلك اذن على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض لكنه يفيد استحباب الخصوصية ورجحانها فيما
اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعي كما اذا ورد صلوة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة
في ليلة ونحو ذلك فان هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فثبت بها مشروعية الخصوصية واستحبابها فثبت بها المدعى في الجملة
على انه لم يعتبر في تلك الاخبار الباقية خالية عنه فبعضها مطلق كصحيحة الحلبي وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والتي من الفاظ شمولها
لكل الافعال والبناء على المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو
اخص مما يثبت بالباقي وهو ظاهرها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلقا كما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا
فلم يخصوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة الى الواجبات مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم منه لحصول الثواب على كل من الامرين و
اطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وجوابه ظ اذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الاخذ بما دل عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها
الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيه ما يدل على ترتب الثواب العقاب على تركه
فان دل الخبر على الامرين مبني على ان الحكم بترتب الثواب من حجية ظ هذه الاخبار دون ترتب العقاب على تركه لانتفاء ما يدل على تركه لانتفاء
ما يدل عليه وعدم نهوضها حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب
مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر المفروض على وجوبه على الملاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى
الواجب والمندوب بكون مقتضاها استحباب الامرين بما دل الاخبار على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على
اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه
ثواب على اداء الصلوات اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما ثبت صلوة الليل او كان مما تردد بين الوجوب والندب او تردد بين
الاباحة والاستحباب او دل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك وح كيف يتم دلالة تلك الاخبار على استحباب الاتيان بذلك

الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد به الثواب فيه حتى يرد ما دل على ذلك الفعل فلا يصح لجواز ما في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة لها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام اذ لا دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه حكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به رجاء ذلك وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة وجوب استحبابه حينئذ سيما نظرا الى افادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل ترجحا غير مانع من النقيض الا انها مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل الذي يتضح بالندب لعدم دلالة تلك الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض دليل الخروج على الوجوب ومن عرف الكلام ما اتفق لصاحب الحدايق في المقام حيث انه حكى الايراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد على المجيب بان مراد المورد كما هو ظاهر في كلامه انه لو اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب علينا الاستناد الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا بد اما ان يقولوا ان ترتب الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل الا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه وعلى الثاني لا بد من دليل اخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب فائدة على تقرير الايراد على النحو الذي قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل مقتضية ذلك لاستحباب ما دل على وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل مقتضية ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه اية نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ما يساعد بذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ بطريق معتبر وغير معتبر ولا يختص بالخبر حتى يقيد باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على ندبه مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اطلاق الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يتم التفكيك بين الامرين قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة مطلقا او رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهة اخرى تحصل مما يستفاد من الاخبار المذكورة اذ مجرد بلوغ الخبر اليه قاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعي على الوجوب فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب وما قد يقال من ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب بما روي وجوبه وثواب المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يقيد بدلالة الحكم بترتب ثواب المندوب بما روي ندبه فكذا يقيد القواعد الدالة على المنع عن العمل بما روي وجوبه فاسد اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب اذ قد يكون الثواب المترتب على المندوب اكثر من الواجب حسبما قيل في ثواب الابداء بالسلام ثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضل نظرا الى الجهة المذكورة وان قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في اصله سادسها ان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق اخص من هذه الاخبار لانها على رد خبر الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كذا قيل وفيه ان المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه لوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا لها بما دل به على قبول الخبر في ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا وح نقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجب اجتراء صاحب الحدايق رة في المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من الفساد قال ره في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات اذ مورد الاية خبر الفاسق تعلق بالسنن او غيرها ولا ريب ان هذا العموم اخص من ذلك العموم مطلقا من وجه وضعفه ظاهر مما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضي ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اشعار في هذه الاخبار بقوله فكيف يعقل القول بكون المعارضة بينهما من قبيل العموم المطلق قلت تسليم كون المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط ما ذكره من الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب ان الاصل ومقطوعية المتن مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار المذكورة اوضح وابين من جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم به من جواز الحكم ولو على فرض كذب الخبر فتقدم على اطلاق الاية واجيب عنه ايضا بان مفاد الاية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بها فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق

وعلى هذا

وعلا به بعد الثبت كذا ذكره غير واحد من الاجلاء أقول يرد عليه ان التبين المامور به في الآية هو التجسس عن صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وان لم يطابق الواقع من دون حاجة الى التبين والتثبت فضادها من هذا المادلت عليه الآية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها عملنا بها وخصصنا الآية من جهتها لكن كما عرفت اعم من وجه حسبما ذكره المورد وتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكمنا باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده بل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت بهذه الاخبار من دون ان يكون هنا دليل على الفاسق اصلا حسبما تقدم منا الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا الاتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دل ذلك هذه المعتبرة على صدق ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان الخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور كاشفا سببا لترتب الثواب على الفعل لا كاشفا عن حصوله في الواقع ومبنيا له كما هو شان الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار وتصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه ولا يمين في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير يظهر ان لا معارضة بين هذه الروايات بالآية الشريفة راسا فيتفرع الى بيان طريق الجمع فاذكرناه اولا من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان مما شاة مع المورد ومن ذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ايراد شايع في المقام من ان احاديث المطلقة تحمل عندهم على الاخبار المفيدة وتعرض مع هذا على الكتاب فما لم يوافقه منها يقرب بهجر من الحايط مع انه يجب اطراحها او تاويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما الاخبار المفيدة فهي مادلت على النهي البليغ عن احد العلوم كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يوخذ شيء من العلم من جاهير المخالفين وان الرشد في خلافهم في كتاب اصول الكافي مضمون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق الآية ولا شك ان الاحكام المشتبهة والمكروهة من اعظم الاخبار لانها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب بعض الاخبار على شهادة الفاسق والتوقف عند اخبار ما لا في موارد نادرة ليس هذا منها حتى يجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله المراد به البلوغ والسماع المعتبر من عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا ممن يفيد بقوله الظن والم يفد العلم انتهى اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو اخص من هذه الاخبار ليصار هذه عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا يدخل له بالمقام اذ لا يعتبر ذلك في الاخذ عن الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام ع فالمراد به الاخذ عنهم ع ولو بالواسطة لا عن مخالفيهم اذ المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالآية الشريفة ويجري فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الآية وما مادل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فيما الزام بها خذا بتلك الادلة المعتضدة باعراض الاصحاب عن الرجوع الا كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما يأتي الاشارة اليه ولا يقتضي ذلك بعدم الرجوع الى سايو الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال فيه واما السنة المقطوعة فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه او لا من وجود الاخبار المفيدة وان اراد بها الطريقة المعلومة من الشرع المأخوذ من الروايات المقررة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد به قيامها في خصوص المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه اولى حسبما ادعاه او لا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اراد بها ما في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا الى ما عرفت من الالزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول فيه وما ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلايم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان الاحتياط حسن في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط فيه العقل والنقل المستفيض بل هو المتيقن من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فالظاهر انه كذلك اذ البناء على موافقة اوامر المولى ونواهيه مطلقا من غير فرق بين كون المطلوب حتميا او غيره لقطع العقل بان الباعث على امتثال جميع اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك ولذا نرى العقل يقطع بمدح العبد الذي يأتي بالفعل يحتمل كونه محبوبا للمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا او مبغوضا والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضا اذ هو احتياط في تحصيل المندوب او ترك المكروه وهما متعلقا طلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما ملزما من النقيض فهذه الجهة اعني ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل والترك حجة محسنة للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته راجحا في الواقع بذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط في الدين والاخذ بمقتضى الاحتياط حسن واجح في الشرع اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقي الاصحاب لها بالقبول

فان قلت ان ما ذكرته في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام فمع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الاتيان به على سبيل الاستحباب او تركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض افاضل المتاخرين قائلا بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كون سنة وورد الحديث ببعض اجزائها او خالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور داخلا في وقت من الاوقات التي حكم الاستحباب الا بين الكراهة والاباحة فاذا لم تتيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قوله تارة بدوا ودانا بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير زيادة ليس من السداد ببعيد والتامل الصادق على ذلك شهيد انتهى وايضا فضعيف الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في ادلة السنن والمندوبات وهو متوقف على ثبوت الخصوصية عند المكلف لعدم جواز التردد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمال المذكور فتامل ذلك لانسلم الاحتياط في المقام قلت اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعية مرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعية لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط فان فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال تحريم قصد القربة مع حصول الجهة المقربة وما العلة يتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في موضوع الاحتياط فلا يرتبط ثبوته باثبات حكمه من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يفيد لنا على حسن الاحتياط في الفعل الا على كون العمل على وفق الاحتياط وتضية الايراد المذكور وعدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الراي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة وامامع العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب مثلا احوط اذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الاتيان ولن كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب بخ فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض مما لا يتوقف الاتيان به القول في النسخ النسخ يطلق في اللغة على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم يعني ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اي نقلها وتحويلها من وارث الى اخر مع قيام المال وتناسخ الارواح اي نقلها من ابدان الى ابدان اخر ونسخ الكتاب وانتساخه واستنساخه اي نقله الى كتاب اخر وهو المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني نقله الى الصحيفة وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميد في المنية وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس حكي عن الفضال وكانا لاظهر الاول فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما ليكون علاقة في مثله فظ الاستعمالات في الحقيقة والمعنيان كوران في كلام اهل اللغة من غير قامة دلالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك كونهما حقيقتين حجة القول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه حقيقة في الاول او الثاني والاول اولى لمشابهة الثاني له في الاستعمال على الزوال من الحالة الاولى بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني حاصلة ايضا لما في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل من محل قابل بازالته عنه فان قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم ولو قيل بالعكس كان استعماله في النقل من قبيل العكس لتلازم استعمال اللازم في الملزوم كذا يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكي عن بعض نسخ شرح العضدي عكس ذلك وكيف كان فلا حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثانية والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مجازا في النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظاهر فانه مقلوب عليه لان الملازمة على النقل ثابتة ايضا فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في الاخر ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم لنسخ الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة بعدم استعماله فيما سواها وهو ضعيف ظاهر فان كونه مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازا فيه اذا استعمل في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى والتلازم غير قابل للانكار على ان عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر فانه ان اريد به نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكر وامان اريد به نقل كل المكتوب الحاصل بذلك الحصول اخر فلا مانع منه الا ترى انه يصح ان يقال انقل الحساب وحوله من هذا الدفتر الى دفتر اخر من ظهور تجوز فيه ومع الغض عن ذلك فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يكون بكونه حقيقة في النقل مطلقا سواء كان بمعناه الحقيقي او المجازي وقد يتفق ايضا بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ بمعنى الازالة اذ لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز هذا وربما يظهر من القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة من معارضته ولم يذكر واجهة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية فليقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في زبدة قوله متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية

النقل والنسخ

والتقييد

والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة او الحظر العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل الوحكم الشارع بالاباحة او الحظر قبل ورود البيان ان الشرع لم يعد ببيان خلافه نسخا اذ ليس فيه رفع للحكم الاول بل تغيير لموضوعه وربما يعرض ذلك في الاول ايضا نعم لو حكم الشرع باباحته مطلقا ثم رفعه اندرج في النسخ فقط طوعرض ما لنا من الحظر الحاصل بسبب البدعة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايضا فان رفعه بتشريعه لا يعد نسخا وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لا امر اخر من عارض يقتضي بزواله ويتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلف وان دل الشرع عليه اذ ليس الدال عليه على ذلك رافعا للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم انما يتسبب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل الماضي بالرفع لا امرا اخر ليخرج عند تقييد الحكم بالمذكور ان فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوه من جهة التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم بالعجز انما هو بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى وأورد عليه في المنتهى بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يمكن نسخا وهو تم وقد اعترف به المصنف فيما تقدم جواز النسخ والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع وهو ظاهر من قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيها ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان كون العجز رافعا امر ظاهر حين صدور الخطاب فاصل التكليف بالفعل مع ثبوت القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر ان يورد على المتن ان حمله الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقتضي بعدم كون العقل ناسخا وهو بين في ما قرره اذ لا جواز من كون العقل ناسخا ثم ان قوله تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس ناسخا للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل والنقل الماضي يكون التكليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك ادلة مبينة للواقع وليست رافعة لشيء من التكليف والرفع هنا ك انما يستند الى طرو تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فانه الذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالات بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسبما قررناه سواء كان الدليل على بعضها على الرفع العقل والنقل والتقييد بقوله متاخرا عنه للاحتراز عما يقتضي بارتفاع الحكم مما تعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد ذلك نسخا وقيد ان تلك القيود امور مبينة للمقصد وليست رافعة للحكم الثابت فيفيد رفع للدلالة لا رفع للمدلول فهي اذن خارجة من الجنس كيف ولو بقي على شمول الرفع لمثل ذلك فالبعد المذكور يغني عنه كما في افادة المقصد لاندراج التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو رفع ذلك بكونه ثبانا ورفعا لارتفاعه فهو جار في المتصل بالاولى وأورد عليه ايضا بان قيد المتاخر لا يخرج شيئا من المذكور ان فانها تقع متاخرة غاية الامر ان لا يقع متراخية عن الاول ولا دلالة في المتاخر على التراخي وقيد انها مع الاتصال فصد مقارنة للخطاب جسما نص عليه في بحث العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للبقاء كما اذا امره بفعل فاتى به ثم نهاه عن ذلك الفعل فانه لا يقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد اذ انه لا دلالة له في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للامر المفروض وبعضهم قوله هذا القيد مخرجا للموقت اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوجوب وفي ضعف الوجهين ظاهر اما الاول فلظهوره وانه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حتى يرتفع بالنهي المتاخر اذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت واما الثاني فالحال فيه ضرورة ان ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت على ما ذهب اليه بعض صح القول بارتفاعه الا انه لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان اخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم والحكم انما ينتهي بنفسه وحكي القول به عن الاستاذ ابي اسحق واسنده المستفيضي الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه حينئذ على سبيل المجاز ويدل على الاول ان الظاهر من لفظ النسخ الازالة فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظاهر من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له ورافعا لمقتضاه الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك ويمكن الايراد في المقام بامكان ان يريد بكونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم يرفعه طريان الناسخ فهو مما لا وجه له لانه اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك الحكم بخلافه وان لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على ذلك الوجه بحسب الواقع وان لم يكن ما يمنع من ايراده على صورة الدوام لغرض المصالح نعم يمكن في غير ذلك من غير ما يتصور فيه شائبة الجعل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم بثبوته على وجه الدوام ثم تبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو مما لا شائبة فيه واما ايراد بكونه مزيلا للحكم الظاهر بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فتبين بملاحظة الناسخ ان ما حكم به كان منتهيا في الواقع بالغاية المفروضة غير متجاوز عن ذلك الى النهاية وان ابرز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمتصل الوارد على العموم حيث ان ظاهر العموم الحكم فتبين بملاحظة المخصص كون ذلك الظاهر غير مرادا وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو المقصد منه كما ان التخصيص كذلك وقد قيل ان النسخ نحو من التخصيص فانه

تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في الاعيان نعم فيه ان لفظ ان ذلك غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيحتاج النزاع
اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة من يقول بكونه بيانا وح يكون الرفع المذكور في الحد مجازا لانه
استعماله في الحد ودقلت ويمكن رفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والمقصد انه قد وقع اولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع
اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة
ليكون تصرفا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو المحال في المخصص والقرائن الدالة على التجوز في اللفظ
وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثم النسخ بعد
ذلك وهذا مبني على القول بكون الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل
او لا نظرا الى اختيار مغايرته الطلب للارادة بالمعنى المذكور كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فاتضح انشاء طلب الفعل واقتضاءه
من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة في الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول
التكليف في الاقتضاء فغاية الامر انه يرفع ذلك التكليف وينسخ عند زوال المصلحة وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة
الفعل على الوجه المفروض او بعدم حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادة
وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس ذلك الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة الى ذلك الزمان الا صوريا خارجا
عن حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده واذا
برز الجميع او لا بصورة واحدة فيكون النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الاصحاب
لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظاهر من دون ان يكون هناك رفع للحكم ثابت بحسب الواقع لو لا حصول الرفع المفروض وفي الحقيقة
قرينة معينة للقصد قاضية بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف على
الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الرافع رفعا بالنسبة الى ما افاده الظاهر قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف في الوجه الثاني على المختار يجوز
وقوع التكليف في كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكمه من حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل
الدال على ذلك نصا وظاهرا هذا كله بالنسبة الى الاوامر الشرعية كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين
نعم هذا ما يقتضيه التدبر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها احدها ان الموضوع اما الحكم
الموجود او غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى الحكم الموجود عنه خيرة كونه موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل
الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما وما لم يكن رافعا لوجوده كما هو المدعى وان
كان حال كونه موجودا فقد اجتمع في الوجود فلا يتبين حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام لا
يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطاري ضد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من رفع اللاحق بالسابق اذ لا رجحان
لقوة اللاحقية فضلا عن الامر ان يتسامى خامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط في وجوده انتفاء
ضده لكونه مانعا من حصوله وانتفاء المانع من جملة الشرائط وآيته طريان الطاري مشروط بمحل يطرد عليه وليس كل محل قابلا للمحلول لكل عرض فانه
بل لا بد من محل خاص قابل لعرضه وانما يكون قابلا اذا خلا عن ضده فاذا ثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي هو
بطريان الطاري لزم الدور وساد سها انه يستلزم البداء فانه اذا نهى عن الشيء بعد ان امر به فقد بدا حتى عد من الامر الى النهي سابعها
ان علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع
اذ لا يتم له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان ممتنع الوجود لذاته امتنع ان يكون ممتنعا لغيره
ويدفع انها شبهة مصادفة للضرورة قاضية بعدم امكان رفع الشيء من الاشياء لجريان الكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا يقال ان الحنطة
الزائلة بالاكل اما الموجودة عين وجود السنبل المعروض او المعدوم اه ويقال ان الزائل بسبب الاكل اما الشكل المعين وجوده او عدمه
والحال انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا
الطاري المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجوده مقتضيا رفعا بخلاف ما اذا لم يكن هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية والثاني
ان طرو الطاري مقارن لعدم المسبب عنه نظرا الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام
المقتضي للاستمرار وهو مفاد الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده
قطع تعلقه بالمخاطب على نحو سائر الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا
استحال رفعه اذ ليس اشياء يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فان
التعلق صفة للخطاب الخطاب صفة له تعالى فتكون صفته تعالى قائمة به والقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكر من اللازم وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره
والرابع بانه شبهة مصادفة للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه عن علة
وكذا الموجود فعلة العدم تنافي الوجود كما ان علة الوجود تنافي العدم فاذا لم يكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه بل الخ

ان لا يكون

ان لا يكون موجودا ولا معدوما اذ بعد تعاور العلتين لا يمكن ترجيح احدى العلتين على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع
للنقيضين والحال انه لا معارضة بين العلتين اما على القول باستناد الباقي عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند الى علة فيكون علة العدم
الى الوجود الطارى عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج ظرف الثاني انما يكون برفع علة الاول وجودا كان او عدما او برفع جزء
من اجزاء تلك العلة لوضح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء وعدمه والا لزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر والخامس ان مجرد
المنافاة بين الحكمين لا يستلزم وجود ما الطارى مشروطا بزوال السابق كيف والمنافاة بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهرة مع
وضوح عدم اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول بعني وجوده وفيه انه ليس بناء الاحتجاج على اثبات الاشتراط بمجرد ثبوت المنافاة.
بل لما ذكر من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط وح فالجواب بالجواب انه ليس المراد كون الحكم الطارى بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يخالف
الحكم المنسوخ حكما اخر من الشرع بل المقصد رفعه بالدليل الطارى القاضي برفعه ومن البين عدم قيام الدليل بحل الحكم ودوام المفسدة
المذكورة وح فالدليل المفروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول ومن السادس انه ان اريد بلزوم
انكشاف شيء لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه والصلح ولا يلزم
من علمه بها عدم تشريعه الحكم لوجود الدوام حسبما عرفت. وان اريد بلزوم نفيه شيئا بعد اثباته له اولا فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل
على فساده وعن السابع انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة علة تعلق بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر
فتكون اذن واجبة او ممتنعة بالذات وهف والحل ان تصور ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق
وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرافع بالناسخ وعلمه بذلك فتقوله
امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تقرر كما يعلم بانتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك لانتفاء من جهة رفعه
الحكم بالناسخ هذا وقد ذكر واحدا اخر للنسخ قد اخذ الازدي في عدة منها جنسا وهو بمعنى الرفع وزاد عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والآمدي بانه خطاب الشارع
المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل
على وجه لولاه لكان ثابتا وعن الجويني انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء
مدة الحكم الشرعي مع الاخر عن مورده ومنهم ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن هذه العبارة او عن انقطاع زمان العبارة وانت
خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب لوضوح كون النسخ فعلا حاصلا بالفاعل المفروض وان قلنا بكون الناسخ
هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع الحكم المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه
وان قلنا بكون التخصيص هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فالامر ظاهر مما يستفاد من الآمدي من بناء ذلك على الناسخ حقيقة
هو الله سبحانه والخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطاب الصادر عنه وان قلنا بكون الناسخ
هو الخطاب بكذا ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب فتحابل النسخ الآثار الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق
النسخ عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب واما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب
والنسخ رفع ذلك التعلق فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني او تعلقه عين رفع الاول فما كان مما ذكره من الخطاب الاول منسوخا فتأمل
والثاني لنحاول وسلم شيء على التسامح في التعبير هذا وقد ظهر مما قررنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص الآبيانا للمفاد العام
وافقه للدلالة على العموم مجملة على ارادة الخاص بخلاف النسخ فانه رافع لمدلول النسخ من دون بحث على سرح اللفظ عن ظاهره و
استعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة واما ان جعلناه رافعا له بالظاهر نظرا الى
ما ظهر من قيام المنسوخ فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا بينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه
وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال والافراد
فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وان فارقه في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص المعروف ان كان هناك عموم لغوي يفيد
شمول الحكم للازمان والا كان تقييدا لاطلاق ما دل على شمول الحكم كذلك ولذا جاز اتصاله اذن بالخطاب الاول كان يقول افعلوا هذا
الى الزمان الفلاني او افصاله عنه كان يقول بعد مضي مدة من الخطاب الاول ان ما ذكرت من استمرار الحكم انما اريد استمراره
الى هذا الزمان فهذا بالنسبة ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص لا رفع فيه وبالنسبة الى نفيه الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم
الثابت هذا مع تراخيه واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه الدوام حتى يكون ذلك التخصيص رافعا له
وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص حينئذ كون النسخ رفعا للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف التخصيص اذ هو بيان صرف ولذا
لا يجوز افتراء النسخ بالخطاب او جاز افتراءه بناء على جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم يستنسخ عنكم او يقول افعلوا كذا الى ان اوحي
عنكم في ذلك وقد اعتبر والي في مفهومه ايضا كون الحكم الاول شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايضا فلو ارتفع بالفعل كزوال القدرة لم يكن
نسخا فاذا تحقق الامور الثلاثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك اخر

للفرق بينهما مذكورة في كلماتهم منها عدم جواز النسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بالخبر الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقى حجة في الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرة بخلاف التخصيص فانه لابد من بقاء بعض من مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب ومنها ان التخصيص لابد ان يكون قبل حضور وقت العمل به لعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ومنها انه لابد ان يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى وقوعه الى آخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليها اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طايفة من اليهود عن طايفة من البهود في قوله

المطلب الثامن في ان قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد مر تفصيل القول في ثلثة منها بقي الكلام في الادلة العقلية والمضرة لم يمر عن الا بعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصل الكلام في اقسامها وتميز الصحيح من المزيف منها وتوضيح القول في وجوهها وشعبها انشاء فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل استقلالا من دون رتبة على حكم شرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي اخر وعلى الاول اما ان يكون ما حكم به العقل امرا ثابتا الموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظاهر التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الامر فهذه اقسام ثلثة والاولى مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشيء ووجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اولا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظاهر ان ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجها في الدلايل اللفظية فيندرج في دلايل الكتاب والسنة وعلى هذا فيدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث اصالة البراءة والاباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاها جواز الترك والفعل في نظر الشرع وان كان الفعل واجبا او محرما بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل القول فيهما انشاء وقد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به العقل على الحكم فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حكم به فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل واجيب عنه بانه ليس الغرض من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم وغيرهما مما دل العقل عليه وهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه وغير ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض المقدمتين او الحد الاوسط فالحق في الجواب ان يقال ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل وقبحه عقلا فانه دال على حكم الشارع به ايضا نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل اولا كون ذلك مما حكم به الشرع ح لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن امكان الفرض المذكور لا يخرج عن نظر اذ الاجمال ظاهر في ادراك ذلك الامر المتوسط جليا بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما يقتضيه القواعد العقلية فان ما مدرك حكم الشرع ح بالملازمة المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح وكان العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة في الادراك غير ظاهرة حسبما يأتي الاشارة اليه هذا وقد ظهر مما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح ثانيهما كون حكمه به دليلا على حكم الشرع والثاني من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حكومة العقل وليس بحثا عن الادلة على اثبات ما يدعى دلالته على حكم الشرع والثاني من مباحث اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول مسئلة والثاني حيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم من المبادي الاحكامية لاثبات حكومة العقل جرت الطريقة ظ بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة الشرعية نظرا الى ما لاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك من بيانهم في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يحصل الوجه فيه بتدوين المسائل المتفرعة عليها لكون ما يستقل به العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضرورية الخارجة من عداد المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها في على الادلة وادرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الاقسام على فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك حكم العقل بحسب العقل وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه على لسان حجه وهو الذي ذهب اليه علمائنا الامامية بل والطبقة عليه العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرقة المبتدعة للشرايع والثنائية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متاخري علمائنا الاخبارية في الجملة ومن يجد وجدهم الا ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت المحكوم به واما فانهم انكروا ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به

ادراك العقل الحسن والقبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في الحسن والقبح اصلا والحسن والقبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع بل كل الافعال عندهم صادرة قابلة لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها خالية عن الصفتين فاقدة للامرين واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقوله الاشاعرة بل الظاهر اعترافهم به كما هو مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم صحة ادراك العقل في غير ضروريات الدين والمذهب بعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل وما حكم به الشرع وان كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا تعد الحاكم شرعيا ويحكم بوجوب الاخذ بما لم يرد الحكم به من الشرع حسبما يأتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انشاء الله وانما ينكرون حجية ادراك العقل او وقوع التعبد به في الشرع على ما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله وتوضيح المقام ان الكلام في المراد يقع في مقامات احدها انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطاب به احكاما عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على مقتضياتها كاشفة عن تلك الصفات الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للشرايع من جهة ارشاده العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقلهم عن ادراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم او انها لا حكم لها بملاحظة انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع بها او نهيه عنها فهي حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطابين وهذا هو الذي ذهب اليه الاشاعرة والظاهر حكاية انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايضا وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلقة لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح العقل على الامتثال وترتب ذم على تركه وهذا العقل هو الظن مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرة فلا فرق عندهم في نفي حكم العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده او كونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عند العقل على مذهب العدلية ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه ومخالفته من اعظم الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم الآتية نفي الحاكمية عن العقل كيف ولوجوز واحاكمة في المقام لجرى في غيره ايضا فالظاهر انهم يجوزون ان يجعل الشارع من اطاع اوامره مورد اللذم ومن عصاها مورد اللمدح كما يقتضيه ادلتهم فينعكس الامر فيما في شرح المواقف وح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذم على تعلق الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب الشارع بالفعل ونهيه محسنة ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم الا مجرد كونه متعلقا حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا المقام في الاسباب الكلية من كل من المثبتين والنافين يقول به كليا وينفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه وان كان للمناقشة فيه مجال كما سيأتي ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع جهما وبيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون لاصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك رأسا وأما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك وحصوله في بعض المطالب وقد انكر ذلك جماعة منهم المحدث الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير ضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى الامر في ذلك على ان الامور المبنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما تكثر فيه وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون الى شيء منها ومحصله نفي الادراك المعتبر وان ما يترائى من ادراكه فليس بادراك على وجه الحقيقة لصحة الاعتماد عليه وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزايري وتوقف في غيرهما واحد من كتبه الا انه نص على ان ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل وكانه اراد بالبديهي ما كان بديهيا عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسئلة من نظريات الدين كما يظهر ذلك من الشيخ في كلامه وادلته فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد نص ايضا كالمحدث المتقدم باعتماد المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن الائمة المعصومين وقد تبعهما في المقالة المذكورة صاحب الحدايق الا ان في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فمحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد في امر الدين لاصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل الاعتماد عليهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مبادئها غير محسوسة ولا قريبة من المحسوسة كمسائل الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتأخرين من علمائنا الاصوليين الى التفصيل من العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الحد الضروري مطلقا سواء كان مما نالم فيها العقول او كان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول عليها حسبما اشرنا اليه وسيبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الآتية بعون الله تعالى وقد يعتذر هنا قول من اسنده بعضهم الى بعض المتأخرين وهو التفصيل بين المعارف الدينية والاعمال البدنية فتح بحيثه في اصول الدين دون الفروع وهذه جملة الاقوال في المقام

والظاهر هنا انما هو الايجاب الجزئي والسلب الكلي اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وعلى فرض تحققه لبعض من طريق العادة ويمكن ارجاعه الى النقل اذ به دل العقل

النقل وقد يتوقف بحصول العلم بها على سبيل الابهام ونحوه على فرض تحققه لبعض الاشخاص نحو من التوقيف ثالثها انه اذا قيل بادراك العقل
والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع به كأن يكون ما تعلق به واجبا او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل
او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب لاحرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية الا بعد ورود في الشريعة ولا يترتب
ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذاهب هو الاول بل الظاهر اتفاق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ
منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض العامة حكاه الزركشي
عن جماعة من العامة واختاره وقال حكاه الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه يريد في المقام وكيفكان
فلم يثبت الحكم بثبوت الملازمة المذكورة واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل او قبحه وقد
تبعه في ذلك السيد الشارح للكلام وقد نسب الى بعض الجماعة المتقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم
بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية حسبما مر ثم قد يومى اليه بعض ادلتهم وليس صريحا فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر مما
قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك
هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسئلة هو في المقام الاول انما منعوا من الثاني لتفرعه على الاول لم
يفرقوا في المقام الاول انما منعوا من الثاني بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرف من اتحاد المناط في البحث عنهما في المقامين
لكن ادلتهم المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك
العقل لحسن بعض الافعال وقبح في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك من اثبات الكلية بعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة ويعطيه
تتبع كلماتهم في المسئلة اولانه المثمر في الاحكام الشرعية واما ثالث الدعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل لخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها
ثمرة مهمة وكيفكان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة وان لم نقف بانفسها باتمام ما ادعوه في المقام في ذلك مع الاشاعرة
في الايجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق ادلتهم على تمام المقصد ونحن نتكلم في الخلاف الاول نحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخرين
وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة البحث الاول في التحسين والتقبيح العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة و
جمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولتوضيح الكلام في ذلك المرام برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة
الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات عديدة احدها كون الشيء
كمالا او كونه نقصا كما يقال ان العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واعتنى له غير واحد من المحدثين بان الكلام مما يتصف به الافعال
من معنى الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ولذا نص في المواقف انه امر ثابت للصفات وانت
خبير بصحة اتصاف الافعال بهذا ايضا اذ انسب الى الافعال الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات بل لا يبعد اندراجها فيها الا ترى انه
يصح ان يقال ان طاعة العبد للمولى كما ان العبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد اجتمع في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه
نقص والنقص تمتنع عليه تعالى انتهى موافقة المصلحة ومخالفتها المراد ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة الى جهة خاصة
وان لم تكن له مصلحة في الواقع فالاول كما نقول ان طاعة الله حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة يعني مشتملة على مفسدته
والثاني كما نقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته وان كانت للسلطنة وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع
وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسدة للاخر بل قد يختلف بالنسبة
الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفتها وجعلها في المواقف وحي التجدد للتردد
وغيرها عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف بارجاعها لائمة الطبع ومنافرتها كما ذكره الزاوي
والعبيدي وقد يتكلف بارجاعها الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذا الاطلاق ان الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما
بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة خاصتها كون الفعل مشتملا على الحرج خلافا عند ذكره
العضدي وساداتها كونه مما يمدح فاعله ويذم وقد نص جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليها اذ المراد بالحرج
في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل او الشرع وهو لياقا للذم فيتطابق الحدان في القبح فما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج
الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سابقا الا حكمه بجرمته
وترتب الذم عليه ومقصود العضدي وغيره مما ذكر المعنى المذكور انما هو بيان الخلاف ان الحسن اذا لم يرد لحظ فيه استحقاق المدح وما لا يتساوى
فيه كما اعتبر في الحد الاخير ايضا اذا اكتفى في صدق الحسن بجواز ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين واخذ الذم
وعدمه فيهما كذلك وكان الحال لو اخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري فيه في الاولين والحاصل ان المدح والثواب مطلوبية
الفعل يساوقها بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة فما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على
الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في امر الاخرة بين الانتفاع اذ ليس المقصد في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع
بل ليس المقصد الا حسن الثواب والعقاب على فرض وجودهما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد للجسماني او ضرورة القول به بالنسبة

الى ما يدرك الحال فيه بالضرورة وقد ظهر مما قررنا ان الحسن عندهم تفسير بأحد امرين ما يترتب المدح او ما يأمر به وقد والثاني انه لا يترتب الذم او ما يأمر به وقد عليه فعلى الاول يخصص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح ما اشتمل على صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حد ما امر الشارع به بانه ما دل امر على فاعله او الذم له والى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو الذي لم يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون على صفة مؤثرة فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه والعالم بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحو الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما يكون متعلق النهي وكذا الحد الاخر المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه الحرج والظاهر انهما مبنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هنا اختلاف في التفسير وانما هنا اختلاف بين التفسيرين وقد عرفت ان اكثر تحديداتهم يوافق الاخير فكانه الاعرف في الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام سائر الاحكام ثم ان ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان حسنة او قبيحة ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه في حد الحسن شموله للقبيح الذاتي اذ لا معنى لصفة مؤثرة في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايضا اعني المنتزعة من نفس الذات فاندفع الايراد عن المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للافعال حاصلا لها لذواتها او الموجودة والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحد الاول مبني على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير بان الثالث للتحديد صحة الحد على جميع تعلق الخطاب المحدود وما ذكر من الجواب لا يعتد افا بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل ان لظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكروه وقد ينا قش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نطق عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح او الذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذمة من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به في الشريعة والنهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا ان ورود مدح المطيعين فضلا الطاعة حسنة وذم العاصين فضلا المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر من ذلك انه لا مدخل في النهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره مما ورد في الحدين المذكورين وقد يصحح الحدود المذكورة بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذ اي منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثاني اي ما يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال ونحوهما وكذا حال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بها على ما ذهبوا اليه من خلوها اذ ذاك من الحكم فلا يكون عدم الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من الافعال المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يذب عنه بان الظاهر تقابل الحرج وعدم تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه لا يكون قابلا للورود والنهي فيه ولا انه يلزم عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال عن الحكم وح يندرج ذلك في الحد ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير لشموله الاربعة من ذكر الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن الحنفي الحكم بادراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك في بيان حد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه وفيه ان الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو في محل المنع ومن شارح المنهاج الحكم بادراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ كون المكروه مما نهي عنه عندهم ومعه لا يتم المذكور نعم انما يتم ذلك على القول بكون التنزيه حقيقة فالاهم فظا التمهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور ادراج المكروه في الحسن وهو او فق بظاهر الحد هذا وقد يورد في المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما الا في التسمية اذ المعتزلة تقول ان يكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شانها استحقاق المدح عليه عند العقل او عدم ترتب الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شانها استحقاق الذم عليها والاشاعرة يقولون الحسن عبارة عن كون الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق المدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بل الحسن بالمعنى الذي عندهم في معنى الحسن والقبح دون وضعها كما هو ظاهر وان امكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب الذم عليه ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح والذم يترتب بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل

مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كانا لقيد المذكور باعتبار على اختلاف الامرين حسبما ذكر
هنا والماخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون نفسير
الاشاعرة لهما بما فسر مبنيا على منعهم بعد بنائهم على نفي العقليين ثم المقام الثاني في بيان نهج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك
العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك مسلكان من العقل والنقل اما الاول ففي وجوه احدها على ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم
والعدوان مما يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم بالفرق المشعبة من صنوف الانسان حتى منكري الشرايع والاديان بل ربما
لم يخف الحال في بعض مصاديق بعض الانسان من الحيوان فان الحكم بحسن الاحسان على بعض المضطرين ممن كان له الحاجة والانعام عليه بما يحفظ
حياته عند الوقوع في المهلكة كقوم فصل جاناه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صفة الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات
الاولية والفطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احدهما من البر بغير ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة
الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمة تفرق شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا
الى النجاة ولا حيلة قد غلب عليه حر الحر والعطش بحيث لم يبق له قوة على النهوض والحركة وقد بقي طريحا على الرمضاء يظهر الثمن السماء وانقطع
عنه الرجاء بالبقاء وايقن بالموت والفناء قد غلبه الاغماء لما الفي من التعب والنصب والعناء فلما رآه اقبل عليه بكله ورفع راسه فتح
حجره ومسح الزاري عن وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه ويضع الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس بنفسه الى من غشوته وتفوح
مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان والى به الى منزله فهداه الموائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه غاية الانعام واكرمه
فوق ما يتوقع عليه من الاكرام واخذ مع اهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما الفي من النصب فاعطاه
زادا وراحلة ورفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه وشبعه الى ان يوصله الى طريقه ودله الى ما كان يريده من مقصده ولم يفعل به
كل ما ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضرر عن المضطرين من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما راى حر قوة نفسه وانفراد
صاحبه وتمكن من قهره كر عليه بسلاحه واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على
الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله فهتك عرضه واخذ من امواله ما قدر عليه واخذ واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك
من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير ضرورة داعية اليه او شدة حاجة او اضطرار باعث عليه او عداوة سابقة تدعو
اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازاة النعمة بالنقمة فاي عاقل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب
الثناء واللوم فيجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصفتين وتساوي ذينك الشخصين ما انيا بر من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح
احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحه وذمه الى الاول والاخر ليكون حسن احد الفعلين وقبح الاخر مجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء
لغيره وهو كما ترى وضح البطلان من ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى النسوان والصبيان ومما ينادي بضرورة ادراك العقل استحقاق
المدح على بعض الافعال والذم على بعض اطباق العقلاء على المدح على جملة من الافعال والذم على جملة اخرى ولذا يحكمون بحسن عقوبة السيد
عبده اذا عصاه وينهونه على عصيانه مولاه ويمدحونه اذا راوه ممتثلا للاوامر ومنتهيا عما نهاه وينهون المولى دواه بغير ما يستحقه
ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الاعصار والامصار من البلدان وينهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على بعض الافعال وقبح
بعضها وعدم اقدام الفاعل على ترك بعضها لحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على الامرين من المثوبات الجزيلة
والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الاتيان في الاول وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما ورد فيه من
الشرع وتمايفيد على ذلك ايضا لو خير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختار الصدق
على الكذب ولين ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره مما يتوهم من استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ومجرد فرض غير نافع مع انتفاء في
الواقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة ومن انه لا يستلزم ان يكون ايثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف
او قبح الكذب كذلك بل لين ذلك الا من جهة كون الكذب نقصا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن او القبح
بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلان المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض والمخالفة لا في مطلق
الصفات اذ لا فائدة في اعتباره في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا
من الكذب والصدق من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما مع تحقق ما فرض من المساواة في الاثار ولذا اذا ميز من غير المميز
لم يجد اختلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدركه غير المميز في الغالب فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا العقل وهو ملزوم
الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للامور الحسنة وتنفره من الامور المستقبحة كما هو لسان بالنسبة الى سائر الحواس بالنسبة الى ما يلائمها
وينفر عنها وصفة الكمال والنقص ان ثبت حصولها في الافعال طلبي الامر جهة الحسن او القبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله
والمتصف بالنقص ليس الا ما يذم فاعليه وقد اعترف به صاحب المواقف حيث رد على اصحابنا المستدلين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه
صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع قائلا انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
بعينه فيها وانما يختلف العبارة كما ترى بمنزلة اعترافه بالحق لاقرار اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب واعترافه يكون ذلك

في القبح

عين المتنازع وقد يورد في المقام تارة منع قيام الضرورة من العقل بحسن شيء او قبحه ومما ادعى من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة
انما هو من جهة الالف بالشريعة ومما لحظة احكام الشرع والعادة لامن مجرد العقل فتارة بالمنع من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه بل قد يكون باحد المعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الفضل ونحوها واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد
ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى العباد دون افعاله تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني عليه وقياس الغائب على الشاهد مما
لاوجه له سيما بالنسبة الى الله تعالى مع انا نقطع بانه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح منا وانتفاع الجميع على الاول فانا
نفرض ذلك فيما لا الف له مع الشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا او نقطع النظر عن ملاحظة
الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحسن الحكم المذكور وكذا من غيرنا بية وما قد يتوهم من ان فرض انتفاء الشيء غير انتفائه
في الواقع فانما كان الالف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض لعقل انتفائه الشرع او العرف مدفوع بان العلم
حاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل ذلك المسبب على فرض لعقل انتفاء تلك الاسباب لايحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك
التقدير الا ترى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل العلم بها مع ملاحظتها اما تفصيلا او اجمالا وكذلك
العلم الحاصل من جهة المحاسن كالابصار والاسماع ونحوها فلو قطع النظر عن الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام
العادية كقبح المشي عريانا في الجامع والاسواق ومجامع الناس والاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة وتحريم الصوم
ونحوهما فانه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور
من دون تفاوت اصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا
لا وهو دليل على كونه من القضايا الاولية اذ لو لم يكن كذلك وكان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر مما قررنا ضعف
ما قد يورد في المقام من ان الحكم في المقام ضروري حاصل من ان العادة مثلا يتوقف العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن الحاصل ذلك وشاع
وذاع في النفوس وصار من المواضحات عندنا بلغ في الوضوح الى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع عفلتها عن السبب ومع الغض
عنه فان غير الاوليات ما لا يصل الى الحد المذكور وان بلغ في الوضوح ما بلغ نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عما عداه و
ملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة لما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها نحو ما بينها ومع الغض
عن ذلك كله فنقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل له في العلم المذكور كيف وليس ذلك باوضح في الشريعة والعادة
من سائر ضروريات الدين من وجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والمشروبات والملبوسات
والادام ومع ذلك نجد الفرق بين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف
ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو حضور استحقاق المدح والذم مع ان موافقته
ومخالفته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعترف بحسن احدهما وقبح الاخر من وافق ذلك
اغراضه او خالفها او صفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد رجاعها الى محل النزاع كما اعترف به صاحب الموقف
كما اشرنا اليه واما الثالث فمع انه فاسد من جهة حصول القطع بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى
انه لو عاقب العياذ بالله خاتم الانبياء عليه الصلوة والسلام مع انه من اول عمره الى آخره كان مشتغلا بطاعته للاذى في جنبه لم يعصه
طرفة عين ولم يصل منه سوى الانقياد لرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا
عند العقل مستنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع ميله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين
لم يقبح من الله شيء من الافعال والتالي باطل والمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لزم جواز اظهار المعجزة
على يد الكاذب فينسد باب انسداد النبوات ولا يتم معه الحجية على احد من البريات وجاز الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه
فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمات وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد الطريق الى معرفة الاحكام وتميز الحلال من
الحرام فيتعطل من الشرايع المنزلة وينتفي الفايدة في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة وايضا جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه
وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيء ومع المسيء
بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثبت اعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب وينتفي ح فايدة الوعد والوعيد
والترغيب والترهيب وقد اجيب بوجهين يحمل كل منهما الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بغير المعنى المذكور
فتارة يؤخذ فيها الحسن بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقبح ان اظهار المعجزة في يد الكذب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى وكذا الكلام
في الكذب ومخالفة الوعد وتارة يؤخذ ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه تعالى سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على امتناع
الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى قبيح ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى ووقوعه منه بل يصح ان يقال
بامكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين العلم بشيء واحتمال الخلاف بمقتضى الامكان فتارة نقول ليجريان
العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعالى وهو كافية في القطع بعدم القطع كما انه نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا

فيما عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعالى وبين ذلك الامن جهة العادة وتقول بمثله في المعلوم وتارة تقول ان الله سبحانه يوجب
العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يراد هناك وجهان احدهما ان بالنسبة الى استحالة الكذب
احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فتكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه
الصدق لما ثبت من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلمقتضاء الضرورة بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه
اخبار النبي يكون صادقا في كلامه وقد علم اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه
هو الوجه المتقدم من الاستناد في التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول فبما مر من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب
الفعل على الله تعالى او امتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصلح ولا يمتنع عليه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو
قالوا فيه بالوجوب وفي المنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعها الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب
عليه تعالى في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطالها بمنع المقدمة المتقدمة واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال
الى الحسن والقبيح بالمعنى المتنازع فيه حسبما مر في الاشارة اليه واما بيان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى
يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال فلا يجري ذلك في اول الانبياء بل ولا في احد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل
العلم بالصدق حتى يتحقق العادة في المقام وكذا الكلام في الكذب اذ العلم بجريان العادة انما يحصل بعد العلم بعدم الكذب في شيء من اخبار الله
حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخباراته الغائبة من خواسنا او معظمها كزماننا هذا ان اراد بالعلم
العادي هو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان اريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك رجع الى الجواب الرابع
وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقام
بمجرد الاتيان بالمعجز كما ادعوه مخالف للمجرب عليه عادة الله سبحانه في ساير العلوم الضرورية اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في
قاطبة الفطريات والوجدانيات وذوات الاسباب من المحسوسات والحدسيات والتجريبيات ولا يندرج ذلك في شيء منها وبدعوى حصول
العلم الضروري في غير المذكور لم تجر عليه العادة وبدعوى حصول العلم الضروري فيما لم تجر العادة في ظائر بحصول العلم غير
معهود كمن ادعى ايجاد علم ضروري بالحدوث عقيب ثبوت زيد او قيام عمرو ونحوهما مما لا ارتباط له بحدوث الاهلال فضلا عن
دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى سائر الناس مضافا الى انه لو بنى الامر على ايجاد العلم الضروري كيف ما كان ولما كان هناك حاجة
الى المعجزة وجاز ايجاده مجردا دعائه النبوة فيكون اعتبار ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال الكتب ايضا عبثا للاكتفاء بايجاد
العلم الضروري بالاحكام من دون سبب مقتض لجميع الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يؤدي المرام قلت ويمكن
دفعه بادراجه في المحسوسات الآتية بان يكون نفسه محسوسا بل ما يؤدي اليه حينما فانه يضع بمنزلة الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة و
السخاوة ونحوهما من الصفات النفسية بان يكون من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس به كالعلم
بمباديها وعلى ذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ومن يؤدي المحسوس وح نقول ان الاحساس بالفارق بعد دعائه النبوة
كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم بصدق المدعي كما يشاهد ذلك بالنسبة الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة
اذ بمجرد رؤيته لصدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة يقطع بصدق ذلك المدعي في دعواه كما يشاهد ذلك في حاشر الانبياء فان
من يرى منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في تصديقهم الا ان ينكر كون ذلك معجزة بدعوى السحر كما هو الحال في الكفار المشاهدين للمعاجز ولا
فبعد تسليم علم كونه سحرا لم يكن للكفار ايضا مجال للشك وانما كان تلبيسهم على الناس وعلى انفسهم من جهة دعوى كونه سحرا لا معجزة كيف
ولولا ذلك لم يقم للانبياء حجة بابداء المعجزة الا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتم لهم دلالة المعجزة على تصديقهم
وليس الحال كذلك بل كان مجرد ابدائهم المعجزة برهانا لهم على تصديقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما علمت لكم من اله غيري مع ان ذلك
لم ينقل موسى المباحثة معه في اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه تقريرا في شيء من قصص موسى وفرعون
بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال لموسى سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاءهما لم يناقش
معه فرعون في افادة تصديقه الا بدعوى كونه سحرا اذ الحاصل ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة بهذا علما ضروريا بصدقه فلا يبقى
بحيث لا يجتمع للفطرة السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وسائر صفاته الكمالية وصدق النبي في جميع اجراء المعجزة على يد الكاذب
حسبما ذكر في الاستدلال فلا يتم الاحتجاج المذكور حتى تدقق بانه لا بد من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصح من جهة
الانتقال منها اليه والظاهر ان ذلك من جهة دلالتها على مرتبة الاتي بها وبلوغه الى مقام درج الكمال فلا يقع منه الكذب لعلمه ومنصبه
عن ذلك ح وذلك ايضا على قاعدة التحسين والتقبيح اذ لو كان الصدق والكذب سيان في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتم
الجواب ايضا من بناء على القاعدة المذكورة فتأمل الثالث انه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقبيح لزم اتهام الانبياء
وانقطاعهم فيما يظهر منه من الدعوى والثاني واضح لقضاء الملازمة انه لا حسن ولا قبح اذن مع قطع النظر عن حكم الشرع فاذا

بمائهم النبوة ادعى وجوب اطاعته على الامة فمن البين انه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم به من احكامه نعم الا بعد ثبوت نبوته
كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادعاء لوجب طاعة سائر المدعين للنبوة وهو مخالف للنص فنقول انه اذا ادعى النبوة واراد اقامة الحجة بالمعجزة ليجب عليهم اتباعه صح للامة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحة نبوتك اذ وجوب النظر انما هو لما لا يثبت الا بقولك كل ما لا يثبت الا بقولك حجة علينا الا بعد ثبوت نبوتك واذا لم يقم حجة علينا قبل ثبوت نبوتك لم يرد علينا ذم ولا عقوبة من جهة تركه فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقف من وجوب الاتباع وهو ما ذكر من الاقحام او بقي وجوب النظر الى معجزتك يتوقف على حجية قولك يتوقف على ثبوت نبوتك وثبوت نبوتك يتوقف على النظر الى معجزتك فتوقف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك وهو واضح الفساد وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام من ان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع وجوبه لما عرف من ان الاقحام ليس من جهة عدم التمكن من النظر مع وجوبه ولزوم دور هناك بل لمقتضى انه يجوز للامة ترك النظر من غير حصول ذم او ترتب عقاب عليهم انكلوا الاتيان به لكان ذلك بقولك النبوة بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض واذا كان النظر الى المعجزة جائزا كان اقحاما للنبي هذا على التقدير الاول وعلى التقدير الثاني فالازم منه توقف وجوب النظر في المعجزة على حصول وهو فاسد اذ لا يقبل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو اخذ في المقدمات توقف النظر على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقفا على صدق النبي في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزة او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقفا على الحكم بصدق النبي في دعواه متوقفا على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصد ايراد دور في المقام ليكون النظر في المعجزة متوقفا على النظر في المعجزة ان يتوقف وجوبه على وجوبه اذ الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صحيح الايراد لكن ليس كذلك لوضوح فساد الدعوى المذكورة فلا يخفى لتوهم الدور متوقفا لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر او الحكم بوجوبه والطرف الاخر الذي ينتهي اليه التوقف نفس النظر نعم يمكن ايراد الدور في مقام الاقحام بوجه اخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقول علمي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف على علمي بعدم صدور المعجزة على يدك الكاذب وعلمي بذلك يتوقف على علمي بانك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيين فيلزم توقف العلم بكونه صادقا على العلم بكونه صادقا على العلم ويورد على هذه الجهة بوجهين احدهما النقض بورود ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقليين ايضا اذ حكم العقل بوجوب النظر في الدليل الدال عليه اذ ليس الحكم به بديهيا كيف والحكم بوجوب النظر فيها انما هو من جهة استفادة العلم منها الصدق المدعى فيتوقف الحكم بوجوبه على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بصدق المدعي حتى يكون النظر اليها مفيدا للعلم بصدورها منه فيفيد ذلك بانضمام ما دل على كون اظهار المعجزة للعلم بالصدق يتوقف على امور حسبما مر الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته بل عموم علمه للجزئيات وكذا عموم قدرته وكل هذه مطالب نظرية يتوقف على اقامة الدليل وقد تكفل بها الكتب الكلامية فبعد اثبات ذلك بالبرهان تبين بانضمام بعض المقدمات الخارجية وجوب النظر في المعجزة فنقول حينئذ على طبق ما في الاحتجاج ان الامة ان يقولوا قبل النظر في ذلك انه لا وجوب علينا الا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة الا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انه نظري فلما يحكم به العقل قبل النظر دليله وفيه الاقحام وبطريق اخصر انما الانظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب علينا النظر حتى ننظر وربما يتخيل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور في شيء وانما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه وهو قاض بالاقحام نظير ما قرره والمستدل في المقام وثانيهما الحل بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع بوجوبه على الناظر بقوله ان ما لا يثبت الا بقولك لا يقوم حجة الا بعد ثبوت نبوتك ان اراد به عدم قيام حجة بحسب الواقع الا بعد ثبوت نبوته في الواقع فمم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه وان اراد عدم قيام حجة في الواقع الا بعد ثبوت نبوته علينا واقامة الحجة عليها عندنا فهو ممنوع بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه حكم الشرع هناك بالوجوب غاية الامر انه قبل النظر يكون جاهلا بحكمه والجهل لا يستلزم رفعه كما ان الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقتضي بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور فان وجوب النظر في المعجزة فرع حكم العقل واقعا بالوجوب لا بحكمه لا يستلزم ذلك ووجوب اتباع كل من ادعى النبوة انما نقول بوجوب الاتباع واقعا الا نمكان محققا في دعواه بحسب الواقع وانت خبير بوهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فبان ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعواه النبوة وابدائه ووجوب اتباعه ولزوم الخسران العظيم على ترك متابعته وان لم تبين واضحة على دعواه بعرضها الى النظر اليها فان وجوب النظر في مثله مما لا يقضي بضرورة الفطرة الانسانية من دون حاجة الى النظر اليها وترتيب مقدمات ضرورة حصول الخوف من الضرر كالامر ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة من الضروريات الجلية والفطريات الاولية ولا يتوقف اشارة الصدق من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها حسبما مر الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع وتوضيح المقام ان هناك وجوبا واقعيا يتعلق الحكم في الظاهر وكان معذورا في عدم الاخذ به من جهة جهالته ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به في ظرف الحال وان لم يجب في ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات والاقحام انما يترتب على انتفاء الاخير وان صادف وجوب الاول اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف والاقيام الحجة عليه في الظاهر فهو لا يدفع الاقحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر لثبوت العذر له حتى في تركه من جهة

جهالته

جهالته فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني او لا فان قيل بالثاني لزم الاقتحام وان قيل بالاول فهو باطل بما ذكرنا من الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في هذا التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بحض الشارع ونهيه ولو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسبما ذكرنا وقد يجاب ايضا لو كان الحسن والقبح شرعيين لكان هذه الامور الجلية الموقوفة على تقدير جاعلها ووضعه اياها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث واضعيتها فقبل العلم به لا تحقق لها في الواقع فالوجوب الشرعي من حيث هو شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث انه شارع فقبل العلم به لا تحقق في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر ويترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقليا اذ الثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقع على ثبوته بخلاف الثاني وفيه ان ما ذكر من الفرق غير واضح بل الظاهر خلافه وانما الفرق بين الامرين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بالجعل الجاعل بخلاف الثاني فانه امر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلف بالشارع او بحكمه بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك في ثبوته الواقعي وان كان الحكم به جعليا غاية الامر ان يتعلق تكليف بالمكلف حال الغفلة وذلك ايضا مما لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور بوجه اخر وهو ان غاية ما ذكر حصول الاقتحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة بان انية النبوة ذلك للمكلفين وعدم استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من قيام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتفاق لا يقتضي به لجواز ان يقع على بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره واقتحام مدعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقتضي اتمام الحجة وهو ظاهر الرابع انما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه في تبليغه وهو توقف الشيء على نفسه وهو فاسد من الدور وارد عليه نحو ما مر في الحجة السابقة من ان وجود المعرفة به لا على معرفة يستلزم المفسدة المذكورة وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب تكليف الله والمقصد بالوجوب في الحجة انما هو الثاني لاجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت ان وجوبها الواقعي مع حصول القدر المسقط للتكليف مما لا ثمرة له في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر بان يقال لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها للتوقف العلم بوجوبها على حصول المعرفة بالمكلف وهو كاف في المقام ضرورة العلم به الا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما اطبق عليه الكل الخامس انه لو كان الحسن والقبح لاستواء نسبها اذن في النظر الى الامر والنهي لكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي الباعثين حد المنع من خلو الفعل وعدم ترجح من غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره تبين في محله ويمكن ايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى الشارع فيه فقد يكون امورا اخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون باتحاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان الاستقراء يجوز الترجيح بلا مرجح فلا يتم الاستدلال على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لاثباتهم المقدمة المذكورة في محلها واما الحجج النقلية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيرة جدا فمن الاول قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على ان هناك فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي عنه سبحانه بهما لا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظاهر من عرض الكلام على العرف كيف ولو كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما نهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول ان سياق الاية في كمال الظهور في الدلالة على انه تعالى يامر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولولا ذلك لكان الفحشاء وغير المنهي عنه فيكون مفاد الاية ح انه تعالى لا يامر بما ينهى عنه وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الاية ان مفاده ان ما ذكر قبل من قبل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق بامره تعالى فانه لا يامر بالفحشاء ففيه دلالة على بطلان القول بجواز امره سبحانه بما ينهى من الافعال من غير فرق بينهما حسبما زعموه وربما يتبدل الانتهاء على المقصد لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر النهي بشيء واحد وهو مبني على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى وهنه اذ غاية ما يفيده ح عدم وقوع ذلك منه واين ذلك من عدم جواز وقوعه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والترتيب امر كيف وسياقها صريح في ان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول مما يحكم صريح العقل بقبحه وذمه فاعله وقد عد في الاية الشريفة جملة منها ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فانه كاكل لحم اخيه الميت القبح في حكم العقل ايضا نهى الشرع منه مقرونا بالقبح المذكور لا ان مجرد نهيه عنه تقضي بقبحه من غير حصول قبح فيه والمراد بالاستكراه في الاية الشريفة مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنه الايات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بما يدل على ان عقولهم تحكم بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوها كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنه الايات الدالة على نحو ما ذكره صريحا او نحوي واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار

الواحدة

الواردة في المواعظ وبيان علل الاحكام وغيرها مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه ايضا بالخصوص عدة من النصوص منها
ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم فقال ع المقول يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن
الكاظم ع من تولى لنا هشام ان الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول
غير ذلك من الروايات الواردة سيقف عليه الناظر في مطاوي الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دلت الاية الشريفة على نفي التعذيب قبل بعث الرسول ع فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة بترك الافعال
عدم ارادتها ليستحق اليه منافيا للحكمة واللازم من انتفاء الوجوب والتحريم العقليين والا لثبت استحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني
كما يدعيه العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان مفهوم ما يفيده الاية نفي التعذيب واستلزامه نفي الاستحقاق نظرا للاعم المذكور منوع الا
الفرق بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العقوبة ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى ولا
توعد عفى وفيه ان ظاهر الاية عدم استحقاقهم العقاب وانما لوعاقبهم لما حسن منه ذلك فان ظاهر التعبير المذكور افاد ذلك مما ينفي صدوره
منه كما اذا قلت ما كنت لافعل كذا قال الله تعم وما كان امر يفصل قوما بعد اذ هديهم حتى يتبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يدل
دلالتها عليه ان اللائق به تعم عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد
قبل تشفيع العقل بالنقل وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح الطريق الى الثواب فاستحقاق العبد ثابت للعقوبة
للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان لم يصح التعذيب منه تعم نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول و
لا ينافيه الثاني كما هو الشان في الصغاير عند ترك الكبايير فان قلت ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب بل للعذاب تعم وهو لا يجامع عدم
صلاح صدور التعذيب منه تعم ان لا يعقل استحقاقه لعذابه تعم مع حسن التعذيب منه تعم وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة ان كان
الصغاير عند ترك الكبايير لحصول الاستحقاق هناك نظرا الى اقدامه على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة لها وابن ذلك من عدم
استحقاقه العقوبة بالاقدام عليه قلت فرق بين عدم استحقاق العقاب من اصله للعفو نظرا الى لطفه تعم مع عدم منافاته للحكم في ذلك
المقام اذ من الواضح توقفنا لعفو على الاستحقاق فانا لعفو لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو واللازم
لمخالفة الواجب الحرام دون الاول لحصول ثم اراد القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال
اي لثابتين لها النفس ذواتها او انهما يثبتان لها من جهة الامور الخارجة عن الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي
القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفة وجودية او اعتبارية
عدمية نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء وراء الذات ويحتمل ان يراد به ان نفس الذات قاضية بثبوت الحسن
او القبح وان امكن ان يعارض بجهة خارجية تمنعها من مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر مما حكي عنهم انحصار جهة الحسن
والقبح في الذات وعلى الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيها بل يكون نفس الذات ايضا كاحد الاعتبارات ويشهد له ايضا الايراد المورد على القول
المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفات حقيقية توجب ذلك وعزي القول به الى جماعة من تاخر عن
اولئك الاوائل والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة في بعض الاحوال دون البعض على
ما يقول به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية على معناه المعروف مما لا يعقل كما لا
يخفى ثالثها التفصيل بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكانه اراد به الملازمة
حسبما مر وحكي القول به عن ابي الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج
عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منها مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين
شيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا الى الذوات او الى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات
نظرا الى صحة استناده الى كل من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الافعال بعد ابطال كل من الوجوه المقدمة يتعين البناء عليه وستعرف
ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع الوانها
كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني انهما لو كانا ذاتيين باحد الوجهين المذكورين
لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من الاخر كالكذب فانه قبيح لو اشتمل على مفسدة خارجية وحسن اذا اشتمل
على مصلحة عظيمة كحفظ نبي آدم او دماء المسلمين بل نرى كثيرا من اقبح القبايح وكذا الحال في الصدق وغيره من الافعال الثالث انه لو قال
لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه كذبا حسنا من جهة افضائه الى الصدق
في المخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بايقاع سائر الامور
القبيحة واورد عليه انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه على شيء من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة اي
كل ما يخبر فيه فعلى الاول لمجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يقضي
الى صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لاضراب العضدي عن التقدير المذكور وتقريره الاحتجاج

يلزم اجتماع الامرين في الخبر اليومي بيانه على ما ذكره ان قوله لا اكذب غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا
مطابقا للواقع قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا حسنا لاستلزام انتفاء متعلقه
الذي هو الكذب القبيح قلت ما ذكره انما يتجه لو لوحظ ذلك بالنسبة الى الخبر مخصوص وأما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب في الغد اثم لزم اجتماع
الصفتين فيه اذ يحتمل الاول كما هو ظاهر العبارة وقولنا ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهو حسن من جهة كونها
صدقا قبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي ان يقال ان ترك الكذب حسن في نفسه وبقرينة حسن ترك القبيح من جهة استلزام الكذب في الخبر
الاخر وكذا اتيانه بالكذب الحاصل بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسنة من جهة ادائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفوض الى الحسن
متصف بالحسن وهذا ظاهر بل يشكل الحال في النظر الذي ذكره فانه لين الخبر اليومي سببا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على
الكذب في الغد فان كان الصدق الموقوف على الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبح والا لم يتصف بالحسن
والقبح وقول بان تسليم ارتفاع الحسن حينئذ يقتضي التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك انما يرد اذا لم لا يربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة اذا توقف
على القبح لا يلزم ان يكون قبيحا غاية الامر ان يقال بثبوت القبح فيما يفضي الى القبيح ولا افضاء اليه بالنسبة الى الكذب في الخبر اليومي على الاول
ولا الى عدم وقوع الكذب منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظاهر فدعوى حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة تحكم فاسد
فظهر بما ذكرنا ضعف ايراد التناقض بالنسبة الى الخبر اليومي وانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الغير الحسي كما قرره الامدي وغيره هذا وقد
اورد على الوجهين الاولين باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان
المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون الزمان منوطا للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة غير ما تعلق به الاخر مثلا يقول
ان صلوة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة و
النسخ كاشف عن ذلك لا يقال ان الحكم في الناسخ ان تعلق بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من
الحكمين بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن
اختلاف الزمان بحيث يعد الفعل في الظاهر عدم ظهور النسخ فعلا واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا
من القيود المذكورة التي تختلف الافعال في الحسن والقبح من جهتها ماخوذ اما في وصف الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلقي الحسن او
القبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعة الاخر وان اندراج الجميع في جنس واحد كالكذب في الفروض المذكورة فالكذب المشتمل على
المصلحة المهمة نوع والخالي عنه نوع اخر وهكذا ويدفعها انه لو بني على اخذ الاعتبارات والوجوه في طبيعة الفعل على القول المذكور كان
النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبارية الوصفين ياخذ الفعل بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات
والقائل بكونهما ذاتيين ياخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل ويجعلها قيودا فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات و
الاعتبارات مما لا خلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة الفعل او خارجة عنها قلت فالظاهر
النزاع المذكور لا تعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجة
يجوز للاخر ان يجعلها داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجاز فتدبر بينة الوضوح
ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة واحدة غير انه لوقوعه في الشدة قابض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال
في سائر المعاصي حال الخوف على النفس او العرض او العلم او عدمه على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام
المفروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو ممكن من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايضا بان القول بالطبيعتين مع اختلاف الجهات لا يعد فيه
من جهة المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تاديبا فان مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقتضي باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما
او قصاصا وعلى سائر الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او من اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل بكونهما ذاتيين قائل
باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك الا ان يجعلها طبايع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما لا يمكن فيه ذلك فتلتزم
هناك بحصول الوصفين وتقول باختلاف محلها كما في اكل الميتة عن الشدة فان اكل الميتة حينئذ قبيح ايضا الا ان حفظ النفس الموقوف عليه
واجب ايضا وترك القبيح والقبح هناك ايضا لاعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه كذا غصب اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين
واجب فاذا توقف على غصب اموالهم حفظ الدماء مع بقاء القبح فلا بد حينئذ من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك ترجيح والا فلا بد من
مراعاة اقل القبيحين لم غصب اموالهم وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبح وينبغي ذلك بان من الظاهر انتفاء قبول الافعال المذكورة فلا محض
بثبوت القبح فيها وكونهما اقل القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال اذ كيف يعقل كون القبح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل
لزم التكليف بالمحال وهو قبيح باتفاق العدلية والقائلين بثبوت الحسن والقبح العقليين والقول بثبوت الحكم لقبح فيها بعد لحظة فانتفاؤه وان ارتفع الذم
عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض ايضا ويكون قولا بكونها ذاتيين بالتفسير الاخير
وقد عرفت انه لا ياتي القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات مفض الى عدم ثبوت
ما يقضي القبح انما يكون بعد لحظة تلك الجهة الخارجة عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور واورد على الثالث

تابة بالمنع

تارة بالمنع من حسن الكذب في الغد اذا الاخبار بالامر المستقبل المتعلق بفعله اما وعدا وما هو بمنزلته وليس الخلف في مثله مذموما كقوله وكان ربنية
الامام في مسئلة قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم انما يتم ذلك الى قوله في العواقب كما في وعد ووعيد قوله على بعض الوجوه والاخبار المفروض
قوله في حقهم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا يزول عنه
غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة اولكنه الى الصدق كلام الامر ولا منافات بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف بحسن
حقيقيا وانما يتصف به من جهة قبح لازمه تبعا كما في ثبوت السكون بالذات للجالس في السفينة مع اتصافه بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت
ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما لم يكن للفاعل كذلك ان يفعله ومن البين ان المتصف على تلك الصفة بحسب الواقع
لا ان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وان لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة
فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشئ الواحد احدهما ذاتيا والاخر تبعيا اذ اقتضى تبعية القبح الى المنع من ذلك الفعل
كيف ولو جاز اجتماع الامرين لزم دوران الامر بين المتعرض لاحد القبيحين فان بقي كل منهما على قبحه والمنع من الاتيان به لزم التكليف بالجمع
وان جاز الاتيان لواحد لزم القول بارتفاع القبح عنه اما لو قيل بعدم اقتضائه الى المنع من ذلك الفعل وفرض القبح التبعي مجرد قبح ما يتبع
ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار لقبحه من تلك الجهة رأسا ان يكون القبح ح وصفا متعلقه لا لنفسه هذا وقد اورد على القول
باعتبارية الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الجهة والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته
بل كان متوقفا على ما يفرض له من الجهات والاعتبارات والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الطلب
بشئ من ذاته التعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه بامر خارج عنه وهذا الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات الا
ايضا بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب فكيف كان وهو
في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان لنقضه ولا بغير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي
الباعثة والاغراض المتجددة بحيث اختلف تلك الاحوال مطلقا ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر الى التعلق الى شئ مخصوص نعم حصوله في
الخارج متوقف عليه وهو لا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتاخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات فتعلق بالمطلق
الجامع لها دون غيره وهو ظ ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر
عن سائر الوجوه والاعتبارات كالكل وشرب الخمر ونحوهما ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات او لوازمها
مقتضية للحسن والقبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو ظ من حسن
الامور المذكورة قال وهو ايضا من الوجوه والاعتبار الملحوظ في ثبوت ذلك الحكم اذا رفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون
شئ منها فاعتبارا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير بالمعنيين المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول
بانا طلعنا بالاعتبار ثم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والاحوال ثم ذلك والظ انها لا يثبتان لك
في شئ من الاشياء الا نرى ان قبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها ومن الكبائر السبعة وغيرها وكل منها ممكن
وقوعه على الوجه المحال فلا يترتب عليه الذم الا ان يقال ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفران نعمه وذم فاعله
وقد يناقش في الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الفاعل ثم فيعتبر فيه ادراك ذلك وهو اعتبار
ذاتي وقد يدفع ذلك في ثبوت الحسن ايضا الا ان يقال ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن
غاية الامر ان يتوقف المدح عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايضا كما لا يخفى
فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحمل القول بعدم صدق الكفر الا
مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تامل لا يخفى وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعت
عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو صفة عدمية يفتقر حصولها الى صفة وجودية
بل مجرد انتفاء جهة القبح كاف فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقضي باستناده الى امر زايد على الذات بل قد يكون
نفس الذات كافية وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا يقتضي لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظ ما حكي عنه
وايضا كون مطلق الحسن ما يكتفي فيه بانتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصيا ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن
بنفس الذات كيف ومن الظاهر ان الوجوب ايضا صفة وجودية وكذا الندب فان في كل حصول منهما من الاستناد الى صفة وجودية
حسبما قرر فغاية الامر ان يكون نفس الذات كافية في ثبوت الاباحة وقد يميز لكلام القائل المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث
ثبوت اكثر خصوصياته متوقفا على صفات زايدة وفيه ايضا ما لا يخفى اذ قد يكون الشئ في نفسه موجبا للذم فاعله ويتحقق ثبوت المدح
من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات ح يكون مطلق الحسن هناك مستندا فلا تتم الكلية المدعاة
فظهر مما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين ايضا ما هو اظهر الوجوه في المسئلة فتدبر البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة
الاعتماد عليه في ادراكاته العملية وان كان بعد تليق المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية الصرفة الخارجية مبادئها عن

عن المحسوسات وما يقرب منها وقد وقع خلاف في المقام من طوائف منهم السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرة من جميع طرق المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية حسية ولذا انكروا جميع الشرايع المنزلة والاديان المقررة والضروريات العقلية قاضية بفساد ما توهموه وكانهم تسلطوا على الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز بها الانسان عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنه على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والمناقشة وقد نبهنا على جملة من الشناعات الواردة عليهم بعض الاجلة عفا عنه ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية والايقاعات الربانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار العلم والعلوم الضرورية الحاصلة استثنا المعرفة التي من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس لجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدة للامور الحسية ويعلم بها بتوسط احد الحواس الباطنة او الظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين انحصار مدارك العلم بالاحكام في الاخبار المأثورة عن الائمة واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادي وقد ذكر ذلك في الفوايد المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين والسماع عن الصادقين عم الدليل التاسع يبنى على مقدمة دقيقة شريفة تغلطت فيه بحول الله وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علماء الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه خلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار والسبب فيه ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواقعية عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور من هذه العلوم القريبة مادة المراد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم حكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة والحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر بعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشاهد ذلك من نظم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الواضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء في مادة الفكر اذ المشائين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام الشخص واحداث شخصين اخرين وعلى هذه المقدمة مبنى اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم اذا قد عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم الصلوة والسلام نقد عصمنا عن الخطاء وان تمسكنا بغيره لم يعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الاحساس بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه العقول ولنا امل في الانتظار وقد استوفى ما ذكره غير واحد من تاخر عنه اذا لم يكن مما توافقت عليه الفاضل الجزايري في اوائل شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الامين بطوله وتحقيقه المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى لحكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكم قدم حكمه على نقل واحد اما لو تعارض هو والنقل فالاشكال عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرقة اليه وقضيته كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات غير انه يصير معارضا للنقل فيترجح به على ما يعارضه من النقلي الاخر فتامل ما عناه من البديهي غير واضح في المقام فان عنى به البديهي في اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فلا نص في تحقيقه ما تقدم وكذا فيما حكاه من كلام الامين الذي هو عنده من التحقيق المتين حجية وان اراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر العلم لا على سبيل الحدس الذي هو ايضا من العلوم الضرورية الموقوف حجيتها على الاتفاق عليها عنده ممنوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة ولا يفيد الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقته للواقع من قبل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه ليس اقوى من سايل الضروريات فكيف يجعل معيارا لحجية غيرها من البديهيات وقد وافقه على ذلك صاحب الحدايق وقد حكى عنه كلاما ذكره في الانوار النعمانية يشبه كلام شيخنا وتحسن الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقة الشرع له ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل لنا الا السماع عنهم عم لقصور العقل المذكور من الاطلاع على اغراضها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي اخر فان تاييد احدهما بنقلي كان الترجيح المؤيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تاييد العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في العقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى

في اصالة النفي

العقلي بقول مطلق اما لوارد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجهه بين
الاوهام فتح ترجيح العقل عليه اشكال القول ـــــ في اصالة النفي ومحل اصالة الامر وجودي وحتى يتبين الخلاف وهي اقسام اذ ذلك الامر
الوجودي اما ان يكون تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا خارجا عن الامرين المذكورين وان استلزم احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على
الاولى اصالة البراءة وعلى الثاني اصالة الاباحة وعلى الثالث اصالة العدم وقديم الاخير الوجوه الثلثة وقديم الاولى الثانية لكون
الحظر تكليفيا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم الاصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظاهر صحة اطلاق الاصل عليه بالخصوص عند ارادة
في المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا لاصالة البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه ان القطع
بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل والتتبع في ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الاطلاقات والامثال المذكورة
في كلامهم غير مهم متعين المحمل عليه انه ليس المناط في حجية الاصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به
في محل الشك والوهم ايضا وبالجملة فالمراد بدليل شرعي على خلافه تخصيصه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بان المقصد بحكم العدم
في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو التشاغل والبراءة هي البراءة الى غير ذلك فلا ينافي حصول الظن بخلافه من الخارج
مدفوع بان الرجحان صريح يكون ثبوتيا لا عدميا وهو مخالف لفظ اللفظ مضافا الى انه لو دار الامر مدار الرجحان لم يثمر ثبوتية الظن مع عدم
تحققه كما في كثير من موارد الاحتجاج به والاخير ثمرة الحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور وعلى اي لا يظهر من شيء من الادلة القائمة
عليه لاعتبار تلك الرجحانية في المقام فالظاهر ان المراد بالاصل هنا هو القاعدة المستفادة من الادلة الاتية والمقصد بالنفي في المقام ان يتعلق
بالتكاليف انتفائه بالنسبة الينا في علم تعلقه بها وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام المفرعة على وجوده
نظهر انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في الظنون فرض حصول الظن هنا بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات
الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول باصالة حجية الظن كما هو مختار بعض
هنا والمعروف عن طريقة محققينا يمكن القول بحجيته وكانه الوجه بما يستفاد من العامة وغيرهم من اصل الاخذ فيه بمعنى الراجح غير انه
لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغيره ثم ان الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر مما
قررنا فان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته او لا وفيهما لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكون العدم اصليا حتى يثبت خلافه بالدليل
نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده اذ كما قضت القاعدة المذكورة البناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم
حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما سنقرره القول بالفرق بين الاصل المذكور والقاعدة
الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولا دليل على انتفاء الحكم في الشريعة
ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى اذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة
اذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء حكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر
ادراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم ثم من الواقع والظاهر ان قضية الاصل النفي الواقعي انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع
والنفي في الظاهر انتفاء الوصول اليه في الظاهر ينبغي تعميم حكم في تلك القاعدة بالنسبة الى عدم الدليل وغيره فيقال ان عدم الدليل في الواقع
وعدم في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر فيرجع احد هذين القاعدتين الى الاخرى ولنفصل الكلام في الاصول الثلثة المذكورة بوسم مقامات ثلثة

في اصالة البراءة

المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل المذكور ولا يعرف قائل معروف على الوجوب بالتكليف ظاهرا وجوبي
من غير قيام دليل عليه سوى ما ستعرف عن بعض كلمات الاخباريين بل عن المحقق ان اصالة انه الطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية
يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وذكر في المعالم في عداد ادلة القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب ابقاء
الحكم مع عدم الادلة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر بعد ذلك ما يتوصل الى ناقل منه في الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب
الحدايق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات الحدايق والدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيها
الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب على فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل وهذا
القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال او العمل عليه اذ لم يذهب احد الى اصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق
واشار في الاولى الى غيره من الاخبار الدالة على انتفاء التكليف مع الجهل وقال ايضا في الدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا
خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل
كما ذكروا بل من حيث عدم الاطلاع عليه اذ لا تكليف الا بعد البيان والناس على سعة ما لم يعلموا واشار ايضا الى بعض الاخبار الاتية قد ناقش
فيه صاحب الفوايد المدنية بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعده ان كمل الدين وتواترت الاخبار
عن الائمة الابرار صلوات الله عليهم اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وفيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش
فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلم بوجوب التوقف في كل واقعة لم يعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل
الدين لا يخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الظالمون الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت

بر اقدام اقوام من نحول العلماء فحري منا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليه لنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب بالحرمة الذاتيين والمستفاد من كلامهم ثم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله ثم لا يبقى اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله ثم موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب في ذلك لان خطابه تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام مما لا يرضى به فهم نظيران يبقى الاصل

تنبيه تساوي نسبة طبايعها الى جهة الفعل والعلو من المعلوم بطلان هذا المقام ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم اقول الاشياء قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها علمنا بانه تم اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تم خال عن معارض وعلمنا بان كل ما جاء به نبيناه مخزون عند العترة الطاهرة لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم يعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلمنا ان بين ما يجب ان يعمل به المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكرهناك وجوب الاحتياط به بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهرا في الندبية بقي فيه على جواز الترك وكذا اذا بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شيء واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه واله ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وقوله رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال فنحن معذورون ما دمنا متخصصين وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع لجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في الثلثة الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان قضية حجته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين ايضا لحصول المجوز وانتفاء العلم مع انه نص على خلافه ثم نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يعد مظنون الدلالة من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا في الوجوب دون ما اذا كان ظاهرا في الندب اذا كان النص واضح الدلالة قاصر السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرقة المذكور بنص من الائمة ع او بمجرد الراي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان ايراده في المقام ليكفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلامه له على جملة من المتاخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمة ثم يمكن ان يوتى بنا على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم تتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم او تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او على نفس العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين اذ من لم يتيقظ بحكم الله في واقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا فتاويهم على ان زمانهم زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد قيل ما ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقولون عند استدلاله باصالة البراءة عند العجز عن الادلة انه كذا نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم ان اختار معذورية اهل الفترة قال وكان من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها بعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل الله ان لكم على الله تعذرون وعده عنده من الايات لا يتجه العذر وقال ثم اعلم ان التمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عما ما دمنا جاهلين متخصصين ولا يجري في سقوط حرمته لا يلفنا القواعد الكلية الواردة عنهم ع المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع لجوازه عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا الى اخر ما ذكر وانت خبير بان ظاهر الامر الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه دليل وقول بحجية اصالة البراءة حسبما ذكرنا وعمدة الغرض من نقل الفاضل المذكورة الاشارة الى شدة اضطراب ره المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعواه قيام الدليل القاطع في كل واقعة ثم انه قد حكى بعد ما نقلنا عنه اولا ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز للخصم ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب بعينه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما ان لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طريق الاستدلال الشرعية وبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل عليه احد هذه الدلالات لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور واستجوده وهو اثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلام ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل الاشهر لعموم البلوى بها واذا لم نظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قاطعا بانتفائه بعد سبر لا نجد غيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق كما نقله عن المعتبر كانوا ملازمين لا ثمنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة الهداة الدين عندهم وقاليعهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى

سلوك طريق العامة ولا يحمل ما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لم يضعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة نعم مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان في ظهور الدليل على الحكم مخالف للاصل دليلا على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يصح التمسك بتجويز غير المسئلة المفروضة الاعند العامة القاطعين بانه اظهر عند اصحابنا بكل ما تابر ويجوز الدواعي على حجة واحدة وشبهه وملخص ما ابتعلم شيئ لم يظهر عند غيره ولم يقع بعده مدة فمقتضى اختفاء ما جاء بالنسبة وكلامه هذا صريح في التفصيل في اجزاء الاصل بين علم البلوى وغيره ونظائره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرها لحكم بحجيته في الاول دون الاخير فلا يخفى عليك ان كلام المحقق هنا مفيد للاطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص وحصر الادلة بحسب الوسع والحاصل انا لفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلال الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البراءة ان التكليف عليه سواء كان هناك تكليف واقعي او لا ولا يعرض الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل على خلافه حيث قال لانه لو لم يكن عليه ولانه لزم التكليف بما لا يطاق فان قضية ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه فحمله العبارة المذكورة على خصوص علم البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان كلماته المنقولة من اولها الى اخرها مبنية على الغفلة عما هو في محل الكلام فالمسئلة فوهم انا لقائل بحجية اصالة البراءة يجعلها دليلا على ثبوت الحكم في الواقع طريقا يتوصل اليه به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويحوز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكر عليهم ذلك بين اصالة البراءة وحكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن بكشفه عنه والمتحيل ظاهرا وجوب بيان الاحكام على النبي والامام وكان الحال فيما يعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك اعرف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة الى الظن دون الواقع والمقصد منه معرفة منها التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة الانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك كيف ومعظم ادلة الفقه ما يثبت ما كلفنا به ظاهر الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا يفيد الا الظن بالواقع الواقعي اقتضى ما في المقام ان يفيد بعضها ظنا به ومن البين ان الظن بنفسه لا يعقل ان يكون دليلا اطريقيا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جايزا في الشريعة لو منوعا عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في الظن يصح الحكم على صورة الاثبات بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك الظن المفروض سواء به الحجية او لا اذ من البين ان الظن لا يكون قابلا ان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل الاثبات وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن وهو مما لا يترتب عليه فايدة ولا منع في الشريعة ايضا من الحكم بكون المظنون ظنا غير معتبر وان كان حاصلا من قياس او استحسان وهو ظاهر مما قررنا ان المقصد في المقام هو بيان حجية في الظن وجواز الاعتماد عليه في ظن التكاليف وح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخرجا عند الائمة عن كل واقعة في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكنه تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته وبالجملة غاية ما يلزم مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من حجية الاصل المذكور وهو كما عرفت غيرهم بصدده في المقام نعم لو تمم الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا اخر على عدم الحكم كما اخترناه كان اذن في بعض صورة دليلا على انتفاء الحكم في الواقع حسبما علم المعترض المذكور واستحسنه على ان في دلالته على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكال اذ قد يكون اخفاء الحكم منوطا بمصالح نصت بها يستفاد من الاخبار ويشير اليه ايضا ما ورد في الاخبار من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف تحاكما في الصورة الاخرى وكيف كان فلا مانع من ابراز الحكم على صورة الاثبات في الصورتين كما هو الشان في سايل الادلة التي يثبت التعبد في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل الثبات في الصورة الاخيرة وقد علمت انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان مراده المذكور مبنيا على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو الخشن من الخطاء وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضاء الامام عليه السلام بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق حسبما نستفرضه من الادلة على الاصل المذكور وقد عرفت نبذا في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك والقول بعدم الدليل في سايل الادلة على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم في الاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حيث يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اخذه في المقام كما لا يخفى وهو من اعجب العجب ما وقع من صاحب الحدايق في المقام حيث انه ادعى الاتفاق على الاصل المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدم الاشارة اليه نصرفيها ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف في حكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مسئلة الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة بجعلها هذا مرجحة للاستحباب فيه او لما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الاصلية

في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستصحاب لموافقة البراءة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يتبع مقتضى مصلحة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجراة بلا شبهة في من هذا القسم انهم ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان يقتضي الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به بين مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المامور فيها بالاحتياط وهذا القسم ايضا مما امر فيه بعض من الاحكام التي لا تتم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان حكم فيه ما ذكر كما سلف في مسئلة البراءة الاصلية انتهى اقول اف خبر بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيندرج الجميع فما قرروه اولا من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من غير وجود دليل الى ان يثبت خلافه وقد ذكرنا انه لا خلاف في صحة الاستناد اليه فحكمهم هذا بوجوب مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامنا موافق لما ذكره المحدث بل ما خونه منه وقد اتضح فساده بما قررناه وبما ياتي الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور في الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال المجمع ثم انه قد تلخص مما قررناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما الى لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه فان هذا القول وان لم يقل به احد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية من جماعة على عدم وجوب الا ان اصل ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكي في المعالم عن جماعة القول بوجوبه وقضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا ان لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب ثم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة الاحتياط وذلك يومي الى مراعاته عندهم الا ان كثيرا من المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط بعيد كما سياتي الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك لتشبيه المراد لاختلاط الادلة بالمؤيدات في كلماتهم او في مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث ان المسئلة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في تحقيقها الا انها لما صارت محلا للمناقشة الجماعة فالحري ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فيمكن الاستناد فيه الى عدة آيات كقوله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يتبين لهم ما يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما اتيها ونحوها مما سياتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص او ان نهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي الخطاء وسياتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الاخبار الدالة على نفي التكليف عن المجهول المشكوك ويشير اليه ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البراءة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا من ملاحظة الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من اعصر الائمة عليهم السلام الى زمن الصدر الاول ايضا فان اهل البلاد النائية كانوا على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم بالمواظبة على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان ياتي نص على عدمه بل بين ان نهم كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد قيام البينة عليه ونهوض الحجة به كما لا يخفى على من تامل في طريقتهم في الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانما بعثت الانبياء ونصب الاولياء وصي التبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا امر بالتبليغ بوجوب شيء والتكليف به دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان قضية الحكم الباعثة على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يحتمل ان الامر على ذلك اذ قضية دفع الضرورة وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد الذي لا يوافق طريقة اللطف بما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يسهل الامر الى التكليف بغير المقدور لتكرر الاحتمالات وترجح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فلاحظ ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا امر حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال وما يحتمل وجوبه مما لم يدل دليل على انتفاء الوجوب فيه احتمال امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها فما نع من الاخذ بالادلة المتقدمة فينفي القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف فلا كلام وما ذكر من الوجوه في اثبات الاباحة غير جار في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان فرض عدم انحصار الامر فيما لم يقم عليه دليل بالنسبة الى من بعد من بلدان الاسلام بحيث لا يقدر على تعريف الاحكام وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذرا او متعسرا جدا بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول باطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدا وقد ظهر مما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل لا دلالة عليه الذمة قبل ثبوت التكاليف هي البراءة اذ لو لم يكن على ذلك لكان على الشغل وهو الحرج العظيم الذي لم يدل على نفيه الاية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى حجية الاستمرار كما في اصل الاباحة والطهارة والعدم فلا يحتاج في هذه الاجزاء هذا الاصول الى اكثر من اثباتها بالاذعان بان الاصل المفروض ان ثبت فظاهر ما ذكروه والا فلا يوجب الخروج عن مقتضاه مجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على

ظلام

خلافه واما اذا كان ثبوته لحجة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدورانه بين غير المحصور او ما هو بمنزلته كما هو المفروض فهل فانما يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة العقل في ذلك وقد عرفت ان قضية العقل مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان خرج في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق والحرج قد يقتضي بعد لزوم مراعاة الخوف بزوال الخوف وما قد يقال من ان التكليف فرع العلم وان من المقرر في الاذهان ان التكليف الا بعد البيان مدفوع بانه ان اريد بعدم انتفاء التكليف بالشيء بعد بيان كونه مامورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ودعوى استقلال العقل بذلك فاسدة كيف وقد من الواضح ايجاب العقل الاجتناب عن المشتبهات وان اريد به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام او الاولوية من باب الاحتياط فمسلم والمفروض ان المقام من ترك الاصل فالمسلم من بطلان الاصل التكليف قبل البيان ما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او متضمنا غير الملزوم الاقدام او المنع عنه في الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف سواء تعلق بعدم وجوب الاقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضية بعد بذل وسعه لو لم يعلم وجوب الاقدام في الظاهر او لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان قارن وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف كما هو ظاهر مما قررنا فيحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقليا بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها حسبما مر هذا ثم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فانما هو فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لجريان المذكور فيه على كل الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به قد لا يتعلق عند المجتهد فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة يتعذر عليه تعيينه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف عنده الا انه يتعذر عليه تفسيره وتبيين حقيقته وعلى كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين والوجوه في الباقي او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن الاتيان بالامتثال بالجميع او لا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير متداخلين او امور مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع فمن ذلك يلزم الاتيان بهما جميعا لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين تخيير الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن تردد الاجمال ودار بين الامرين او امور لذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما يتعلق به التكليف فالظاهر سقوط التكليف به لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض بغير معين فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف اذ لا فائدة تمتاز معرفته كذلك لانتفاء طريق المكلف الى معرفة الواجب فالمكلف به من قبيل التكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل لا يوجب تفريغ الذمة حسبما مر في محله لاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف بين الامرين او امور متداخلة فهل يؤخذ بالاقل وينفى الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بما يحتمل جزئيته او شرطيته ان لم يكن هناك احتمال المانعية والاكرار العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان الفصل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفصل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالباقي ايضا او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما ياتي منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزائد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن الصحة منوطا بالاجماع الظاهر جريان الاصل هنا في نفي الزائد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال مساوق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة عنه كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص اما للشك في وضعه للاقل او الاكثر او لقيام الاجمال في ذلك لتوافقه كما اذا تلف مال الزيد تكلف باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان القدر المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفي بالاصل والحاصل انه بعد دوران الامر في الزائد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم بحصول التكليف وعدم انه بين الوجهين يعلم التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشيء منهما الا ترى انه لو دار التكليف بين نوعين وكان احدهما اقل جزءا من الاقل فلم يصح الاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقتضي في المقام اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استواء نسبتهما الى الاصل بل الفرض ان التكليف بالاكثر ايضا مشتغل الذمة بالاقل من غير عكس فالاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين بخلاف الاكثر فينفى الاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظاهر الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق التكليف بالمجمل بان متعلق التكليف هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بانه الواجب والحاصل ان الحكم بكون الواجب هو الاقل مثلا انما مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل لم يثبت الاخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن او لا ثبت مع الشك في ارادة الزائد عنه وما لا يجري في الاصل هو الاول وهو لا يلائم مع الوضع في المقام واما انا نقول فلا نسلم دلالة اللفظ على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما يستفاد مما هو التكليف في

لا يكون تفريغ الذمة بالباقي مع الفول بعدم التكليف لا يعم

نحو الشريعة ولا بطلانه لذلك بما وضع له اللفظ او استعمل فيه كما لا يخفى وما قدمنا من انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول الاجمال في متعلق التكليف بحسب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقداره اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الاخير بحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يتم هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الاول لان مرجع التكليف هناك بين احد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل فغاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذا لقدر المتيقن هناك بالاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفى ازيد بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ عرفت وبانه لم يكن مؤدى اللفظ في الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني اذا لقدر المتيقن في الاشتغال ولم يحصل من العلم بتعلق التكليف بهما الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم فيدور الامر بين حصول الشغل وعدمه وقد تقدم البراءة حتى قبل الاشتغال وبالجملة ليس المقصد بيان ان المراد من ذلك المجمل هو الاقل هو المخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة على ما يزيد على الاقل بنفي الزايد بالاصل ويكون لواجب علينا بعد رفع الزايد بالاصل هو خصوص الاقل فليتدبر جيدا هذا بالنسبة الى اجزاء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرايط فان قام هناك اطلاق صحيح نفي الاشتراك اذ من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم التقييد ومع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعاة الاحتياط بحسب ما يأتي في بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانها هناك يقول بذلك في المقام ايضا وسيأتي تفصيل القول فيه في المقام الثاني فيما اذا كان الصحة منوطة بالاجمع وكان انضمام كل جزء الى الآخر معتبرا في تعلق الحكم وجه نفي الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك بالاصل وجهان ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخرين في اجزاء الاصل في اجزاء العبادات المجملة وشرايطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك وجعلوا اجزائه فيها كاجزائه في التكاليف المستقلة من غير فرق وضعف اخرون حيث وجوه اجراء الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته او شرطيته فهو جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم والمسألة في كتب الاصحاب قد اجمعت من متأخري المتأخرين اختلف النسبة اليهم في المقام فقد عزى بعض من القائلين بالاول الذلك كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى الاكثر الاصحاب لما بوبوا كلماتهم من الاستدلال على ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة العبادة المفروضة فقد امر تعلقت به البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها قطعا لا يذكر الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل والاكثر وليست المشتملة على الاقل مندرجة في الحاصلة بالاكثر كما في مسئلة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قام من باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط هناك بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وقضاء ذلك كل جزء منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم العرف والقول بان التكليف بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل الا ان يتعلق به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء ثم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجعولية فيه صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على الاطلاق التكليف ثم نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقتضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ليدور الامر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه ليرجع الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الامر في الباقي بين اشتغال الذمة وبرائته وحصول التكليف به وعدمه كما يقرر ذلك فيما اذا دار التكليف بين الاقل والاكثر في غير المرتبط بالاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقتضي باشتغال الذمة بالاقل لك بوجه من الوجوه بل الامتيان بمرجح كعدمه فاشتغال الذمة حينئذ دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخرى وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة بين الامرين نعم لا وجه في اجراء الاصل البراءة او العدم في تعيين احدهما لوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البراءة والاشتغال ووجود الشيء وعدمه لا اذا دار الامر بين الاشتغال بالمعين الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قائم بالتكليف في الاقل في الجملة فيصدق في ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط وح فيدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفي بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه مطلوبا بالذات او تبعا للكل في ضمنه تعلى الاقل لا حاجة الى الاعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجرائه فيه وانا نقول بان المقتضي بالاصل نفي الحكم الظاهري بعد دوران الامر بين الثبوت وعدمه واما الواقع فما ثابت لا مسرح فيه للاصل او منفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لما جرى في سايرالمقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث يعلم ارادته على كل حال لا تامل في اجراء الاصل فيما زاد عليه بعد قيام دليل يمكن الركون اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقن منه او بمبين وشك في تعلق التكليف به بما يزيد عليه واما اذا لم يتيقن القدر المذكور لتعلق التكليف به دار الامر بين تعلق التكليف به بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا دوران التكليف اذن بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزء من الاخر فان ذلك بمجرده لا يقتضي ترجيح الاقل

لما لا يخفى

كالايخفى ومعادلة اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل مطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يتعين اذن باداءه الا القدر الاقل لوافي به على تقديره كما في غير المشار كين في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقتضي نفي التكليف لا ثبوته وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالاقل حتى ينفي ما عداه بالاصل المعروف من الاجمال وبملاحظة ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما حصل بدليل شرعي لقضاء الامر المجمل بوجوب ما اشتمل من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المعلوم المتيقن للاشتغال الثاني انه لاشك في اشتغال ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما يتأدى عليه الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفى الباقي بالاصل قلت انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل اما استقلالا او احتمال الكونه في ضمن الاكثر تبعا له وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف لا طلاقه والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا اجمالا ولا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فكيف يمكن بحصول العلم البراءة من التكليف المفروض باداء ويتبين بذلك يظهر ضعف ما يتخيل من ان استصحاب الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب مع بقاء الدليل فلو قام هناك دليل على ان الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع مثلا وتعلق التكليف بالزايد غير معلوم فينفى باصل البراءة واصالة العدم فيكون المكلف بنظر الشريعة بملاحظة الادلة المذكورة هو الاقل فيكون ذلك واقعا الحكم الاستصحابي والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم باداءه الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين الاحوال انضمامي الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مراده في ضمنه فهو حينئذ مراد قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم باداءه اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير نافع في المقام اذ المعلوم انما هو القدر المفروض المذكور وامرهم اعتباري لا يقتضي وجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذا المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض ان الكل من حيث هو وكل غاية الامر ان يدل على وجوبه حال الانضمام لثبوت احد الوجهين وجوبين بالمرة قطعا كما بين فظهر انه لا يثبت هنا التكليف بالاقل حتى ينفي الزايد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم انما ينفي التكليف خاصة ولا يثبت شيئا نعم الاثبات باجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما اذا كانت الاتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت القيود الوجودية في احدهما اكثر من الاخرى كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين ان يكون حيوانا او جلا فتوقف ان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفى بالاصل ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية والشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وكل ما تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان من مقدمات العلم او الوجوب وقد جرى عليه الاصحاب في عدة من المقامات كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلوة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات ويتفرع اخرا ذا توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه رفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزء من اجزاء الصلوة او شرطا من شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد تقضي بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التعيين ولا جهة مانعة عن الاتيان بالامرين حكم العقل بوجوب الاتيان بهما ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا قصر في ذلك كان مذموما عندهم وصح للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعلى هذا الا ان الفرق بينهما انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على القدر الحاصل من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين ادوران الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عنده وحصول التردد المفروض في الموضوع بجريان المقدمة المذكورة في المقامين واتحاد الجهة الداعية بوجوب الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام عن بعض الاعلام من ايراد الفرق والبناء على التفصيل حيث قال بعد منع مقدمة العلم مطلقا وان قلنا بوجوب المقدمة فقد نتوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان اقصى ما استنهضناه هناك للوجوب هو انا نعلم من حال كل امر شرعي الا يجتمع ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف والمراجعة في مقدمة العلم الى حال الشارع في التكاليف لم نقطع بانه مما يوجب في الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل يجوز ان يقنع هنا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغايب من حيث ان المصلحة في الشاهد يعود اليه بخلاف الغايب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وح فمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما فانه عرض الاشتباه ولا يتم الا بالضميمة كما في غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه مما علم فيه الشغل بشيء معين بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى وضعفه ظاهر من وجوه احدها انه كما يعقل عن حال الامر وجوب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمينان

باداء ما هو الواجب اذ الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت المصلحة المترتبة عليه اذا الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المامور كيف وقد اقر بذلك في الصورة الثانية وقد مثله بالفصل الوجيه والمدين وصحيح الرامي وستر العورة مع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ومجرد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب ذلك للخوف وهو ظاهر ثالثها انه مع الغض عما ذكرناه اي فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين شيئين او وقع هناك شك في الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد الامرين يحتمل في المقام وتعين نفس المكلف به في الثاني لا يقتضي وجوب الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب التكليف في المقامين فلا يمكن الحكم في الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقتضيه الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به في الظاهر وهو جار في المقامين ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى في الاول ايضا مع الاتيان باحد الامرين لا يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغايب غير واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت عائدة الى المكلف او المكلف به ربما كان الثاني ارجح اذ ملاحظة حال النفس في ذلك اكد حجة القائل باجراء الاصل في المجملات وجوه الاول ان المناط في حجية اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه في نفي التكاليف الشرعية حاصل في ذلك من غير تفاوت فما اقتضى تجويزها في التكاليف المستقلة اقتضى جوازها في المقام وذلك لان المجوز للعمل بالاصل المذكور في ساير المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح التكليف بما لا يطاق فان المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن في الاحكام الشرعية بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر ومن البين ان ذلك كما يجري في نفس الاحكام الشرعية كذلك يجري في ماهية العبادات في الجملة وكما انه لا يجوز الاخذ بالظن في نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع في ملاحظة الادلة والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلالة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك الحال في المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا في المقام من غير تفاوت اصلا وما تقدم من ان العلم باشتغال الذمة بالعبادة المجملة في المقام قاطع لاصالة البرائة واصل العدم السابق فيكون الاصل فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلة فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من الدين قاطع لذلك وبثوت حكم اجمالي بخصوص كل مسئلة من تلك المسائل رافع لحكم الاصل المعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص عن الادلة وبذل الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع في الثاني الى اصالة البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد انسداد طريق العلم فكذا في الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقرائة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة وتعادلت ولم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع وقع عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر متوقفا على قيام دليل غير واصل الينا فيصح لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم الوجوب فانه يفيد وجوب الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة وهو ما ذكرنا لا غيرها الثاني من الادلة على حجية اصالة البراءة هو استصحاب البرائة القديمة وهو بعينه جار في المقام اذ من البين ان التكليف بشيء في اجزاء تكليف في الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا قال الصلوة واجبة وكانت الصلوة مركبة من عشرين جزء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء او الزاما للمكلف بفعلها فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد في الادلة ما يفيد له غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك في تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البراءة السابقة البقاء على البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا يخرج عن مقتضى البرائة القديمة الا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على نفي غيرها من الاجزاء والشرايط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرايط ونفيه حاصلا من دليل شرعي وان قلت بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرايط المعلومة وما يقال من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض واما معه فلا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرايط المعلومة وانما يحصل اليقين بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقتضي العلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ضرورة ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزايد من جهة الاصل تعين المعلوم لتعلق التكليف وما يتوهم من ان تعلق التكليف به الخصوصية مخالف للاصل اقتضى بين الانتفاء للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعا فاية الامر حصول الشك في انضمام الغير اليه وعدم جريان نفي الغير بالاصل يخصص الامر في التكليف به وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه الى امر عدمي ومع الغض عنه نقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرايط المعلومة مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب الاحتياط يقول بوجوب الاتيان به ونحن ننفيه بالاصل المذكور الثالث قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم ببرائتها حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبين الفراغ فنقول في المقام ان الهدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالجهلا

هو تكليفنا بما ظهر انه مقصود منا وهو مثلا اما بالعلم او الظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو مقصود في نفس الامر والواقع والقول بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية مقتضية تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع فيها الى ظواهر الالفاظ لو سلمنا ظهورها فانها انما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته على انه لو سلم استحالة التكليف بالمجمل في بعضها ولزوم الضرر والحرج المنفي في اكثرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية واردة على طريق المكالمات العرفية ومن الظاهر انهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي او لا فانه مع عدم امكان وانعقاد الامانة الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما يرد من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد والظن به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المخاطبين المشافهين الا تكليفهم بما يفهمونه لهم واعلومهم انه الصلوة او امكنهم معرفة انه الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع علم المخاطبين حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فتحصل الكلام انه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف الا بمقدار ما قام عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه ينفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال لابد من اليقين بالفراغ مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا مقدار ما قام الدليل عليه فينفي غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زايد ولذا يعبر عنها بالاوامر والنواهي في الغالب كساير التكاليف الرابع الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان مما تقدمت الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بها يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرايط المعروفة بها اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فظاهر واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فيكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في ظاهر الشريعة وان لم يكن كذلك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة البراءة في ساير المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الاخبار المبينة لها يكون المامور به مجهولا لاداء جهالة الجزء الى جهالة الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفت ان قضية تلك الروايات السقوط الخامس ان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر من اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركبه من الاجزاء الزايدة وعدم اعتبار الشروط الزايدة فيه واصل العدم حجة معروفة جروا عليه في كثير من المقامات السادس القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مدارکها المعينة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة من دون استناد فيها الى الادلة الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلقا افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع الامر الى الاكتفاء في اثبات مثل هذا الحكم بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودل عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة المطهرة ثم ان ههنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات ووجود التكليف بها على حسب البيان وهذه الطريقة وان كانت خارجة عن محل الكلام اذ المقصود هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب اللفظ الا انه مشارك لما ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة وقد احتج لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه الواقعية اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا انا اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا التكليف بما وصل الى المكلف ظهر لدليه وقامت الادلة عليه لا يكل ما يتوهم دخوله فيه واندراجه فيما تعلق الامر به الامر الا ترى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق على كل مسكين فيه واهن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة مما علم اتصافه باحد تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبيين الحال فلا يجب اتيانها بالنسبة الى الكل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كذلك وهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الالفاظ بل لا يوافقه ايضا في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم واما اذا كان رجوع الى العرف في تقييد ذلك الاطلاق حسبما ذكر الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو الحمل على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا كلام وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المشرعة كما هو معلوم فمحل الحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية وح فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ لوضوح اشتهار المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية ونفيها عند ارباب الاصطلاح

فما ينضم الى انفهامهم من الاجزاء والشرايط هو المعنى الشرعي الموضوع باذائه على الاول والمراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا
شك في جزئية شيء وشرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما هو القاعدة في ساير الاوضاع الخاصة والعامة الثالث ان ليبان ما حصل منها للفقيه
من جملة الشريعة ورواة الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش على الادلة بالعثور
على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء اخر غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرايط لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ ليس بعث الانبياء
ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المحتملات وحكم الناس بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك
معلوم من ملاحظة حال السلف ولو ورد هناك شيء من النبي والائمة لذكروه واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة عليه مع ما هو
معلوم من حرصهم على بيان الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما يغفل له الخفاء ولا اتضح كال الوضوح
والجلاء لما فيه من عموم البلوى فلا اجرة اذن بما قد يطرء من الاحتمالات وقد يتخيل هنا من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ
موكول الى الظن كما هو معلوم من الطريقة الجارية في تعرفها الحقيقة اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول
الظن بعد ملاحظة ما قررناه في معظم العبادات فانها تم بها البلية ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على
العبادات المفروضة اسام للاهم من الصحيحة والفاسدة كما قرر في محله فبعد تحصيل المعاني في التسمية بنفي غيره بالاصل حقه يقوم دليل على العكس
ولا بيان الواجبات الاجمالية وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء والشروط المرعية كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في
جميع ما تعلق ذلك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بعد الشريعة ما كانت موضوعة الا على حسب البيان الذي نهم لو كلفوا بالصلوة
وبين لهم النبي بعده من اجزائه وشرايطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء اخر او شرط اخر وحضرت
الحاجة ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك اصل او جزء او شرط اخر لبينه الشرع اذ الا بيان خلاف التكليف
لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على الرعية ولم يجعل البناء على الاحتياط
من وجوه البيان ليترك النبي بيان الواجبات وتخيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة وحيث عرفت
ان بناء الشرع كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط تجري الحكم بالنسبة الى ساير الاعصار والامصار واتحاد المناط في
الكل بل عليه جرت الطريقة في الجميع قال بعض الفاضلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان ذهاب المكلفين لاسيما بالنسبة
الى الناشئين او ليس انما كان يرد عليهم شيئا فشيئا امرا او نهيا كتابين فكان التكليف بها ثم امرا وانكان بارع وهكذا لا يعرفون الامارة عليهم
وان اجازوا ان يكون قد وجه اليه شيء اخر او ورد امر ولم تأتهم به الرسل اتراك توجب عليهم الاتيان بكل ما احتمل او توهموا لما قيل لهم
اولا اقيموا الصلوة ان هذا لهو التشريع انتهى فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادة وهي بضميمة الوجوه المتقدمة
الى هذه ترتقي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا على البناء
على اصالة الحجية فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول الظن فيها في بعض المقامات فذلك من المقارنات
الاتفاقية لم يقم دليل على حجيته ولذا لا يكون قابلا لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من حجية الظن كانت كبقية الادلة يراعى في الترجيح
بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان اصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مر القول فيه في نفي الحكم والحكم
ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت التكليف الشرعية فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة انما تنهض حجة مع علم حصول
شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف مع البناء على اصالة حجية الظن انما يصح الظن الاستنادي اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم
فهي نافية للحكم الا بما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن بالنفي كما عرفت فيه ويرد الاحتجاج عليها ويدل
عليه ملاحظة اجرائها في ساير موارد ها فهي قاعدة مقابلة قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك دليل ظني على النقل مطلقا على القول
باصالة حجية الظن او ظني مخصوص على القول الاخر وانما لم يجروا عليه الا من لزم الخروج عن الدين حسبما قرر في الاحتجاج على اصالة
الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط في حجية الاصل
المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه بل الامر بالعكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي
استصحاب ذلك الشغل حسبما مر تفصيله على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول الظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته وقيامه
فيه حينئذ قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان ثبت عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجه جديد
لم يعلم ذهاب احد اليه فضلا عن نظم اليه بل ظاهرهم الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفع ما اورد عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين
بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى يعلم بالفراغ مع النقض بساير التكاليف المتعلقة اذا شكت فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت
حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام اشتغال الذمة بتحصيل صفة تلك الاحكام بينا لاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع
ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم وتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الاصل
المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام بما دلت عليه الادلة ونهضت عليه الشواهد الشرعية ومع عدمها ينبغي
الاحتياط واصالة البراءة حسبما ظهر من حكم العقل والشرع بل وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقايق الاحكام الواقعية مع انسداد الطرق

المحلف الثاني

كما اذا لم يخطر ببالنا او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون ما اذا حصل اليقين بالتكليف شك في حصول المكلف به بما يؤديه
سيما مع علمه بحصوله في الفرد الاخر المشتمل للجزء او الشرط المشكوك بل علمه بحصوله في الفرد المذكور ودون غيره مما يعين الاتيان به فليس كذلك
منه جزما في الجملة المسقطة للتكليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار وهو كاف في المقام ولو سلم شمولها طلاقها لذلك فهو
معارض بما دل على عدم نقض اليقين بالشك ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ مع ان سائر الاجزاء والشرايط انما ثبتت ونفيت بالادلة
الظنية الغير البالغة حد اليقين فاي فائدة في مراعاة اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في سائر الاحوال والشرايط وكيف يعقل
تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط المشكوك مع انه في سائر الشرايط والاجزاء انتفى عرفا ان المطلوب من اليقين في المقام ما قام
عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره في الشرعيات لاحكما ولا
موضوعا والمفروض ان سائر الاجزاء والشرايط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي غير على فرض تسليم
لتحصيل اليقين باداء المكلف به كذلك لنحو المذكور بل المقصد منه تحصيل فرد يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض عدم قيام دليل
شرعي على كون الفائدة لذلك الجزء او الشرط من افراد ذلك الواجب حتى يتبع بصدقه عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه
مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام ولم يعقل معه
القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من
الاحكام الشرعية بل هو من الامور العادية المجاورية على نحو الخطابات العرفية سواء قلت بثبوت الحقيقة الشرعية اولا وسنقرر ان الاصل العدم
من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يحصل موضوعا للاحكام الشرعية وقولنا ايضا ان المهيات المفروضة امور جعلية
توقيفية ومثل ذلك لا مدخل لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطة الموضوع له الاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط
او المركب منه ومن غيره وكذا بساطة اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا اذا شك في كون اللفظ الموضوع
بازاء شخص لفظ عبد او عبد الله فيحكم بالاول بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد اليه في ذلك يشبه الهذيان في وضوح البطلان
ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته في سائر المقامات فانما ينهض حجة فيما يدور الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء
تعلق الشك بوجود شيء استقلالا او مع امور اخر وابين المقام من ذلك فان المفروض دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق
التكليف باحدهما من التكليف بالاخر كما قدمنا القول فيه فهو نظير ما اذا دار التكليف بين مكلفين مركبين مختلفين وكان احدهما اقل جزء من
الاخر فان ما قالا لا يتخيل هناك من نفع الاول بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة
يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه لا مطلقا فيترتب المكلف به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف
باحدهما على كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور الى اصالة البراءة او اصل رفع العقد
وقد عرفت الحال فيهما واما السابع فبانه لا يحكم بالمقام بكون المشكوك جزء او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل وانما يحكم بوجوب
الاتيان في الظن والمستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم بل بتحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته في المقام حسبما
عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في المقام ان لم نقل بوجوبه وذلك لا يضر حكم من الاحكام الشرعية والمنشاء
قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك وكان الاوامر المتوجهة الى المكلفين متعلقة في الواقع بما قام الدليل عند المكلف
لزم القول بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك وتفاوتها الافهام في تعريف الاحكام وهو مخالف لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في
ذلك ممنوعة بل فاسدة اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال فان اخطاء احد
في الفهم ولم يصل اليه شيء لم يلزم منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك فغاية ما في
المقام فهم العرف كون العلم طريقا الى الواقع في تعيين ما تعلق التكليف به في الفروض المذكورة ونحوها فيكون التكليف لظاهري منوطا
بالعلم فلو ترك ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجة فيما اخبرنا ان المفروض في المعلوم مراعاته في المامور به وهو
ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرايط المشكوكة والحاصل انه يكون الامر بالصلوة بحسب ما يراه المكلف انه صلوة لا علم الا بالاتيان بها على النحو
المذكور وابين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتباره في الصلوة وجواز الاقتصار على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو
لكون التكليف بكل منها مستقلا فيفصل الامر المذكور الحاصل من حصول الامتثال في كل منها بحسبه من غير ارتباط بينها في الامتثال ولذا يكتفي
بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط بحسب ما تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية ما يفهم اهل العرف في المقام هي المعاني
الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرايط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء وجملة الشرع فان قلت اي فرق بين
هذه الالفاظ وغيرها بحيث يصح الرجوع في تعيين ما في سائر الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما يرجع الى العرف في تعيين
المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعاة العلم بالاندراج في مسمى اللفظ سواء حصل ذلك
من الرجوع الى اللفظ العرف او الحس او العقل فالملازم عن الدليل المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة
في الجملة وهو كذلك ولذا ترى حملهم لها على كونها موضوعة بازاء الصحيحة او الاعم منها الى العرف واما تمييز اجزاء المعنى وشرايطه على التفصيل فليس

ماخوذ فانى وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حيثما فصل فى محله فلا بد فى تميزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما يختلف باختلاف الاوضاع
والاحوال الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة فى العرف ولا يمكن الرجوع فى تفاصيله الى العرف وانما يرجع اليه فى كونه
العبادة المخصوصة المبرئة للذمة ويختلف اجزائه وشرايطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية وكل يحكم فيه على حسب
ما فهمه من الادلة واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام وغيرها من العبادات ومعرفة شرايطها وموانعها من عد الاحكام الشرعية
ومعظم المسائل الفقهية واكثرها مما خفت على معظم الامة لوقوع الغفلة عن المعرفة واختلاف الاخبار المأثورة وخفاء دلالتها بالذات
او بملاحظة مجموع الادلة والقصاد كثير منها معارك للاراء واختلف فيه اساطين الفقهاء وقصاراهم الاستناد فيها الى الظن اذا امكن وليت
شعرى كيف يمكن دعوى الوضوح فى المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام اذا الوا مختلفين فى ذلك
وكل يبذل له وسعه فى تحصيل المدارك وليستنهض الادلة على ما ابوجهه هناك بعموم البلوى بتلك المسائل او افاد وضوح الامر فانما يفيد
بالنسبة الى الامور الاجمالية او بعض الاجزاء والشرايط الواضحة واما المنصوصات المعتبرة وساير الاجزاء والشرايط المرعية فلا كما هو
المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة وشرايطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من جميع العبادات بلية وما ادعى من حصول الظن بحقيقة
الصلوة من ملاحظة ما ذكره مما ذليت المعرفة بالجملات المذكورة كالمعرفة بساير الاحكام الشرعية من الرجوع فى استفادتها الى الضوابط
المرعية سواء افادت ظنا بالحكم او لا ومن الواضح ان ادعاء حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة تفاصيل اجزاء الصلوة وشرايطها
الواقعية من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيدها جدا سيما بالنسبة الى الطوائل الواردة للاحكام المشكوكة ونحوها بل يمكن دعوى القطع
بفساده على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن المكتفى فيه بمطلق الظن بل الظاهر انه اثبات شئ
للصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالى الاعم حيثما فصل فى محله فلا يكتفى فى تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه من العلم او الاخذ بطريق
ينتهى الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة ساير المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون ساير الموضوعات
كما قد يتوهم واما الحادى عشر فبما قرن فى محله من فساد الدعوى المذكورة وكون ذلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بيناه فى محله واما الثانى
عشر فبان ما اريد بيانه النبوى مما يحتمله جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس نصب الانبياء الا لبيان الاحكام
وارشاد الانام لا ان يأتوهم بالتكاليف المجملة ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مر نا الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام
من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله فاذا نزل البيان زيادة على المفروض دل على انحصار الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما فى امر
التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر من النبوى فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة
تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو يعينه جار فى المقام فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل على خروج ما
لم يذكر عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتباره وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول الواجب على الله ومقايسة احدهما
بالاخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايصال احاد الاحكام الى احاد العباد كيف ومن البين خلافه فربما بعد تعلق التكليف بالمجمل كيف
يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول القدر اللازم الزايد المعرفة من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى
على الرسول صلى الله عليه وآله بل انما الواجب عليه انما هو التبليغ وهو حاصل بايصال ما يتوقف عليه الامتثال من الاجزاء والشرائط
وما ذكر من ان النائين عن حضرته لم يكونوا محتاطون فى شئ من المجملات بل يأتون ما
يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت عندهم وان احتملوا ورود النبوى مدفوع بانه ان كان عندهم من البيان ما حصلوا به
معرفة ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا فى تغير حصل هناك وشك ورود فى المقام فلا شك اذن فى الجريان على الحكم السابق
وهو غير محل النزاع لثبوت الدليل الشرعى اذن على النفى الزايد واما اذا لم يكن كذلك بل وصل اليهم عدة اجزاء حصلوها من اماكن متعددة
ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه وتيقنوا بحصولها مع انضمام عدة اخرى من الافعال المشكوكة جزئيتها او شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم
على الاكتفاء فى اداء التكليف مرجم بالغيب بل جراة بلا ريب وكان الاظهر خلافه كيف ومن المستبين عند العامة ذوى العقول
توقف اليقين بالاستغال على اليقين بالفراغ هذا ولنتم الكلام فى المرام برسم امور لعدها ان الكلام المذكور كما يجرى فى الشك فى
الشرايط والموانع من غير فرق فى جريان جميع ما ذكرنا فى الجميع وقد اشرنا اليه فيضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل من الاجزاء وغيرها فيفرق بعدم
جريان الاصل فى الاول وحكم بجريانه فى الشرايط والموانع وقد يفرق بعدم فى الاولين وجريانه فى غيرها بما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف من عدم
جريانه فى الاخير حيث ذكر الخلاف فى جريانه فى الاجزاء والشرايط وربما يتجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة الشرايط
فى الحقيقة فتوهم الفرق بينه وبين الشرط فى المقام من الغرائب وكان وجه الفرق بينهما ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرايط
وعدمية المانع يتوقف على الدليل فيبقى الاصل ولا يخفى وهنه اذا انتفاء المانع ايضا مأخوذ فى تحقق الفعل على نحو الشرط ولا علم بحصول
الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه لما كان عدما كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام فى الشك فى تحقق الموضوع
بنفس المانعية كما انا علم تحقق الموضوع وانما الكلام فى الشك فى تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم تحقق شئ وشك فى مانعيته والقول
باصالة عدم المانعية ان تم فبتقريب فى عدم الشرطية فتظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع فى المقام موهون جدا بقى الكلام فى الفرق بين الشك
فيها وبين الشك فى الاجزاء وقد حكى عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجزاء الاصل بجريانه فى الاخرين والوجه فى

قضية الجزئية اندراجه في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لا ينفك
في الموضوع له مما انيط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجابه من دون الاتيان به وذلك بخلاف الشرائط والموانع
لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم
مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجية من الشرائط والموانع لان المشكوك في شرطيته
ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا فصل له بمسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما يتوقف على التعيين بحصول الفراغ شرعا
بحصول الاجزاء ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ومعه يحصل الامتثال الفاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه على نحو ما
يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ الذي المقصد منه هو الفراغ الشرعي وسابق من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فيه
ان العبادة المذكورة لا تخرج عن اجمال وهي على بعض معانيها الاكلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك اما الشك في شرطية
وكذا الشك في المشروط اما ان يراد به الشك في وجوده او مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من الاخيرين تكون الوجوه
اربعة فان اريد بان الشك في وجود المشروط نحو ولا مربط له بالمقام وان اريد به ان الشك في الشرطية فاين الشك في المشروطية فهو ايضا
ايضا ولا نفع له في المرام اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطية الفعل به لا الشك في وجوده كيف والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع
العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان الاخران فلا وجه لاراداتهما اذ لا ارتباط بين ا
الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر تلك هذا الكلام المذكور على كون اجزاء المامور باجمعها معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمى
بارتفاع احدها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شيء كان
شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصوله مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف اداء المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها
فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب الزام التفيد المطلق المقدر المعلوم واذا احصل الشك فيه دفع ذلك بالاصل لقضاء الاطلاق
بحصول الامتثال من دونه فانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيح بحسب الاجزاء دون الشرائط فاستجماع جميع
الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهو اضعف الوجوه في تلك المسئلة ومع البناء
عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور والالتزام بالاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة الى الاجزاء
دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة اليها لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك وح فجريان الاصل بالنسبة الى الثاني في غير البيان وانما
الكلام في المقام في جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل المذكور واجمال اللفظ بالنسبة الى الشروط ايضا لم
يحصل عنده المفهوم الذي تعلق الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال بغير ما ذكره في الاجزاء
من غير فرق اصلا القول في بيان الحال في شبهة الموضوع والمراد بها اذا اشتبه موضوع الحكم وداره الامر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وان
علم تفصيلا احكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشيا عن الجهل المذكور حيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منها واما اذا كان
الحكم معلوما بعلم ذلك بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في الحلال والحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة
في الشريعة كالمذبوح على غير القبلة او من دعدنا التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف ح مما لا اشتباه فيه انما الاشتباه في حكمه فالشك ح
في اندراجه تحت المية او المذكى مع العلم بحكم كل من القسمين لا يدرجه في شبهة الموضوع وان كان يتراآى في بادي الراي ثم ان الشبهة في الموضوع
قد يكون من جهة الشك في طرو ما يقتضي تحريمه على الوجه المفروضة كما اذا شك في طريان الغصب على مال الحلال او طريان النجاسة على المأكول
او الطاهر او طرو ما يقتضي باباحته بعد العلم بتحريمه او لا كالمغصوب اذا شك في زوال الغصب عنه او النجس اذا شك في طهارته وقد يكون
الجهل بالمصداق بعد العلم بالاندراج في النوع الحلال او الحرام مع العلم بحصول النوعين في المقام بل بعد وران الامر ابتداء في الفرد الحاصل
بين الوجهين كما اذا شك في كون المراة رضيعة يحرم عليه نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج لها او وجد لحما ولم يدر كونها ميتة او
مزكاة او مادر بين كونه من الحيوان المأكول او غيره او راى حيوانا وشك في اندراجه في النوع الحلال او الحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين
وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التمييز على نحو اختلاط الدبس والمايع المغصوب بالمباح وكذا السمن
والطحين والسويق بالحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما فالمقام مع الجهل
بالتعيين كالاناءين المشتبهين عند العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر والحالية
والمزكاة عند اشتباه احدهما بالاخر وح قد يكون الامور المردد بينها محصورة محدودة وقد يكون غير محصورة فهذه صور المسئلة الا
ما اذا كان الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ريب ح في البناء على الحكم الاول حتى يثبت خلافه سواء
كان الثابت هو الحل او الحرمة من غير خلاف بين الاصولية والاخبارية فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين ولا مجال
لتوهم الحمل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة ح اذ مجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الرواية
المذكورة بعد الدوران بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة الظاهر في اليقين فيحكم بالحل من دونه اذ المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي
اعني ما حصل من الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما يقول بمثله في مسئلة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع

مع التحقق من ذلك

ومع الغض عن ذلك فاعلم بالحل في الرواية مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل انعدم الشك او الظن بالحل فلا دلالة في الرواية على الحكم بحلية اصلا فيستصحب التحريم من دون معارض ولو كان مما توارد عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما وتاخر الاخر ليؤخذ بمقتضاه ففي جريان القاعدة المذكورة فيه نظر لانعدام العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عموم ما دل على الحل وكانه اظهر وان كان من الثاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين وان كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد القاضي بالحل او الطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او نجاسته وكاصالة عدم التزكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك تقضي بالمنع وان خلا من الامرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد ان يكون ذلك هو مورد الرواية كما سنشير اليه ولو وجد حيوانا ومثل في كونه من جنس الماكول او غيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله او لا بد من استعلام الحال فيه اندراجه احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة والعلامات المنصوبة من الشرع وكذا الحال في غير الحيوان من الماكول والمشروب المردد بين المباح والمحرم وجهان والذي تقتضيه النظر ان بقي ان كان ذلك معلوم العين وكان ذلك مجهول الاسم او مجهول الصفة التي به تميز الحلال من الحرام فيشكل فيه من اثارة تلك الجهة فلا يبعد من كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التجسس ولا يجوز عليه البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع غير معلوم العين وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها من المركبات التي لا يعرف اجزائها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه في هذه الصورة ظاهر بالنسبة الى الحكم بحلية في نفسه واما بالنسبة الى حلية العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس فيها نظرا الى الاحتمال منافاته له وعدمه وفيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من ماكول اللحم وغيره او الشعر الملاسق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه في اطلاق الرواية المذكورة فيبنى فيه ايضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الرواية الى الحل الذي وجد متمشيا في نفسه دون كونه مانعا من صحة عمل اخر وعدمه وكما ان الاصل المذكور في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه يحكم الحكم هو البناء على المنع حسبما عرفت مراعاة للاحتياط نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يبعد ان يقال في الشك المفروض بين العبادات المجملة وغيرها اذا لم تثمر الاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين او الاتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله اليقين في الفراغ مطلقا وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في ادائه شرط من شروط العبادة كما اذا تردد لكون اللباس منسوجا من صوف الماكول او غير الماكول او ادار ستر العورة الواجبة في الصلوة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب المفروض في الصلوة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول الشك في وجود الشرط الفاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى التكليف بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هناك فاية الامر وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان يرجع المانع الى الشرط فان علم المانع شرط في الصحة وح ما يشك فيه ايضا قاض بالشك في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء في المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني وكيف فارق بين المقامين الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلوة بنى على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة والاستقبال بنى على عدمها ايضا وقد يشكل ذلك بالفرق بين ما اذا دار الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء في ما نحن فيه كونه الامر المانع او غيرها فانه لا شك في دفع الاول بالاصل واما الثاني فدفعه بالاصل مشكل لاحتمال ذلك ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المطلوب وان يكون غيره ونسبة الاصل الى الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان مقتضى الاصل هنا ايضا هو الاول نظرا الى ان حصول الاشتغال باداء المامور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبنى على عدمه نعم لو كان هناك اصل يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعرات الملصقة بالثوب انها من الماكول او غيره فانه يمكن ان يقال ان الصلوة في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه يقتضي عدم التحريم كما في الصورة السابقة يندفع المانعية من جهة ففي التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادة المجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض ثبوت المانعية فاية الامر دوران الشيء بين كون ذلك المانع او غيرها واما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يميز احدهما من الاخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع اذا استعمل كل جزء من المباح استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفي بعض صور المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمالا للمباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر في الماء او كان بخارا ولم يتبخر بالماء لاعتصامه وعدم تغير اوصافه احد فان الظاهر حله وان كان عينه موجودا بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك ان حرمة المحرم قد يتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء او غيره انتفى التحريم وكذا لو دار مدار الوصف ينتفي بالامتزاج كالاستخباث في وجه وان كان دائرا مدار حقيقته فان حصل استهلاك الكثير الماء على الوجه المذكور قضى بحله لما دل على طهارة الماء وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي سائر المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف هذا كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملكا للغير فانه لا اشكال في حرمة

المنع فيجب الضمان ولو كان قليلا غير متمول فيه وجه قوي بناء على كون التصرف تابعا للملكية كما هو الظاهر فلو حصل اتلافه بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء فالظاهر عدم المنع ولو ظهر اثره فيه كماء الورد ونحوه من المعطرات او الادوية القوية الآثار قوي حصول المنع وان استهلك فيه والظاهر عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة للمالك بالنسبة ولو كان الممازج مما تلاف فالظاهر حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف متزلزلة فتحصل مما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق احدهما بالاخر فان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل على امور الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل الضرورة قاضية بثبوت الحلية فان وجود ماء نجس في العالم اذا احتمل ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقتضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور اذ الاعظم نجاسة او حرمته وهو ظاهر الثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفي في هذه الشريعة اية ورواية وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقتضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل المتروك بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصد في المقام وثانيا ان الحاصل الحل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الاديان بالنسبة الى جميع الاشخاص الا ترى ان من يتولى الصباغ والمتعسر صيرورة عليه الاجتناب عن جميع الثوب بسبب علمه بوقوع نجس في مكان غير معين عنه بخلاف من يحتاج فيها ويحتاج الى ملاقات شيء منه فقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهة وعدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد ينافي في تشريع الحكم وقد يقتضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا ينافي ذلك تشريع اصل الحكم وانما تقتضي الرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فاذكر من ان العسر والحرج لا يقتضي الحل والطهارة مستشهدا باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يبين الجواب عن الثاني فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايضا مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظاهر لا يخفى فاذكره من مزيد برهان الحكم مدار حصول الحرج مطلقا ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظائره في سائر المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو الحل حتى يعلم بثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد لاحتمال كون الحرام خصوص شيء منها في نظر العرف جدا بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد بل يعد التحرز عنه من الجهة المذكورة من ظنون اصحاب الوسواس وذلك كالتحرز عن كثير من المعلومات الاحتمال كونه مسموما نظرا الى حصول العلم بوجود طعام مسموم في العالم فقد يكون هو ذلك الذي يريد الاقدام على اكله اذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالي في مثل المقام مقتضيا لعمومات المذكورة بثبوت الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة المحصورة كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله بقي الكلام في المقام في المراد بغير المحصور فضره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال ان ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهونا غير ملتفت اليه بحسب المصداق العادة او انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص مقتضيا بنظر العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة متقاربة الا ان الوجه الاخير احوط اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا الى انطباق ذلك الاحتمال عليه ومع ذلك يعد من غير المحصور ايضا فاظهر الوجوه هو الاول الا انه لا يفارق الثاني بل والثالث في الاغلب وان كان ما وقع فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق عن الاقدام عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كما لو اختلط الاناء المشتبهين بالمغصوب والنجس في الوضوء والغسل فيسقط ذلك الواجب الموقوف عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي نص عليه المعظم بل حكاية الاجماع عليه مستفيضة في الخصوص بعض المقامات كمسئلة الاناءين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام في حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك اقداما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعا للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم نجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع بين الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان كان الاشتباه بين الثلثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منهما انفرادا ايضا وفي اثنين منهما انفرادا او مجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ايضا الا انه

على الاقدام

مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين
او الافراد بحسب تعلقها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسبه فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الثاني للحرام على مقتضى اختياره هذا قول
بتحريم التصرف في الجميع ايضا وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام
فيحكم بالحلال للقرعة على حسبما اتضح خروجه ومرجع هذا القول الى الاول فان الظاهر منه من التصرف قبل القرعة مطلقا غاية الامر انه يقول بحصول
التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف ما كان فالاقوال المذكورة في المسئلة اربعة فالمختار هو ما ذهب
اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز الاقدام على
شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الاخر ولا سبيل الى شيء من الوجهين
الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فلان الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذا المعروف من العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء
على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا اعبرة بهذا المقام لما دل على
عدم الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات التي لم يعتبر فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى
الحال بالنسبة اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول ان المقتضي بان اختيار الوجه المذكور
كما يقتضي الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر للعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم
بالنسبة اليهما وليس حكم الطاهر عنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الاخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين
الاخيرين وما قيل من انه يؤدي اما ان يريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة
في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد ما ذكرناه الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام
على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما فبطلانه اول الدعوى وامر ما منع من ذلك، بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف فهو ارد
شق الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح بلا مرجح انما يتم انا ظنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كذلك واما اذا
ظنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول باباحة المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون المعين فتعين الوجه
الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي دار المستدل قلت المقصود حرمة احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام
عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسبما ذكرناه في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد ما يتوجه من المحذورين ويمكن الذب عن
الاول بانه لو كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر قاضيا بوروده المفسدة على من يقدم عليه بمجرد الاقدام ترك الحلال اذ لا محذور فيه كما ان
مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف
الاقدام الى الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر والخوف فهذا هو الوجه في تعيين الفعل جانب الترك ولا ينفي ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب
ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة ح حرمة الامرين في الظاهر نظرا الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على
جواز الفعل ح فلا مانع وفي الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم ذلك في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسبما يأتي
الاشارة اليه ثم وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية من دون
مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من
الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو مما ذكر من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل عنه
اذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على
كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام
وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور وح فلا كلام والمقصود من الدليل المذكور قضاء الاصل
اولا بالمنع بالاقدام الى ان يثبت الجواز وانى لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان
باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير بعدم التساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما
في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتبها على جانب الاخر فلا وجه لحكم العقل في التخيير بينهما
لعدم تساويهما فالحاصل انا لمفسدة المحكم بالتخيير عدم تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين عنده جانب الترك و
مفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم بمثل ذلك بالتعيين لا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما
الا الدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير الدليل المذكور وترجيح الاحتمالات وابطال ثلثة منها بالوجوه المذكورة تعين الوجه
الثاني ان اجتناب الحرام كله ثم فيجب امتثال طلبه ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد
عليه امور احدها انا نريد اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو تم بل هو اول الدعوى وان اريد اجتناب ما هو
حرام واجب في الجملة تم ولا يرتبط به المقدمة الثانية ليستنتج المدعى بانها ان ما ذكر من اجتناب الحرام لا يتم الا بالاجتناب الجميع تم اذ قد يحصل
ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته للحرام وفيه ان المقصد صدق امتثال طلبه ثم لا داعي ذلك الحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال وصدق

الامثال ولو فاغير الاتيان بما هو مطلوب بقيد في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تصوير الاحتجاج في الجملة بان يراد فيه انه يجب العلم باداء
مطلوب بقيد ما كما يجب الاتيان بمطلوب بقيد يجب العلم باداء ايضا والعلم باداء ايضا يتوقف على تعرف الجميع من غير اشكال ثانيها النقض بغير المحصور فان اجتناب الحرام
هناك واجب ايضا ولا يتم الا باجتناب الجميع فايجاب به هناك يجاب به هنا ويمكن دفعه ولا بانه وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع هناك ايضا
الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه وقضاء العسر والحرج به مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان احتمال اصابة الحرام في
المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد مر تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب عنه فالاجتناب عن الحرام
المفروض واجب اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلقضاء ما دل على تحريم ذلك الشيء بان مدار التحريم الواقع المفروض حصول العلم بوجوده في المقام
وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور وانه يدعى حصول الاباحة
من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كلا وانما ثبت تحريم المصداق المفروض بخصوص به القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها للعلم بحصول
التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها بالنسبة الى
مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما في الظاهر ولا كلام ظاهرا بعد ذلك في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام
انما يقول من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع الغض عنه فالعقل حاكم بمثله بعد دوران الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر
على البناء في خصوص كل من الامرين على المنع من الاقدام حسبما بيانه في الوجه المتقدم الرابع ما روي عنه ع انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب
الحرام الحلال وهذه الرواية وان كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه وقد عرى
ظهور تلك الروايات في غير صورة الامتزاج وهذه فيها او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق
على المقيد غير متجه اما القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فمما لا شاهد عليها في الرواية بل ظاهرها بعيد غيره نعم قطعا واما ما هو كون
التعارض من قبيل العموم المطلق فقد فوقه بظهور تلك الروايات في صورة دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض في الصورة
الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المقدمتين في المقام واشتباه في النوعين كما هو المفروض في الشبهة المحصورة
وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا نسلم تواردهما على محل واحد حتى تثبت التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك
الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها
للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة نظرا الى موافقتها للمشهور بين
الاصحاب والاحتياط والروايات الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة الخامس انا لم نتتبع
الاخبار الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في الاناءين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل في
النجس منه وما ورد من منع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة من ليستحيل الميتة الظفر في حرمتها كما في روايتين وما دل على الصلوة في الثوبين
المشتبهين كما في حسنة صفوان وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس في حكم النجس في
عدم جواز استعماله فيما يشترط بالطهارة من رفع حدث او ازالة خبث او اكل وشرب ونحوها وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد يتوهم
بعض اصحابنا ليكون من قبيل اثبات القواعد النحوية ونحوها من تتبع موادها بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار ونحوها مدلولها
عرفا لمجموع تلك الروايات وكما ان المستفاد من ظاهر خبر واحد حجة شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى بعض لاندراجه اذن تحت
الدلايل اللفظية فيدل على جواز الاتكال عليه ما دل على حجية ظواهر الالفاظ بحجة حجة القول بالاباحة مطلقا امور احدها ان حرمة تلك
المصاديق وجريان احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي يتوقف ثبوتها على العلم سيما بالنسبة الى الموضوعات ولذا يجوز استعمال
ما لم يعلم حرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر في المقام لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاص فالجهل اولى بالنسبة
الى كل منهما وهو قاض بنفي التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات التكليف لجرى نحو غير المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته ايضا
مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجناية الدائرة بين الشخصين مع العلم بها بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر في اثبات
التكليف بالنسبة الى شيء منهما فمقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على ثبوته والعلم بتحريم احد الشيئين او
الاشياء غير قاض من باب العلم بتحريم الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما ونحن ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى الخاص والعلم بثبوت الجناية
لاحدهما لا يقتضي الحكم بها بالنسبة الى شيء منهما الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل عما مر من الاشارة اليها فانها باطلاقها
تعم الجاهل بالموضوع بل ربما يدعى ظهور بعضها في ذلك دون الحكم حسبما مر الاشارة اليه منها قوله ع رفع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما
لا يعلمون وقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ونحوها الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام الا
ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدم المروية في الفقيه والتهذيب عن الصدوق ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا
في الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال سئلت ابا جعفر ع عن الجبن فقال سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا جبنا
ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال اوما ترى في اكله قلت
بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال سألتني عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فدعه وفي رواية

سعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير انه قال ابو عبد الله عليه السلام وذكر ما حرم الله في القرآن وما احل فقال ما حرم الله في القرآن فهو حرام ولكن الخمر قد دخلها اسم سوء وقد كان يشربها خيار الناس فلا تقربه واما ما لا تعرفه فكل حتى يستبين لك غيره وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وكل ما لا تقوم به البينة فهو كما وصفت لك وكل شيء يكون فيه الفساد مثل الجبن فلا تأكله وما لم تعرفه فكله فقد طلت هاتان الروايتان على الحلال في الصورة المذكورة مع عدم العلم بتحريمه بعينه بل هما صريحتان في المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسناد الصحيح الى سماعة قال سئلت اباعبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس ودلالتها على المطلوب واضحة لا يخفى الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سئلت عن الرجل ما يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انه يأخذ منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فيه اشتري منه وفي موثقة اسحق بن عمار قال سئلته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي الفقيه قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري الطعام من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتر وفي رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فوق يشتري منه وروى احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا اشترى الا من العمال الخامس ما دل على حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميز عند اخراج الخمس فان لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا في الفكاك فان قلت انه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحليته وجواز استعماله وعدم حصول الضمان في استعماله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال الخمس وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كلام الحال ما يفيد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام او الخمس واما توقفه على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى العلم في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى الاجمال والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه منهم عاصيا للمولى الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حتى والا فوجه اطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايضا وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما يتم ما ذكر على وجه تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور قد عرفت ضعفه مما ذكرناه مسابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما يصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك في نظر العرف فيعد جاهلا مطلقا وأما ما يخرج به فلا دليل على حصول العلم بالحرام الحلال معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصراف ظاهر الحلال فيها عليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بمضامينها انه اذا كانت الطبيعة المفروضة مشتملة على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بالحل حتى يتبين حرمتها وتحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقتضي الاجتناب عن جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر ليفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررناه كيف ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم ولو مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات بذلك كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او الشخص غيره وعدم فحصها او نحو ذلك وكذا لحية الخز اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها وكذا الحال في نحوها من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه ولا يجري في الحال ادراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد تحمل الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد تحمل الروايات المذكورة على ما اذا كان هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله عن حال الجبن في المسئلة المذكورة في رواية سعدة بن صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الاخصية ايضا وهو خارج عن محل الكلام كما مر الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبر بين الواردين في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه ويحمل ان على غير المحصور والوجه الاول اوفق بظاهر الخبرين وأما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا خرج منه الخمس فيقيد الاطلاق بذلك المدلول على توقف حلية المال

المتزج بالحرام على اخراج الخمس فيحل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها المدعى بعد تسليم لصحة التصرف الا اذا علم فساده بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو كان كذلك لكان خصوصية للخمس بل كان افراد القدر المذكور وقوله يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال المفروض باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل به بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية لهذا المقام بل ولا بالاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر مما قررناه ضعف القول المذكور ولا يخفى مدارك حسبما عرفت منه والمذكور وبظهوره يظهر وهن القول

حجة القول الثاني اما بالنسبة الى جواز التصرف مالم يحصل العلم بارتكاب الحرام في الوجوه المتقدمة واما بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم كما يحرم ارتكاب المحرم واقعي كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام وهو حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فان ارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة المحرم محرم فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليها على سواء فلا معنى للترجيح حتى يقتضي باباحة احدهما وحرمة الاخر او ورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما بمعناه بل من الظاهر عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير المقصود في المقام واما اذا كانت له مقتضية لحصول المحرم فالظاهر انه لا مجال للشك في تحريمه حسبما قرر في محله كما هو الحال في المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما المحرم هو الاتيان بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما يحرم ان يحصل الانسان على تحريمه ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف في شيء واكل وشرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه عن اول الامر على وجه لا يقتضي مانع منه نعم بعد التعرض له استعلم حاله فعلم تحريمه ومن الواضح عدم تحريمه من هذا الوجه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل التكليف غاية الامر حصول التحريم حال العلم يستكشف به تحريم ما فعله آني به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف العلم بحرمة احدهما فانه اذا استعملهما فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت الفارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة في المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته لخصوصية قاضية بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سابقا فلا يحرم في الظاهر شيء من الامور الواقعي والعلم به حاصل في المقامين والعلم بحرمة احدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بمنع تاثيره في تحريم شيء من المخصوصية نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما قد عرفت من وهن الادلة الدالة على الشق الاول من مقصوده وقد يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة مشغولة بحقوق الناس مخطور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة لانا نقول ان هو من سابقه او مع جريانه في جميع الفروض وعلم ووضح بطلان الفصل لادلة على حرمة اشتغال الذمة في الحقوق كيف وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه سوغها في الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع ذلك ليس هناك تحريمان بل هنا تحريم واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق الناس حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب تفريغه والخروج عنه واما في المقام فلما اقتضى الدليل على حسب ما يدعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال ذمته في الحقوق على الوجه الشايع كاشف نظايره من المعاملات بل لما اذا كان التصرف في المال عن اذن المالك لم فيدفع عوضه اليه وان المأذون الشرعي على حسب ما يدعيه لا يقصر عن اذن المالك فكما لا يحرم هناك قطعا فمن اين يجب التحريم في المقام وهو ظاهر

قوله الاجتهاد في اللغة ماخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد يخص بالضم بهذا الوسع والطاقة في امر من الامور او ماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو تحمل المشقة وقد يخص معناه اللغوي بالاول ويجعل الثاني تفسيرا له بالملازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحي على كل من الوجهين لا يبين ظاهرة وان اختلفت فيها جهة المناسبة قوله وفي الاصطلاح استفراغ الوسع الفقيه وسعه اه قد ذكروا للاجتهاد حدودا شتى والذي يلخص في المقام ان للاجتهاد الاصطلاحي اطلاقان احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعناه الحدثي وقد يطلق اسما للحال في مقابلة ما سيجيء من اطلاقه على الملكة وقد عرفت المصرح به للعضدي بانه استفراغ الفقيه وسعه وفي الوافية انه الاصطلاح المشهور ويرد على الحد المذكور امور احدها ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن اسم الفقه فان فاخذه في حد الاجتهاد فاخذ الشيء في حد نفسه وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الاحكام فان اقتدر على استنباط المسائل من الادلة لا يعتد بها في العرف قبل تحصيل العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسبما مر من الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها وح نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد وثالثها ان الحد المذكور ان كان تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من زيادة اخر ليتطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا وجه لاخذ الفقيه في الحد ايضا اذ استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل وذلك اقصى ما يلزم المجتهد في المسائل المشكلة واما سائر المسائل مما لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد الاطمينان بتحصيله ما يستفاد من الادلة الموجودة وذلك قد يحصل باول النظر في كل المسئلة كما في كثير من المسائل التي مدارکها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقيق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست مفيدة للظن بالواقع

بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان لم يفد ظننا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البراءة بل وكذا الحال في مداليل الالفاظ في كثير من الموارد حسبما بيناها عليه في المباحث السالفة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة يندرج في الاجتهاد قطعا فلا ينطكس اينما سادسها انه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسئلة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظة الادلة وكونه استفراغه المذكور اجتهادا قطعيا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم انا بين جميع مسائل الفقه ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن في الحد يقتضي خروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاجتهاد قد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم الظنون فالحد المذكور يقتضي خروجه من الاجتهاد تاسعها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج في اصول الدين كخصوصيات عالم المعاد او البرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن او الموثق او الضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كظنين الهلال لوجوب الصوم او الافطار والقيمة وسائر ما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يذب عن الاول بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير المدارس كالمنطقي الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقيه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى الاصول غير كاف في المقام بل هو بمنزلة المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ المذكور في عنوان المجتهد مضافا الى ما في الحمل المذكور من التعسف المخرج عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام لا يحصل الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه مدفوع بانه يكفي ظهور الاطلاق اذا لظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل المستدل على حسب ما يقتضيه حاله وقد لا يسع الجميع ذلك ولو اريد به خصوص ما يتعذر شرعا من استفراغ الوسع حصل ذلك الا انه لا شاهد في العبارة على التقييد وقد يذب انه مع افتقاره الى تحصيل تلك المقدمات لا يعد الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع وفيه مع ظهوره وكونه في محل المنع ان التقييد بالفقيه حينئذ يكون لغوا وكانه لذا او لانصراف الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد كما جاء من الاعلام منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية والمبادي والامدي في الاحكام وقد يذب ان الاجتهاد بيّن الصحيح الذي يترتب عليه الاثار والمفاسد وينبغي ان يكون التحديد للاعم لا خصوص الصحيح منه فيندرج فيه استفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر ان يعتد به اذا كان من غير الفقيه وذلك لا يقتضي خروجه عن الاجتهاد فعلى هذا لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كما ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا ترى بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وانت خبير بما فيه لظهور انه لا يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح ولو صدر من العوام بل من غير القادر على استنباط المعتبر بل من القادر عليه اذا لم يات به على وجهه فظاهر الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد به في كلام الجماعة مبنيا على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام اخرين كالعلامة في تهذيب والسيد العميد في منية اللبيب والمقصد ولم يعبئوا بذلك على اختلافهم في المقام وعدهم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية الباعثة على الاقتدار ومنها الفروع الى الاصول من شرائطه لا ينافي في ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطا في تحقق الاجتهاد لا جزء مقوما له فيوافق ذلك عدهم ما ذكر من شرائط الاجتهاد اذ ظاهر ما ذكروه كون ذلك من شرائط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من شرائط جواز الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله اولى هذا والاظهر في الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة الا بتحقق الاجتهاد لا يقتضي توقف تصوره على تصوره والذي المذكور انما يلزم بناء على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير منفك عن الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة الى من يأخذ الاحكام من الامام ع من غير واسطة الا انه قد توقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض من نظر الاخفاء الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اخفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور في المقام بوجه اخر بان يقال اذا اخذ الفقيه في حد الاجتهاد بعطي توقف حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كون الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقق الاجتهاد والخارج لا في الصور ليدفع بما ذكر ويدفعه منع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الاخر على نحو يوجب الدور غاية الامر ان يحيل انفكاك احدهما عن الاخر لحصول الاتحاد بينهما فالدور هناك معي ومن نظر الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام فانه حينئذ يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز تعين تقليده فيه واما قبل حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره مما يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فصدق الفقيه والاجتهاد في ان واحد وان تقدم منه حصول الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه على حصول الفعلية المذكورة كما يبنى على الحد المذكور واما ان قلنا بجواز الرجوع الى ظنه مجردا قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية فيشكل الحال في الحد المذكور وينبغي ان يراد بالفعلية ما يعم ملكة الفقه وان لم يكن عالما بشيء منه فعلا ولا يخفى بعد ذلك والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه في الحد وعن الثالث ان المقصد استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح ولا يندرج فيه ما لا يعتد به شرعا ونقول بانه لا حاجة الى التعسف في قيد الفقيه في الحد المدفوع بانه انما اخذ ذلك فيه لاستفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو ايضا

استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الا انه لا بد اجتهاد ذا في الاصطلاح وكذا ان بذل وسعه في تحصيل الاحتياط اذا المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك
وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع هو صرف النظر والتفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى الادلة الموجودة بحيث يحس
من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غايتها ما يمكنه الوصول اليه وذلك انه يختلف حصوله
بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادنى نظر في المسئلة وقد يتوقف على فحص جديد وتجسس وافر في الادلة وتامل تام في وجوه الاستنباط وطرق
الاستدلال والمراد بان يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كل واحد واحد من المسائل اذ من المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافقه ظاهر التقرير
المذكور فان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدي الى الحرج واين ذلك من التقرير المذكور الا ان يقال ان بذل الوسع
من المسائل اذ من المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافق الظاهر التقرير المذكور وان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدي الى
الحرج واين ذلك من التفصيل المذكور الا ان يقال ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل الخ يحتاج الى استنباطها لا حصول كل مسئلة
وح فيكتفي في كل منها بما يحصل به الاطمينان حسبما ذكر وهو ايضا لا يوافق ظاهر الحديث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام ومن
الخامس ان المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد اسبابه غاية الامر انه مع عدم
تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد ويرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه المفروض في الحد المذكور لكونه في تحصيل
الظن وان لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله ثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وهو كونه مكلفا بالعمل بمراده وفيما
اذا عجز عن تحصيل الظن بالرجوع الى ادلة الفقاهة عن الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسئلة لا ينافي الاجتهاد
فيها كما توهمه بعضهم كما سيجيء الاشارة اليه انتهى ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه في دفع هذا الايراد واما دفعه للرابع
فيبتني على اعتبار الترتيب المذكور بان يكون الواجب ولا عن المجتهد في المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى تفيضه بادلة
الفقاهة وهو في محل المنع بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع او لا
وتقديم بعض الادلة على بعض عند التعارض بما لا يقتضي بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد
منها اذ قد يعلم من الاول او الاخر عدم قيام شئ منها في بعض المسائل فلا يكون استفراغه الوسع في تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة
الاجتهادية قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع ايضا كما مر الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظن في كل مسئلة
وقد يوقف الجواب بان الرجوع الى ادلة الفقاهة ايضا انما يفيد الظن في الغالب لا بملاحظة الواقع بل بالنظر الى الحكم الذي يقتضيه الادلة المتوقف
فان كون ما استنبطه فهو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهري المستفاد من الادلة القائمة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا
الى احتمال حصول المعارض او احتمال حصول سهو عنه في كيفية الاستنباط ونحو ذلك وعن السابع بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية
عن الاجتهاد واندراج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما سبقت الاشارة اليه على قسمين قسم لم يفد فيه
سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه
فيها وقسم اخر مما افاد فيه سبيل العلم فاخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه او رجع فيه الى
حاكم اخر نعم لو اتفق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغه
وسعه في تحصيلها اجتهادا فافهم ليكمل الحال في الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه اذن بنحو ما مر من ان استفراغ الوسع في تلك المسئلة
اذا كان لتحصيل الظن حيث ان المتوقع فيها وان اتفق لحصول القطع فيندرج في الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا فكما يندرج فيه ما اذا
استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك كذا يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول الظن بالحكم كما يستفاد من غير واحد منهم استشكل
الامر في المقامين الا انه لا شاهد في ظاهره على اعتباره فلا ايراد عليه من جهته فظهر بما ذكرنا ان ما ذهب اليه بعض الافاضل من اتحاد متعلق
الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية نفسها وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على
ما ينبغي تحريره عن ظاهر الاصطلاح حسبما ينادي به ملاحظة حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظة استدلالاتهم حيث يجعلون المسائل
الفقهية القطعية والظاهر ان الشهيد في المقام انما تناء من ملاحظة ما ذكروه في حد الفقه ولما ذهم اتحاد متعلق الامرين حكم بتجهيل الاجتهاد
للصورتين حيث ادى حكمهم بشمول الفقه لهما وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي حيث نص الفقه الظنيات وقطع بخروج القطعيات
لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مر الاشارة اليه اول الكتاب وقد عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد
اخص مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظاهر من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى تحديداتهم في المقامين وعن الثامن ان الظن من الحكم الشرعي
هو الفرع كما هو المتفاق من حده المعروف بل ربما يتفق باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتم ويجوز ذلك يجاب عن التاسع اذ المتفاق من الحكم الشرعي
هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة الخصوصيات الموضوعة واما التمييز بينهما واثبات الاحكام الخاصة لها حسبما يستكشف
في القضاء فمما لا يضر في ليد الاطلاق ثانيهما ان يؤخذ اسما غير مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي
من الاصل ضلا او قوة قريبة فاخذ الملكة في الحد يخرج استنباط بعض الاحكام تصفا من غير حصول ملكة او تلقينا للادلة من غيره بغير ان
يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما التعارض

الادلة او نحوه

الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياجه الى التفاهة ونحو ذلك كذا ذكره الشارح المحقق وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تسهيل الاقتدار للصورتين وح فشموله لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخلو عن خفاء اذ لا قدرة بعد حصول الفعلية وقد يدرج اذ ذاك في القوة القريبة اذ تلك الحالة الحاصلة من شانها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر ان لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية فتلك الثانية حاصلة وعلى الثاني يكون المقصد به بيان انه ليس المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة التي يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان ؟ الاستنباط حاصلا بالفعل او لا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل العلم او الظن وهو بناء على ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه اجتهاد فيها ويدفعه ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة الى اطلاقه الاول واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلذا لم يؤخذ في خصوص الظن وليكل بان اتحاد المبدء للامرين لا يقتضي جواز الاطلاق في الحد نظرا الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكر انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي وكان الاظهر ان الاجتهاد ؟ بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصد به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة مقلد الغير الفاقد وعليه سواء كان استنباط ذلك بطريق القطع او الظن بخلاف الطلاقة على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايضا بالنسبة الى المسائل القطوع بها ولذا يقال المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوق التفاهة وان اختلفا في الاخبار وقد يقال بان اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور اعم صدقا من التفاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبرنا في صدق التفاهة حصول الفعلية بقدر يعتد به كما هو الاظهر حسبما مر وان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا يتجه ذلك وقد يقال بناء على الاول باعتبار الفعلية كذلك في صدق الاجتهاد ايضا نظرا الى مساوقة لفظ المجتهد للفقيه بحسب اطلاقاتهم فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه لا بد ان يعتبره في صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايضا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره وهو بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان الظاهر بناء على القول المذكور عدم استفراغ غير ما يقتدر على استنباطه من المسائل والملكة التي يقتدر بها على ذلك اجتهاد ان في الاصطلاح كما يفصح عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا والقول بانه راجع في الاجتهاد وان لم يعقل بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاق كما لا يخفى هذا والاجتهاد اطلاق ثالث وهو ان يراد به استنباط حكم المسئلة عما عدا النصوص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام رفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النصوص وقد يحمل عليه ما في الذريعة في تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكانه المراد بما ورد من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدماء اصحابنا كتابا في الرد على الاجتهاد حيث ان الناظر في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور وقد اختلف الناس في قوله للتجزية اه اعلم ان كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون هناك استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كل ونفي باطلاق حصول الفعلية ان يكون مستفرغا لوسعه في المسائل المعروفة الدونة مما يعد عند عادة عرفا مسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيين ان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما العكس فغير متصور غالبا فيمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المتكلة بمعاد او من اسناد ونحوه من غير ان يقتدر بنفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان الثاني تجزي كذلك واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه ايضا من الاجتهاد المطلق نظرا الى ان تجزي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد بها المسائل المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا وان سلمنا انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك ايضا فيما اذا كان عالما بقدر يعتد به من تلك الاحكام حسبما مر نا الاشارة ومع الغض عن ذلك فقد بينا فيما قدمنا في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظرا الى امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصور ها بخصوصها فما ذكر من عدم تناهي ؟ المسائل وفروعها المتجددة انما يفيد استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي على سبيل الملاحظة فقط وسيجيء تتمة الكلام في ذلك انشاء ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نفى في اول المسئلة بخلاف ذلك حيث قال لا اشكال في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل والما جواز الاخذ عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمتجزي فضيه خلاف انتهى ملخصا وهذا كما ترى ظاهر جدا في تقريره النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة والملكة وقد يؤول بعيدا بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخر ذكر احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ

الاجمالي

الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة التامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون المستنبط ملكة في الاستنباط وانما حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف وتبعهم الغير واعانته في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه دلالتها على حكم المسئلة فهناك فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة فتحصل مما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة لا اشكال في الوجه الاول منها وهو ما لو كانت الملكة تامة مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور والظاهر الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعدها مما بالاحكام الشرعية وذلك بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستغراق الحقيقي واما من سوى ذلك فهي كونه مكلفا معه بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تامل واشكال الا ان ادراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير خال عن القدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظاهر شمولها لبعض الوجوه الاخر ايضا كما سيجيء الاشارة اليه ثم ان الخلاف في المسئلة التجزي يمكن ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض ان قرر النزاع في الملكة وبان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقر الخلاف في الحجية بعد تسليم اصل التجزي وقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض ومن البين ان ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج انه ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بادئ ذي بدء وهي مستلزمة بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبيان المذكور كيف ولولا ذلك لما امكن تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظاهر وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة وقوع الخلاف في كلا المقامين بعد نص بعضهم بان الظاهر امكان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات والاحتجاج عليها يكون بسياق واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفروع على الاصل يصح ذلك في الجميع والا لم يصح له في شيء منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد يختلف احوالها بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما يقدر على جملته يجوز تعلق الحكم فلا يحصل الظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع اذ لا بد في الاجتهاد من استنباط الادلة الموجودة ولو ظنا ولا يحصل ذلك حيث ما ذكر بغير المجتهد المطلق وهذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن والركاكة الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الفعلية وعدم امكان انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض اخر فالخلاف وقوع الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يسير وعلى استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يتحقق مكابرا بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكر نحقق الخلاف ان يتجزء في المقام الثاني والظاهر ملحوظ الجماعة في البحث عن التجزي وان عنون المسئلة بقبول الاجتهاد للتجزي الظاهر ارادة المقام الاول الا ان الظاهر الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول الملكة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية بحيث يترتب عليه امر من الشرعية وجواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول الفقهية مع عجزه من تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن بالاحكام عن ظواهر الادلة فما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم عده من الاجتهاد قطعا وان اعتبر والظاهر ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما تكلم والتوقف في المقام الاول من الشهيد الثاني والشيخ فخر الاسلام والسيد العميدي لين في محله ولا يجدي تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الذي بيناه فظهر مما قررنا ان مال الحكم بقبول الاجتهاد المتجزي وعدمه والحكم بحجية ظن المتجزي وعدمه امر واحد ولذا وقع التغيير في معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ملكة استنباط جميع المسائل فان كان ذلك لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجية لا في حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجهه اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على الجميع استنباط غيرها والقول بان القائل بعدم التجزي لا يعني الاقتدار على استنباط غيرها بعض المسائل الاجتهادية بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان المعظم قائلون بجواز التجزي فهم حاكمون بصدق الاجتهاد حقيقة والمعاني الاصطلاحية انما ثبت بقول الاكثر وان اعتبرنا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة وهو غير حاصل للمتجزي فهو مفقود بالمطلق بعد حصوله بالنسبة اليه ايضا فاقتضاء حصول الظن بذلك واتفاقا الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام بان ذلك

انما يلحظ بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسئلة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة فهو مما يمكن حصوله
للتجزي فلعل من يفرق بينه وبين المطلق كذلك فلا يقتضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في اصطلاحهم اسم
لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يتدرب في الشريعة ترجح فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد
بالمعنى المذكور للتجزي فيلزم القائل بعدم حجية ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته بادراجه في الاجتهاد وح فذهاب المعظم الى
جواز التجزي ومخالفة اخرين ليس مبنيا على البحث اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق
والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم كلام سخيف اذ صح وجود القائل به فهو لشذوذ منهم لا يعبأ باسناده الى الافاضل فلا نطيل هذا وحيث
علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزية بحيث يكون كل من القوة والفعلية فلنفرض المسئلة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه فنقول ان في المسئلة قولان معروفان احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصوليين وفي الوافية ان الاكثر على انه يقبل التجزية وقد
اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة ره في عدة من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي ووالده وجماعة من
المتاخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقدير صحته فلا اقل من الشهرة العظيمة التي يعد معها دعوى شذوذه
المخالف فاختاره ايضا جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والقفال الشاشي ويظهر القول من الامدي وابن الحاجب ومنعهما المنع منه وحكى القول به عن
قوم وعزاه بعضهم عن اكثر العامة واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة
وفخر المحققين والسيد عميد الدين من الخاصة حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه
الاول ما اشار اليه المصنف وباقي الكلام في ادلة الثاني ان قضية حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه
الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان به قادرا على استنباط غيره من الاحكام او لا فالذي يقتضيه الدليل المذكور
قيام الظن مقام العلم المقادر على تحصيله فالعاجز عن تحصيله لفقد بعض مقدماته او لضيق الوقت ونحوه يحكم لقيامه مقام العلم من غير
ملاحظة لحال الظان والمستنبط انهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزيا وان لم يكن
قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر ويورد عليه بانه لو تم
ذلك لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والممكن من البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتى العوام القادرين
على تحصيل الظن بمجرد الرجوع الى بعض الروايات وبعض ملاحظة ترجيحها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من
الظنون الحاصلة للمجتهد لعدم انسياق الشبهة الى اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بان وجه تخصيص القاعدة العقلية
بما دل على عدم حجية الظن المفروض يدل على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور ويدفعه ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل
على خلافه فما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق
في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل بعد انسداد باب العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه لا ان كل
ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار على استنباط جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى وجوه دلالتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه
في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط جميع الادلة والبحث عن معارضاتها وكيفية دلالتها كما هو شان المجتهد المطلق والا لكفاه استنباط
مدارك المسئلة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من
حيث المدرك كما يجب مع اختلاف المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة
لتحصيل المدرك الاخر كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوة القوية حتى يكون مدركا لتلك الاقوى ليكون الظن الحاصل منها اقرب الى مطابقة
الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكرت لما اكتفي بالظن الحاصل من المجتهد المطلق مطلقا
بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القدرة او الملكة مع
ان احدا لم يقل بوجوب ذلك قلت لو قام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد مطلقا كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام
الاجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة
الزايد هو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى اعتبار ما يزيد
عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة لمقتضى الدليل المذكور اصلا اذا عتبار وجوب تحصيل الاقوى انما هو لعدم قيام الدليل على
الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه الا ان مقتضاه المتحصل من الدليل المذكور وهو حجية الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد
تحصيل ما هو الاقوى من المدارك حسب ان الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب على المكلف اذن تحصيل الاقوى بعد انسداد سبيل العلم
بالحكم ليكون مؤديا بالتكليف خارجا عن عهدة التكليف الثابت باليقين بعدم القطع بتحصيل البراءة منه ودونه فذلك
هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب تحصيل الاحكام والمادل الدليل القاطع

على عدم وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية فضلا عن ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى الظن والاخذ بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة القوي ولا المتمرني فلا دليل لا في الاجماع والضرورة على جوازه بالتقليد ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاستقبال المعلوم بمجرد التقليد ومجرد دوران الامر في شانه بين الوجهين لا يقتضي تجويز الامرين بالنسبة اليه والتخيير بين المسلكين بل الذي يقتضيه العقل عنده دوران امره بين الرجوع الى الظن والاخذ بتقليد غيره مما يكون الظنون عنده مخالفة فهو الاخذ بظنه فان بنائه على التقليد مع اخذ بالوهم وتنزله من الظن المعاد ونه من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه واما لو كان ذلك قبل اجتهاده فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت بعد ما تقرر بملاحظة ما بيناه ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فدوران الامر في المكلف بين ان يكون مجتهدا او مقلدا عالما او متعلما يقتضي وجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم اذ مجرد الظن الغير المنتهي الى اليقين لا يعد علما فيندرج فيما يقابله اعني الجهل وظيفة الرجوع الى العالم فليتأمل المقام بالاخذ المذكور واثبات وجوب التقليد عليه حتى يتأتى انه عند دوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا الى ما ذكروا انما المراد ان الملحوظ في المقام انما هو موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم او من قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم فصار المحصل ان رجوع الجاهل امر معلوم وانما الكلام في المقام في اندراج المجتهد في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه اذ قد عرفت ان قضية العقل ح هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصرافها المهملة اليه فيبقى ظن غيره مجهولا فلا يكون الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا يندرج في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط اذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه واما اذا دار امره بين الامرين في شانه فذلك مما تحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر في حقه شيئا الا ترى انه لو كان سبيل العلم بالاحكام مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها من العالم فلا يصح ان يقال ان شان غير العالم من له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العمل او التعلم ومنه يظهر ما في اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم لكون الواجب في شان كل من المكلفين اما تحصيل تلك المرتبة او الرجوع الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور فمع عدم حصول الاول للمتحري يتعين عليه الاخذ بالثاني وانما لو تعين على كل من المكلفين تحصيل العلم بالاحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم كان قاضيا بالتنزيل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليصح ارجوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فان تمكن من يقوم به الكفاية كان كذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع فان قلت ان الواجب الكفائية تتعلق بكل واحد من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كان فيما نحن فيه من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقين على ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل دون كل واحد من الاحاد ثانيهما انا نمنع ما ذكر من الدليل لو تم لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية الظن الحاصل فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن لقيام الاجماع عليه فالباقي يندرج تحت ما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينهما من حيث المدرك على ادعاء القائل باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي كل من الحجة المذكورة ايضا لانتفاء المرجح ايضا ولكن لما عرفت من كون الاجماع على حجية الظن المطلق مرجحا في المقام وما قد يقال من منع انعقاد الاجماع على حجية الظن المطلق لا ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار او الطريقة الوسطى حيث ذهب كل من تلك الطرق الثلثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فالاجماع على الاخذ بظن خاص عنها ليكون دليلا قاطعا في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتحري مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة وانحصار الامر في الرجوع الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى النص وبيان الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية الظن المطلق مما لا يجتمع للناقل وجعل دوران الامر بين احد الطرق

الثالثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حيث لا يمنع احدهم اجل الباقين
من الرجوع الى غيره فيما وقع فيه بين خلاف البعض المعاصرين في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات واهية عرضت لهم وليسوا من بعيد
بشأنهم في مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا لاجماعهم فان قلت ان ماذكر لا يجدي فيما نحن من المعرفة بتكليف المجتهد في اذ لا اجماع على جواز
رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلده من العوام غير مفيد في شأنه فلا بد له من
من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيما دل على خلافه على المقدار المعلو
مدفوع فان مقتضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن في شأنه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني
بل نقول انه لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد دوران امره بين امرين مخالفين للاصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لا بد
من البناء على الظن والاخذ بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه
للاخذ بالتقليد وايقاء لو دار امره بين تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن لربما امكن القول بتعادلهما واما لو دار بين الاخذ بالظن والتقليد
الظان فلا وجه لتقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة للاصل لامن جهة الامن جهة الاتكال على الظن بخلاف الثاني لمخالفته للاصل من
جهتين نظرا الى اتكاله على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير وفيه ما فيه قلت لما
انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلم اخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالاحكام عزيزا لها
مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف فمقتضى ذلك بالانتقال الى الظن
في الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون فمقتضى ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة المذكورة
بعد ملاحظة ذلك كلية واما اذا كان هناك دليل قطعي على حجية بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون
ولم يكن المستفاد من المذكور جواز الاستناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك وح نقول اذا قام الاجماع
على قيام الظن الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية وامثال تلك الملكة على حسب الوسع
والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته يقتضي ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو حصول الظن المفروض اذ لا
يستفاد ح من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيل الملكة
المفروضة واما لها في البحث عن الادلة على حسب سعيه ويكون وظيفة المتعلم هو الرجوع اليه وهذا كله ظاهر في حكم العقل بعد التدقيق فيما
يقتضيه الدليل المذكور اذا تقرر ذلك وتفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون ظنه الحاصل من ملاحظة
الادلة فليس للمقسم من جعل الاحتجاج على حجية الظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور وانه
القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزي وغيره فعدم قيام الاجماع على خصوص المتجزي على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافي
ما قررنا اذ يتفرع على ما ذكر ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يقم اجماع على رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت
لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من حجية ادراكه ان ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم
دون غيره لم ما ذكر من غير اشكال واما اذا كان حكمه به من حجة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور فيحكم بوجوب
الاخذ به من حجة قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في
رجوعه الى العالم المفروض اخذا باليقين لدوران تكليفه بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الظن
المفروض لزوم الحكم بوجوب تحصيله لحصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره اذ ح يكون الظن المعتد به في ظاهر الشريعة
هو ذلك دون غيره فاذا لم يقم دليل على تنزيل غير من الظنون منزلة العلم لزم الحكم بعدم قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم
الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور في ظاهر التكليف منزلة العلم لزم كون مقتضى الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع
الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض فالمقسم مما قررنا هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل
لا يقال انه كما تقتضي ادلة عدم حجية الظن بعدم حجية ظنه واندراجه في عنوان الجاهل كذا يقتضي ادلة عدم جواز التقليد اندراجه في العالم لانا
نقول انه من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شأن العالم واما الجاهل فليس وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك في اندراج
المتجزي تحت العالم او الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد اليه في المقام على انه لو سلم
شمول ما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا يعارض
ذلك ما دل على اندراجه في الجاهل فيجب عليه التقليد بجزم وجه بذلك من الجهالة الماخوذة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما قد يقال
من انه مع عدم قيام الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من
غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على المنع بالظن ولا يعارضه ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله
تلك الادلة قطعا وتما قررنا ظهر اندفاع الوجوه المقررة في وجوه الايراد عليها ان انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقتضي
بحجية العمل بالظن انه مكلف به في ظر الشريعة لا ما ظن انه كذلك بحسب الواقع كما هو ملحوظ المستدل لتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف

انما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسبما قرر في معرفة اداء ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بمطابقة الواقع او لا فلا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم بما جعله طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم باداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل الاول مع تعين المكلف لمراعاة الثاني بخلاف العكس ولذا لم يقرر للمكلف طريقا الى الواقع اقرر عادة ولم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفقودا قاطعين مراعاة ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا بمجرد مراعاة مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع آخر وح نقول اذا انسد باب العلم سبيل بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف به فظا لتيقن مراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف لقيام الظن بذلك مقام العلم به في حكم العقل حسبما مرت الاشارة اليه ولا يصح الاكتفاء بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ الملازمة بينه وبين الاول ولا بين ذلك اخص قطعا من مراعات ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم بر اخص قطعا من العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد يحصل بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع مع وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع او ظن خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي الحكم بحجية ظنه والاكتفاء به في الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير ما خوذ فيما ذكر من البيان وابينها ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه اذ هو ايضا نحو من العمل بالعلم اذ المقتضي في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو متحقق بل الظاهر اذا قضى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه هو عدم في الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد واذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق لظاهر القواعد بل لا يبعد البناء عليه وح فلا يصح الحكم بانتقاله الى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح يتمكن اقامة الدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى ح بعدم القول بالفصل قلت انعقاد الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم قائل بذلك في الكتب المفروضة ومجرد ذلك لا يعد اجماعا سيما في المقام فغاية الامر ح جواز الاعتماد على ظن في بعض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعاة الحائط بشيء من وجوهها لامكان الضرورة واين ذلك من المدعى الثالث اطلاق ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جواز في شان غير القادر على الاستنباط لامكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت ادلة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن على خلاف الاصل ايضا خرج عنه ظن المجتهد المطلق بمقتضى الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب عنه بان رجوعه الى الظن مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد فلا يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد وردّ ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده اذ لا دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل بالتعيين فهو حينئذ من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة فيجب الاجتناب عنهما ولو لم يمكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخيير واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى ويمكن دفعه بان مقصود المجيب هنا عموما قاضيا بالمنع عن العمل بالظن الحاصل من خصوص التقليد فذلك العموم مخصوص قطعا اذ لا مناص لمن لم يتمكن من الاخذ باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاه بعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من غير التقليد للادلة الدالة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها يمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع آخر من الاخذ بغير العلم قد دل الدليل على المنع منه فبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او تخيير في البناء ويمكن دفعه تارة بان الترجيح ح في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن اذ بعد كون السبيل الى الواقع او لا هو العلم يكون الاقرب اليه هو الظن فبعده ودوران الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه او الابعد من غير قيام دليل على التعيين يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انا انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بالعلم بالواقع واما اذا قلنا بوجوب الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع او لا كما هو الاظهر ومر تفصيل القول فيه ولا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزم اتباعه ومع الشك في كونه مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد بالاخذ بالظن او التقليد لا يصح له الحكم بوجوب الرجوع الى احدهما بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع المناص في الاخذ باحد الوجهين بالتخيير ومجرد اقتضاء احد الوجهين ظنا بالواقع لا يقتضي بحصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامر بين حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا بالاجتهاد صح الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيده وقارة بان التقليد ايضا محتمل على الظن وان لم يوجب حصول الظن للمقلد نظرا الى حكمه

بحجية الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه وما دل على عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد اليه مطلقا سواء كان المستند
اليه هو الظان او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتداد بالظن فيتم القول بالمذكور ومع الغض عنه
فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا الى الاتكال فيه الى الظن والى الغير فضلا استناد الى التقليد والى الظن بخلاف العمل بالظن نعم لو كان من يقلده
عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد فربما يكون ذلك رجوعا الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بانه لا كلام
في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هناك امران مختلفان للاصل وبعبارة اخرى ان
ظن المجتهد المطلق منزلا منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير وما نحن فيه ان ما دل على حجية ظن المجتهد انما افاد حجيته
بالنسبة الى نفسه ومن يقلده من العوام دون المتجزي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مطلقا فما يدل على عدم جواز الاتكال على الظن يدل على المنع منه
وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدد الجهتين وحصول جهتين قاضيتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظن فتم قولنا انه ليس في ما دل على المنع من التقليد
ما يشمل تقليد المجتهد مع كما تقدم واما منه ودفعه وكونه بحسب الحقيقة حاكيا لقول الامام بحسب ظنه غاية الامر انه لا دليل على جواز اعتماد المتجزي
على ذلك فلا يمكن الحكم ببراءة ذمته بمجرد ذلك وح فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظن مع اختصاص الظن بظواهر اخرى فليس
على المنع من التقليد دليل خاص يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن ليتم ما ذكرنا في الاحتجاج ومنه
يظهر وجه اخر لضعف ما ذكرنا في ايراد المتقدم ثالثها ان المخلص من الادلة الدالة عليه والملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو
داخل في عنوان الجاهل او العالم فاندراجه فيما دل على المنع من التقليد غير قابل الظاهر خلافا لدلالة الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم
الاعتداد بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى العالم وجه مما مر في الاستدلال اليه الرابع ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة
من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة عن الائمة ع بتوسط من يعتمد عليه من الثقلة وغيرها تعم
المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق بل الظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة لكل قادر على استنباط الحكم منها ومن هنا نشأ توهم كون
الاجتهاد واجبا عينيا ولو لا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد مضافا الى غير ذلك من الادلة الدالة
على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة التقليد ولو لا قيام ما قام من الادلة على جواز التقليد لقلنا
بوجوب الاجتهاد على الاعيان وح نقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال واما القادر عليه على
نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه وح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وساير الادلة المقررة ويرد عليه ان ما نفى ما
يفيده تلك الادلة هو الظن لشمول الحكم المتجزي ومن المقرر ان الظن من حيث هو لا حجية فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجية الظن
ولا يدل الا الاجماع او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المجتهد المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا باصالة الحجية
الظن فقط وقيامه مقامه بنفسه حجة على الظن من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام تعريف
الادلة وقيامه مقامه بجسم بما انه صح الا ان جريان تلك القاعدة هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر لابتنائها على مقدمات لا يمكن اثبات غير واحد منها
في المقام كما ظهر الحال فيه مما قدمناه الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد
لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شأنه فلا كلام واما عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى
التقليد اذ لو كان الامران مترتبان يكون التكليف باحدهما متوقفا على انتفاء الاول وهذا الوجه بظاهره في غاية الوهن اذ من البين ان الوجه المذكور
على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع الى التقليد قبل قيام الدليل عليه اما صحة الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى كيف ولو اريد اثبات
جواز رجوعه الى ظنه قبل اثبات اجتهاده نظرا الى توقف صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على الاخذ
بالتقليد ليكون قضية هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين الخروج عنه لكان ذلك معلولا عليه فان صحة اجتهاده في المسئلة وجواز رجوعه الى ظنه
مشروطا بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة انه ليس الرجوع الى الادلة من وظيفة المقلد الى اخره ما ذكر فجزم باشتراط جواز تقليده مع انتفاء اجتهاده
لا يفيد تقدم الاخر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البين ان وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الاخر ومع ذلك فلا ترتب
بينهما كذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول السادس جريان الطريقة في اعصار الائمة ع وما قاربها بالرجوع الى الروايات
الواردة عن الائمة ع وهو معلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع الروايات الباقية فضلا عن غيرها فلو لم يكن ما كان عند واحد منهم
اصلا او اصلا ح او اصولا عقلية مستقلة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا باقين على الاخذ بها
والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك فكان اجماعا منهم كاشفا عن تقرير ائمتهم ع لقيام العلم العادي على اطلاعهم على ذلك ويرد
عليه ولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وهو لا ملاحظة الترجيح فيها
ولا قائل به وثانيا بالحل وذلك ظهور الفرق بين اعصار الائمة ع وما قاربها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام ع بالنسبة الى
كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد بالنسبة الى هو امنا فكما انه يجوز اخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقله اليه بتوسط الثقات من غير
حاجة الى تحصيله لملكة الاجتهاد وكذا الحال بالنسبة الى كثير من الموجودين ممن ذلك الاعصار جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد
في شيء كيف ولا خلاف في جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الامام ع بالمشافهة وان كان حكما واحدا واحكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي

في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام الرابع
ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد عمل بمثلها بين الاصحاب اتفاقهم على العمل بمضمونها فيتجبر بذلك
ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وورود الرواية في القضاء لا
يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم ولا شك في جواز عمل
المتحري به انما الكلام في ظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا كما شيوعه في الاستعمالات
سيما في الشرعيات الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال الغير الكافي في مقام الاستدلال وحمل توليه عن احكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة
على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك بامكان
الفرق بين الامرين وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجة بثبوت المقصد وان لم يكن
مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد كما عرفت خلافا للاجماع فهم ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة وفيها واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء ويتناول لها لو كانوا قادرين على
جميع استنباط الاحكام او لا وقد يناقش فيه بان امره بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون الرجوع اليهم عالمين لو قادرين
على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الاستنباط ولا يكون ذلك شان المتحري وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار القدرة
الكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الاحاد على الكل لئلا ينطبق على المدعى فيه ومنها مكاتبة ابن ماهويه واخيه الى ابي الحسن
الثالث عليه السلام قد تحيرنا في امر كثير حيث سألاه عمن يأخذ معالم دينهما فكتب اليهما فاعتمدا في دينكما على كل خشن في حسبنا وكل كثير القدم في امرنا كالمهم
كاخوكما ومنها ما عن تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه
فان ظاهر اطلاقها يعم المتحري في الجملة بناء على شمول لفظ الفقيه من قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان عجز عن
الباقي وفيه تامل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظن بجواز الحكم في المتحري
ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث هو فلا بد من اعتماد المتحري عليها فتم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار وقد تقدم الاستدلال
الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كذلك كيف ولو سلم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التحري من غير حاجة الى ضمها الى ذلك
حجة القول بالمنع من التحري وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظن الثابت من العقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه
ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظن كما قام على حجية ظن المجتهد المطلق وفيه ان الاصل كما يقتضي المنع
من العمل بالظن كذا يقتضي المنع من التقليد عليه بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يفيد مجرد
ذلك سيما فيما اذا اقتضى الظن الحاصل للمتحري بخلافه ويمكن دفعه بالاشارة اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى ظنه لما اقتضى بعدم حجية ظنه
في شان كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج حينئذ في عنوان الجاهل فلا يكون مشمولا لما دل على المنع من التقليد ايضا بل مندرجا في العالم لانتفاء الواسطة
بين الامرين مدفوع بتماميته دل على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن اذا اقتضى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما الكن بعد
دلالة الاطلاق الاول على عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لاندراجه حينئذ في عنوان الجاهل حسبما ذكرنا لا يقال انه بعد قضاء
الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفة الشرع الاخذ باحدا لوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح
بين الامرين بالتخيير فلا يصح الحكم بتحكيم الاول لما ذكرا وقول ذلك انما يتم هناك دليل على وجوب رجوعه اذن الى التقليد و
اما اذا افاد على عدم جواز عمله بالظن على اندراجه في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول
حاكما على الاخير بلا ملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوجوب تقديم الخاص على العام وليس الحكم بوجوب التقليد عليه الا بملاحظة
ذلك الامر بتحكيم الاطلاق الاول على الاخير وبالجملة دلالة الاطلاقين على ما ذكرنا يكون قضية ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم
ولزوم التقليد فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين ليرجع الى التخيير او غيره فان قيل ذلك مغلوب على الاستدلال لدلالة الاجماع
على حجية الظن على من ليس شانه التقليد فاذا رجح دلالة الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتحري اخذا بما يقتضيه الاجماع من وجوب
رجوعه الى الظن لكونه حجة في شان غير المقلد والحاصل انه كما تقتضي ما دل على المنع من العمل بالظن باندراجه في الجاهل فيدل ما دل على وجوب
التقليد في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا تقتضي ما دل على حجية الظن في شان غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن قلت لولا
اقتضاء الاطلاق الاول بنفسه على اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صح ما ذكر نظرا الى اقتضاء الاطلاق
الاول عدم اندراجه في المجتهد للاجماع على لزوم التقليد في شان غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني الى منعه من التقليد فيرجع الى
الظن لقيام الاجماع ايضا على حجية الظن بالنسبة الى غير المقلد اعني المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الاخر من غير قيام دليل عليه
واما بعد ملاحظة اندراجه في الجاهل بملاحظة الاطلاق وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم يكون قضية الاطلاقين ما ذكرنا من
عدم جواز اخذ الجاهل المفروض من الظن والتقليد وح فلا دور في لزوم ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل
فتدبر ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة بالظن من حيث انه ظن وانما يصح الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به

فلا تغتر

وانتهائه بذلك الى اليقين حيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة ادلتهم لم يصح له الاعتماد بظنه فيكون جاهلا
بتكليفه فيما حصل الظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع انه راجع الجاهل يتعين عليه الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل
من الادلة على وجوب رجوع الجاهل الى المجتهد فيتنظم قياس بهذه الصورة المتجزي جاهل بتكليفه المتعلقة بنفي الشريعة وكل جاهل يجب عليه
الرجوع الى العالم اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللادلة الدالة عليها المعترة في محله وقد ينا قش فيه بعدم ظهور شمول ما دل على وجوب
التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظرا الى شياع الخلاف فيه بل في اغلب الاكثر الخلاف فيه واما غير ذلك من الادلة الدالة عليه لو قلنا بتمامها
كان فيها اية ظواهر لا تفيد القطع وقد يذب عنه بان وقوع الخلاف في المقام انما هو من جهة البناء على حجية ظنه واما مع البناء على عدم الاعتماد
به وعدم حجيته فلا ادعى في وجوب تقليده ثانيها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة المتجزي كان مكلفا بالتقليد فيجب عليه التقليد الى ان يثبت
خلافه بعد بلوغه الى درجة المطلق ان حصل له ذلك والقول بعدم جريانه فيمن بلغ درجة المتجزي اول بلوغه او قبله فلا يتم به المدعى مدفوع
بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز احتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بينه واجراء الاستصحاب
في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى ولا حاجة
الى الاستناد على الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان مقتضى الاستصحاب بقائه على العمل بظنه
وانها ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق عليه السلام انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فارضوا به حكما فقد جعله عليكم حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي
بان يعرف جملة وافية من الاحكام بحيث يعد مع علمها عارفا بالاحكام وقد ينا قش فيه بان كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما يقدمه
من المفرد المضاف الظاهر في الجنسية وليجمع بينه وبين رواية ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار
الاطلاق في نصب القضاء والرجوع اليه في الحكومات واين ذلك من الرجوع اليه في الفتيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى وهو دعوى
المغايرة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى ولو سلم ذلك فليس في الرواية دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او البعض
اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق في نصب القضاء في صورة تحصيل العلم بالاحكام فاعتباره عند
تحصيل الظن بالاولى ولو سلم اجماله على الاعم من الظن فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار ظن المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة
فيها على اعتباره ولا عدم خامسها ان القول بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد يقرر ذلك بوجوه منها ما قرره الفاضل
الجواد من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة المتجزي وصحة اجتهاده في مسئلة المتجزي موقوفة على
صحة اجتهاد المتجزي مطلقا لكونها من جزئيات تلك المسئلة حيث انها مسئلة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص الموقوف في الاول
لكنه اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور وأورد عليه بمنع كون صحة اجتهاده
في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة المتجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف فرع وظن ان صحة اجتهاده
في المسائل الفرعية هي عين صحة اجتهاده في المتجزي الاجتهاد قلت ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع
يتوقف على ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد ان جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقف على جواز عمله بما
اجتهد فيه من جواز التجزي فيه ايضا ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي يتوقف على
ذلك ايضا فغاية الامر ان لا يكون عالما بالجواز فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يقال ان المراد بذلك ان حكم
المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله به في حكمه يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فالتوقف ظاهر لا
اشكال فيه لو ضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن المتعلق فيها مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز
عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق او على الادلة
الخاصة حجة في شانه لينتظم له قياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد المطلق وكل ظن حصل للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج
ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظير ذلك جار في حق المتجزي وبيانه ان كلية الكبرى هو اثبات ذلك للمتجزي فانكار التوقف
مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايضا وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه بحجية ظن المتجزي مطلقا ظاهر ايضا
ان ذلك ايضا مسئلة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف عمله بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة في كبرى القياس المدلل
بحجية ظنه به وقد يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد المتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك
المسئلة الاصولية ليتوقف جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزي في الاجتهاد مطلقا بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو خارج
عن محل الكلام بل الاخلاف في جوازه على ما قيل فلا دور وايضا لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول فقد يكون متجزيا
في الاصول بان يكون قادرا على استنباط جميع مسائله بل يحصل له من ادلتها فلا يتوقف العلم بالتجزي في الاجتهاد على العلم بالتجزي اصلا
كيف ولو ذكر المتجزي في ذلك بعينه في شان المطلق اذ جواز اجتهاده في المسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد
وهو ان اجتهاده في هذه المسئلة يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل تكون تلك المسئلة ايضا كغيرها من المسائل والجواب في المقامين من

واحد وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل الاصول والفروع وقد عرفت انه لا فرق بين حجية ظن المتجزي في الفروع او الاصول كيف والمسئلة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين بتوبة مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايضا كما سيفصل القول فيه في محله ثم وما ذكر من امكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محل البحث ما فرض به لا فائدة في فرض كونه مطلقا في استنباط الاصول اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا او لا سواء تعلق ذلك الظن بالفروع او الاصول وسواء كان مطلقا في الاصول او لا بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع الا ترى انه لو كان متجزيا في الفقه كان جوازا استناده في لفظ الصعيد مثلا الى ظنه مبنيا على هذه المسئلة ولم تجد القول بجواز استناده الى ظنه مع عدم القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجزي بحسب كيف ولو كان كذلك لجرى في المقلد اذا كان لغويا والظاهر انهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجية ظنه في المسائل الفقهية وسائر ما يرتبط بها من مقدماتها للاستنباط سواء كانت اصولية او لغوية او غيرها ولا حجية في شيء من ذلك لظن المقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيها فالكلام المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مطلقا في سائر العلوم او متجزيا فيها ايضا وقد تقدم من جريان الايراد في المجتهد المطلق بين لنا نظر الاقيام الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلم فمقتضاه العقل بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجية ولا يجري ذلك في المتجزي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمية حجية ظن المتجزي وتطبيق حكم بحجية الظن الحاصل المستنبط المفروض في خصوص كل مسئلة من المسائل الفقهية مما اجتهد فيها كيف ويقع الكلية المذكورة الكبرى في القياس الدال عليه فكيف يتحد معه ليلزم الدور حسبما ذكر في الايراد ومنها ان يقال ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وجواز عمله به متوقفة على تجزي في الاجتهاد وجواز عمله بظنه اعني صحة اجتهاده في المسائل الفقهية ضرورة ان صحة كل حكم على وفق المحكوم به بحسب الواقع ودعوة ظاهر لاختلاف معنى الصحة في المقامين فان صحة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحة الحكم الموقف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلق التكليف على حسبه ومنها انه قد تقرر ان شيئا من الظنون لا يكون حجة الا بعد انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد على الظن من حيث انه ظن ثم نقول ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في مسئلة المتجزي بالدليل الظني الدال على حجية الظن المتجزي يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للمتجزي اعني حجية كل ظن للمتجزي فالمفروض ان المسئلة المفروضة من المسائل الظنية وعلمه بحجية كل ظن للمجتهد متوقف على علمه بجواز عمله بالدليل الظني الدال عليه اذ المفروض توقف اثباته على ذلك وعدم قيام دليل قطعي عليه والحاصل ان علمه بحجية هذا الظن الحاصل متوقف على علمه بحجية كل ظن من ظنونه وعلمه بحجية كل ظن من ظنونه لم يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت ان علمه بقيام ظنه مقام العلم من المسائل ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين مسائل الاصول والفقه بان يقال ان المختلف فيه هو حجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية ولا اما المسائل الاصولية فلا كلام في حجية ظن المتجزي بالنسبة اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت وهنه اذ لا فرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول وغيرها من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو خصوص مسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي فيها بين الظن المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسبما اشرنا اليه ومنها ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في المسائل ان مسئلة التجزي ايضا من جملة المسائل الظنية وعمله بجواز بنائه عليه موقوف على عمله بحجية الظن الحاصل له ويرد عليه ان عمله بحجية ظنه في المسائل هو عين عمله بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مفاده هو حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهية ومقدماتها فلا تجد لزوم الدور اذ هو موقوف مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام فانه وان لم يكن دورا في الاصطلاح الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه في وجهه وما قد يقال من انه ان اريد بتوقف عمله بجواز عمله بظنه في المسائل على عمله بقبول الاجتهاد للتجزي ان عمله بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على عمله بصحة اجتهاده في تلك المسئلة ليصح اجتهاده في المسئلة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في الاجتهاد وانما هي مسئلة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصولية على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع اذ لا ملازمة بين الامرين وان اريد بيان عمله بجواز عمله له بظنه في المسائل اصولية كانت او فروعية يتوقف على عمله بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه ممنوع اذ لا توقف للعلم بحجية ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية فقد وقع بما مر بيانه من عدم العلم الفرق في الحكم بحجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية والاصولية وغيرها مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية فمنع التوقف في المقام غير متجه وفرض كونه مطلقا في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق له القطع بالمسئلة او لا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفة جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل او يراد معرفة الحكم بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وعلى كل حال فاما ان يراد معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا او امضاء حكومته في القضاء فنقول لا ينبغي التأمل في حجية ما يحصله من الادلة بالنسبة اليه في الصورتين الاوليين اذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف بعد حصول القطع بالحكم لا يجب للشارع في حجيته ولو حصل له القطع بكونه مؤديا الادلة الموجودة وان من خالفه فيه مخطئ قطعا كما قامت عليه الادلة الشرعية بما يمكن الوصول اليه فهي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع

فكر

فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيل القطع بالطريق وهذا هو الظاهر وكون المنقل من حجية ذلك الادلة حجة بها بالنسبة الى المجتهد المطلق
دون المتجزي فلا فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس قوله
حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع بذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله اليه فلا يجوز له الرجوع اليه بعد القطع المذكور واذا كان ما فهمه مخالفا
لذلك هذا اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك واما لو حصل له الظن بالامرين لواحد منهما فهو مندرج
في مسئلة الظن والظاهر ان الملحوظ بالبحث في المقام وح فان لوحظ معرفة حكم المتجزي في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالظاهر هو القول بحجية
الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد ظن المتجزي كونه حجة في شانه فان طرو ان المنع من الاخذ به من حيث عدم
انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به لو حكم المطلق وح فلو ان يحكم بجواز التجزي وان لم يكن المتجزي لرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت
انه اذا لم يجز المتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يكن ايضا للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم
بمنعه من الرجوع اليه قلت نعم ولكن فرق بين عدم قبول الاجتهاد للمتجزي في اجتهاد نفسه وعدم حجية ظن المتجزي من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز
ولكون المتجزي اليه من حجية انتفاء علمه به فهنا للجواز المتجزي وعلم بجوازه ضدم جواز الحكم بالمتجزي في شان المتجزي لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم
جوازه من اصله وانما يمتنع حكم المطلق بالجواز مع اختياره عدمه في الثاني دون الاول فاقصى الامر ان يحكم بعدم جواز اعتماد المتجزي في جواز
التجزي بمجرد ظنه فان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم
المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استناده الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له
في نفسه الا الرجوع الى الافضل لعدم علمه بحصول البراءة الا به ويدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية قد مرت الاشارة الى بعضها وبقي
الكلام في بعضها عند تعرض المصنف ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف
حكم المتجزي بها لعدم قيام دليل قطعي على جواز استناده اليها مضافا الى ان المعروف من مذهب الاصحاب الشهرة محكية عليه حد الاستفا
وان اريد معرفة حكم المتجزي نفسه في معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسئلة التجزي بجوازه او عدم جوازه
فلا كلام في حجية اذن في شانه فيرجع على الاول الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره ولا اشكال لانتهاء الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج الى
بذلك عادل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان النهي عنه هناك انما هو لاشكال على الظن او التقليد بما هو وبما انتهى الامر
فيه الى اليقين وحصل الاشكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالعلم حسبما مر تفصيل القول فيه وان لم يحصل له القطع بالواقع في المسئلة
المفروضة تم ما مر من الكلام في تقرير القاعدة العقلية في المقام من كون الظن الغير المقام العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل من صاحب الملكة
القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه لدلالة على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه فيتعين
عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مر من الاشارة من اندراجه اذن في عنوان الجاهل نظرا الى عدم انتهاء ظنه في خصوصيات المسائل
وفي مسئلة التجزي الى اليقين وقيام الدليل القاطع من غير صريح العقل والنقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه ظن فيندرج اذن
في الكلية القائلة بوجوب رجوع الجاهل الى العالم فيما اذن دليلا ان ظاهرا بان يفيدان القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه
الى التقليد ومنعه من الاخذ بظنه وح فنقول ان كانت مسئلة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع
اليه من المجتهدين قائلا بمنع التجزي فليس وظيفته الا الاخذ بتقليده في خصوصيات المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون
اتكال المتجزي ح في الاخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهاء امره
اليه وان كانت المسئلة المذكورة مما استنبط حكمه فان كان قائلا بجوازه تعين المتجزي وكان المجتهد الذي يرجع اليه قائلا بجوازه بنفسه
وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسئلة التجزي وكذا لو كان
قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه وجوازه هذا كله اذا كان المتجزي قاطعا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من
غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له في الصورة المفروضة سوى تقليد المجتهد في الاحكام الشرعية
سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في الاصول او لا قائلا بتجزي الاجتهاد او لا واما لو كان متردد ا في تلك المسئلة ظانا باحد الجانبين
لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان اما باعتبار ما يحصل معه العلم بادا الواقع او باداء التكليف حسبما نقرره في الصورة الاتية ثم
ان جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكر وان لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين لقاضيين بوجوب رجوعه الى العالم حجة في المقام حسبما
نوقش فيهما بما مر من الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولم يصح له الرجوع الى التقليد والاخذ بقول
الغير لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبة اليه والى مجرد ما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل العقلي القائم
على حجية ظن المقلد لا يعم شان المتجزي لتوقفه على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شانه وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة
اليه كما مر التنبيه عليه وح فمقتضى الاصل رجوعه الى الاحتياط مع الامكان ويتصور الاحتياط في شانه على وجوه احدها مراعاة ما
يحصل منه القطع باداء الواقع تاما نهما مراعاة التوافق بين ما ظنه وما يقتضيه المجتهد المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمة لدوران امره
بين الاخذ بقوله ورجوعه الى المجتهد المطلق والمفروض اتيانه على كل من الوجهين قالثها ان يرجع الى فتوى المطلق في جواز التجزي والرجوع

الى

الى الوجه المذكور مبنى على جواز التقليد في مسائل الاصول كما ان مع عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة ذلك فح نقول اما ان يكون
المتحري قادرا على استنباط حكم التحري او لا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التحري او لمنعه وعلى التقادير المذكورة فاما ان يكون من
يرجح اليه قائلا بالتحري او ما قاما منه فيجري فيه الاحتمالات السبعة المتقدمة اينفا وان كان عاجزا عن ترجيح مسئلة التحري تعين عليه الرجوع الى
المجتهد المطلق في جواز ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول يأخذ بظنه وعلى الثاني يرجع الى تقليد
المجتهد في المسائل وان كان قادرا عليه وكان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع اليه فلو انعكس الحال وكان من يرجع اليه قائلا بمنعه فالمتجه الاحتياط
فيه على المجتهد كما هو الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التحري تعين عليه الاخذ بالتقليد
هذا كله مع امكان الاحتياط في حقه على احد الوجوه المذكورة واما مع امكانه عدم فان كان مرجحا لجواز التحري وحجية ظن المتحري تعين
عليه الاخذ به كتعين اخذه بالتقليد اذا كان مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله
والمفروض حصوله بذلك ولو كان متوقفا في المسئلة من غير ترجيح لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح حينئذ بين الاخذ باجتهاده فظرا
الى تحصيله الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فيتوب بمنابه الظن بالتفريغ بعد انسداد
باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة فالرجوع الى ظنه المجتهد وان كان راجحا من
جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي الاحتمالين في نظره
بحسب التكليف فلا مساغ له عن التخيير وما ذكر يظهر مما في كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه
وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال في التخيير بين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما اداه اليه ظنه لرجحان القول به مع رجحان القول باخذه بظنه لا
التخيير بينه وبين الوجه المرجح لقطع العقل اذن بترجح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط ودليل المانع من الاخذ بظنه من
اول الامر لا يقتضي الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز
اخذه بالطرف المرجوح وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في التخيير بين المتعارضين اذا كان احدهما على الاخر في افادة ما
التكليف به من مظان الشريعة نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسبما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض
اخر من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع او مع النقص من تكليفه او لا لمراعاة الاحتياط ويدل عليه ان اللازم عليه مراعاة
ما هو الراجح عنده في اداء التكليف ومن ما يظن معه اداء الواقع اذ قد يظن عدم اداء التكليف شرعا بالرجوع الى ظنه او يتساوى عنده
الرجحان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف قوله في قوله في بعض جزئياته في بعض المسائل لما كان النفير المذكور مشعرا بكون
الكلام في جواز التحري بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة
عقب ذلك بقوله بان يحصل العلم او ما يقيد ذلك كون التجزية المذكورة لنقص الاقتدار على الاستنباط لا بمجرد عدم التمكن لاستفراغ
الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزي القوة وعدمه وقد فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى
حجية ظنه في ذلك وعدمه وانت خبير بان نفس النزاع في جواز التحري في نفس الاقتدار والقوة فلا ضعف لوضوح جوازه كما مر
مرارا الاشارة اليه كيف والقوة على استنباط الكل مسبوق غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل
التدريج ثم مع البناء على جواز التجزي في القوة لا وجه لتفريع حجية الظن على ذلك نعم قد يتوجه بعدم حجية الظن لما هو الظاهر من كلام المانعين
والجواز عنه على ما عرفت من ان المقصد من الاجتهاد في المقام هو الاستفراغ المعتبر من اهل الشرع عنه هو الجهد المصطلح عندهم ودون مطلق
الاستفراغ وح يتجه نفي النزاع في جواز التحري بحسب القوة والملكة اذا لقدر المعلوم الذي لا نزاع في جوازه هو مجرد الاقتدار على
تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض ودون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع عنه ما ذكر من عدم صحة التفريع المذكور لوضوح
تفريع حجية ظنه على القول بقبول التجزي كما هو ظاهر العبارة فتبصر الصحة وقد اشارة الى ما ذكرناه وقد يحمل قوله يجتهد فيها او لا بانا المحل
النزاع فيكون المقصد نفي بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها هل يجوز الاجتهاد في ذلك البعض او لا
ظيل المفروض في نفي الخلاف في جواز تجزي القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى قوله وقد ذهب
شيخنا اه وقد اختار ذلك جماعة من تاخري علمائنا كشيخنا البهائي ووالده وصاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة
منهم الرازي والقفال الشافعيان وابن الحماني وقد حكي القول عن المعظم قوله وصار قوم الى الثاني وكانهم من العامة اذ لم نجد في اصحابنا
من قدم على الحق من صرح بالمنع منه قوله انا اذا اطلعنا على دليل المسئلة بالاستقصاء اه توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن
المجتهد المطلق في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة فيها اطلاعه على المجتهد المطلق الادلة الموجودة في تلك المسئلة ووقوفه
على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم او الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول
ذلك للمتجزي اذا الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في المسئلة التي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق بينهما سوى ما قدمنا المطلق
على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له قطعا في استنباط
حكم هذه المسئلة المفروضة صرحة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيرها فلا وجه لتبعية ظنه

الحاصل

الحاصل في تلك المسئلة مع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل
لنا ظن عدم المانع هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن الغير المطلق
من غير اشكال ويمكن توجيهه بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لابد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان
ظن المجتهد انما يكون حجة بعد المراجعة الى الادلة الشرعية ودون ما افاد حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استفراغ لما يعارضه ومما يحتمل ترجيحه
عليه او مساواته له وح فاذكره في الجواب عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي في المقام فان ذلك انما يقتضي حصول
الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك الظن من غير مراجعة الى ساير الادلة وافتقاره على استنباط الاحكام منها فغير صحيحة والفرق بين ذلك والظن
الحاصل للمجتهد المطلق لناظر في جميع الادلة والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها ظاهر وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق
قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه في تحصيلها ومن البين ان الظن الحاصل لرجل بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر في الفرق بينهما
ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا غير قادر عليه وهو غير مجد في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد ملاحظة
جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط كل حكم بل لا بد من ملاحظة مظان الادلة وذلك مما يمكن حصوله للمتجزي
ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وان لم يقدر على استنباط ساير الاحكام عنها ومع العجز
عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التي يمكن الوصول اليها او قد يحصل له الظن بذلك وغاية
ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما قطعه به كما يتفق ذلك في كثير من الاحكام او قطعه بانتفاء
ما يعارضه في ساير المقامات فلا وليس ما استفاده ح قطعيا حتى يخرج عن محل البحث اذ لا ينافي ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعي بل وشاكا فيه قوله
ولكن الشان في العلم بالعلة ان اخبر بان ذلك ان تم انما يتم فيما اذا قطع بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما اشرنا اليه لكن التعويل في الاعتماد
على الاجماع وقضاء الضرورة فبعد تسليم انما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظن المتجزي ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزي على ظنه وان اراد
ان تعويل المجتهد على ظنه هو من الجهتين المذكورتين غير مسلم اذ الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد حجيتها لكل من يقدر على الوصول
اليها ويقتدر على استنباط احكام منها والمفروض مساواة المتجزي المطلق بالنسبة الى المسائل الضرورية فلا وجه لسقوطها عن الحجية بالنسبة
اليها مع الطلاق ما دل على حجيتها وعدم دخول المجتهد المطلق عليه بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث على التعويل بل على
ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف الماضي رجوعه الى الظن وتقديمه على غيره
بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما بعد امكانه في كثير من الصور او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرجوح في هذه الشريعة السمحة المؤيد
بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه ان القول بالوجوب الاحتياط لشاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كاترى جار في المتجزي
اذ بعد امكان رجوعه الى الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا يفيد القول به قوله و
في مواجهة الامة وقضاء الضرورة قد يورد عليه تارة بما مر منا الاشارة اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى خصوص الظان اذ لا خلاف الظاهر
بين الطائفة في اختيار طريقة المجتهدين والاخباريين والمتوسطين وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي لا ينفع
في المقام بعد الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق واخرى بان حصول الاجماع في هذه المسئلة غير ظاهر ان لم نقل ظاهر ان المسئلة هذه
مما لم يسئل عنه الامام ع فالعلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة والى ما يضاهيها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي
مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على
الاستنباط بل يظهر بكلامه بادي الاطلاع على حقيقة احوال القدماء فلا معنى لدعوى الاجماع في المسئلة وما ذكره من قضاء الضرورة
بان اراد به كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي البطلان وان اريد بداهته بعد ملاحظة امر خارج وهو احتياج المكلف العلم
وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كذا ذكره بعض الافاضل
وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور بعد وضوح اتفاق الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير شايبة تامل لاحد فيه كيف
ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وفيه هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول الامام ع
المعصوم على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسط العقل على الاخبار المأثورة في الرجوع الى العلماء والمسئلة على امرها
بالرجوع الى جماعة من فضلاء اصحابنا كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع الى اهل العلم ظاهر لا ستر فيه
فقول الامام ع وتقريره موجودان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق من قول الامام لخلو المسئلة عن الرواية فاذكره من وضوح
انتفاء السؤال عن المسئلة ان اراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فسلم ولا يضر ذلك من كشف الاتفاق عن قول الامام
ع ورود ما يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه نعم كيف ومن الظاهر خلافه وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مذاقه
ايضا والحاصل ان المقصود من الفقرة المقطوع به المتفق عليه بين الكل هو حجية ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقم
عليه دليل قاطع اخر فلا يصح الاخذ به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في
حجية ظنه فاذكره من ان العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة غير مرتبط بمنع الاجماع على جواز الرجوع الى صاحب القوة القوية المحيطة

بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر انه يدعي جواز ان الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ما يفيد هو كذا مع آخر ولا ربط له بالمقام وقد مر في الاشارة الى ما فيه ثم الظان مقتض من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقتضي حجية فهم من يستنبط الاحكام منها طالما لم يخرج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك هو حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما عين يدل عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين الذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلم المعترض اذ لا مزاحمة قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المتدرب حتى يكون عدم جواز تقليده له من الضرورة باب كيف وقد ذهب جماعة من المحول الى عدم جواز ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله وقوله ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لا يخفى لو كان وظيفة المتحري هو التقليد لم يكن من شانه الا الرجوع الى المجتهد واذا كان ذاهبا الى جواز التحري وحجية ظن المتحري وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسئلة لم يكن له بين الحكم بعدم جواز التقليد وبين الحكم بجواز التحري في محله ثم لا تذهب عليك ان ما ذكره المصنف على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة المتحري هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليل اقتضاء على جواز اخذه بها بالتقليد وكما ان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى التقليد ومع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعد جواز اخذه بظنه بل قضية الدليل المقرر المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر تخييره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا فتم مذا ملخص القول في مسئلة المتحري وقد عرفت ان المتيقن من المتحري هو من كان كل من استنباطه للمسائل وافتاءه على ذلك جزئيا واما لو كانت حوبته تامة مع كون الفعلية ناقصة على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة انه مجتهد مطلقا كما قدمنا الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه فالم يكن مستنبطا للقدر يعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا على صدق سابر ما يشتق من اسامي العلوم على اربابها لا حجية في ظنه بالنسبة اليه والغير وهو قبل البلوغ الى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفة الرجوع الى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني هي الرجوع الى الاول ولان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة الصفات معرفتهم باحكامهم عن وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق في مجرد عموم الملكة ما لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا بانه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه دون غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان مجتهدا صح له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين ويشكل بانه لا دليل على ذلك وان المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع والقدر المسلم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بالحكم على سبيل الاجتهاد واخذا بطريق التقليد واما كونه مجتهدا في بعضها وهكذا في بعضها لم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التحري في الاجتهاد على انه قد يتوقف بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه الا انه غير متجه حسبما مر في الاشارة اليه في اوايل الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها بالنسبة اليه غير ظاهر كيف والافتراق بينهما كالمجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظاهر فاي مانع من البناء على التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية ظنه بالنسبة اليه وح فيشكل اعتباره عليه على نحو ما مر بيانه في المتحري فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل في حكم المتحري بمجرى الكلام المذكور فالظاهر انه بمنزلته وان كان القول بحجية ظنه اقوى من الحكم بحجية ظن المتحري فيجري في الكلام المذكور في صاحب القوة التامة الحالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فالامر فيه ظاهر واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر ح رجوعه الى ظنه حسبما مر في المتحري لما عرفت هذا بالنسبة الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحة تقليده او وجوب اجتهاده ورجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق وظاهر الجماعة ايضا وجوب اجتهاده المطلق وهو ضعيف ولو كانت فعلية تامة مع نقص القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه لوجب الترجيح فلا يقتدر بعضه على استخراجها والابتداء اليها فالظاهر اجزاء الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما يترائى من ظاهر بعض كلماتهم عدم اجزاء فيه نظر الا ان القدر المتيقن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه وقضية الاصل عدم جواز الرجوع اليه وعدم الاكتفاء في الحكم للبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره في الجملة وفي مشهور الى خلافه المتقدمة دلالة عليه فلو انحصر الامر من الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء لم يجز الرجوع اليه بناء على وجوب تقليد الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز له الرجوع اليه من غير قيام دليل قاطع عنده على جواز تقليده لما عرفت ولو رجع المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت او المفضول بتقليد الحي او الافضل على جواز تقليده لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت او المفضول بتقليد الحي او الافضل على جواز تقليده لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت او المفضول بتقليد الحي او الافضل

في شرح قوله ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد

في ذلك ولنتم الكلام في مباحث الاجتهاد برسم مورد احدها في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد ويمكن الاستدلال عليها بوجوه الاول العقل ويتبين في ذلك على بيان اندراج العلم في كثير من الاحكام بل معظمها وانحصار الطريق بالعمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد التي لا تفيد علما بالواقع في المخصوصيات ويدل عليه بعد قضاء الضرورة الوجدان بذلك اذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام وغاية الاهتمام في النظر في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية ومراجعة الامارات المؤيدة ما يزيد

على الظنية فيكفي فيه ملاحظة الوجدان من موفرة البيان ان ما يكون من الادلة السمعية مفيدة للقطع بالواقع في الوقايع المعتملة لا فالي اليقين بالواقع او قريبا فادتها الذلك اما الاجماع او العقل المستقل او الكتاب بالسنة المتواترة وما بمعناها او سائر الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم يمضا الا في قليل من الاحكام مع ذلك خلا يفيد ان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو ما كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة ومع ذلك لا يستفاد منه غالبا الا هو والجمالية واما السنة المتواترة وما بمعناها فلا توجد الا في عدد من الاحكام مع انها لا يفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية واما سائر الاخبار المذكورة المأثورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة او وجوه الاحتمال الآخر الطارية عليها مسندا ودلالة كثيرة قد اشرنا اليها فيما مضى وقد فصلنا القول في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه واوضحنا فساد ما لفقه جماعة من الاخبارية من الشبهة في بيان قطعيتها ولو سلم قطعية تلك الاخبار حسبما ادعوا فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من الرجوع في اكثرها فيما بينا سببها من القواعد المقررة في تلك الاخبار ومن الظاهر ايضا اختلافها لانظارها في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس تفريعات الفقهية وامعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك ايضا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن اولا الاخذ بالوجوه الظنية التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعنى بالاجتهاد الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من اجلاء الطايفة ومعلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في سائر الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم به وقد ناقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليه ليقضي بالعجب منها قال والجواب ولا يمنع حجية الاجماع اذ لم يرد عليها دليلا قطعيا والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل الظني الذي ورد وه غير تام ولا سالم عن المعارضة بما هو اقوى منه وثانيا بمنع انعقاد الاجماع هنا بمخالفة المتقدمين والمتاخرين وتصريحاتهم بذلك بطول الكلام بنقلها وثالثا بتقدير انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول وقد بينا انه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وفيه انه معارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وقوة النصوص به وسادسا ان الاجماع عند محققيهم ان ما يستبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقيق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فالحجة قول الامام لا الاجماع وهو على ذلك لتقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا على انه تقدير ثبوت قول الامام هنا وهو خلاف الايات الصريحة ومعارضة من قول الائمة فهو موافق لها فتعين المصير اليه للامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فتعين حمله على التقية والعمل بما يعارضه لعدم احتمال التقية ونظيره الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين عليه السلام بدليل دخوله على صحتها للتقية وهذا القوي المرجحات المنصوصة على تقدير وجود المعارض الصحيح فكيف وهو هنا غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم من كلمات جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد والعمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكر من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتاخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع عليه وسيجيء الاشارة الى جملة من عباراتهم مما يوهم دلالتها على ذلك وتوضيح القول في فساده انتهى واما سائر ما ذكر من الايرادات فغير معقولة لما هو واضح من ان الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام عليه السلام ومن الحجة التي لا مجال للتشكيك على حجيته ولزوم الاخذ به حسبما حقق في محله نعم لو اريد به الاجماع المنقول صح دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد للمستدل قطعا وح فمعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضح ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط وغيره وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام وانه مما لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان مفاد الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف جدا للوضوح كون مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظاهر الاطلاق الايات والروايات ذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعى خلافه فلو صح الاستناد اليها بطل ما ذكر من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما ستعرف الوجه فيه واما الثالث ظواهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان عليهم عليهم السلام القاء الاصول وان علينا التفريع عليها فقد رواه زرارة وابو بصير في الصحيح عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام ورواه البرقي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام ورواه البرقي بتفسير عن الرضا عليه السلام ومن البين ان تفريع الفروع على الاصول والقواعد لا تكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص وايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في ادراجها وكثيرا ما لا يتفق الحكم باندراج الفرع تحت اصل معين الا على سبيل يندرج فيها المدالة الالتزامية المفهومة بتوسط الخطاب كدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الضد وكثير من دلالة المفاهيم ونحوها وقد ناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الكلام من الاحكام بحسب الطرق وهو امر مما لا يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين في المقام بانه لا دلالة في الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله نعم فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة من اهل العصمة كقولهم

اذا اخلف

اذا اختلط الحلال بالحرام وطلب الحرام وقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فقد مر وقوله فما الشك بعد الانصراف
لا يلتفت اليه ومعلوم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما ينقضه بيقين ومثاله ان الانظار العقلية اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته ملخوذين
من اهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على الاصول الملخوذة عن الائمة
خاصة وهو هين مذهب الاخباريين وخلاف دعوى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول الملخوذة عن اهل العصمة اما
ان يكون باثبات تلك الاحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتامل في اندراجها تحت اي من تلك القواعد ويتوقف اندراجها
في خصوص بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم المترتبة على الملزومات الملخوذة عنهم ع وح فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى التبيين
فقد يكون المنهج له العقل او النقل او الملفق منهما او ظن ذلك الاخبار تعميم ذلك الجميع ومن البين ح انه لا يلايم طريقة الاخباريين تخصيصها
بالصورة الاولى خروج عما يقتضيه اطلاق تلك النصوص بل ربما يبقى بعد ذلك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك
القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو خصوص كل من الجزئيات فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين النصوص
لا التفريع على المنصوص ومع الغض عن ذلك فلا يتفق ما ذكر ايضا من استعمال الظن بظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات فالقول بخصوص
العصمة من الخطاء بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما مر ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على الرجوع الى المرجحات الظنية
عند تعارض الاخبار المأثورة ليتميز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم موارد الاجتهاد فان تعيين
المعول عليه من الاخبار من غيرها قد يكون جدا وقد يحتاج الاخبار المذكورة على الرجوع في التمييز الى وجوه ظنية والمستفاد من جميعها بعد الجمع
بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المفاد والسند وما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها
وان جميع اخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مر نا الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار
شهادة على خلافه فالرجوع الى الاعدل وترجيحه على غيره لا يرتبط بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر
ومنها ما دل على من الاخبار على حجية قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البين ان الوثاقة لا يبلغ الى درجة العصمة حتى يمتنع في شانه الخطا
والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي المتاخر
والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر ومن الظاهر انه بمجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا قضاء
تلك الصفة بعدم وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف يعقل القول بقضاء الظن بها للعلم بذلك ومنها
غير ذلك من الاخبار المتكثرة الدالة على حجية اخبار الاحاد حسبما فصل في محله فالملخص من ملاحظة مجموع الاخبار المذكورة القطع بحجية الظن
في اثبات نفس الاحكام الشرعية وكون كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون
قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد للقدر الجامع في نفس الاحكام
الشرعية وحكموا بحظرها في الشريعة لشبهة واهية وشكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له مسكة لا باس بالاشارة الى
جملة منها انه دليل على جواز العمل بالظن فلا وجه للرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد
الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعي من انتفاء الدلالة في المقام فهو بين الفساد كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجية سوى انسداد
سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في القطع بحجيته مع ان هناك ادلة اخر دالة على حجية عدة من الطرق الظنية
كما قرر في محله وقد اعترف الاخباريون بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الاحكام الشرعية كما دلت عليه عدة من النصوص مع انه لا
يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر عن جماعة منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ما في
وثاقة بطريق اليقين فكيف مع ثبوتها بحسن الظاهر ومنها ان العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له وهو ظاهر
فانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن واما مع اوله الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف يتوهم
ذلك ولا عاصم الا بالعلم ومن البين ان المسائل الفقهية انما يراد لاصل العمل ومن الظاهر ايضا انه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب
العمل بمؤدى الادلة الظنية يكون العمل بها مسلما معلوما بحكم اليقين دون الظن والتخمين كيف ولو لا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن
اصلا لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقلية مع ان جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار
ذي اليد ونحوها مما لا كلام في وروده في الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد فيها على
قول الثقة كما دلت عليه روايات ومنها ما ذكر بعض المحدثين من ان المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا
يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباط الظنية ومن المعلوم ان طريقة المتقدمين هي الموافقة للائمة ولاحاديثهم
المتواترة فان شذ منهم شاذ احيانا انكر عليه الائمة ان كان في ظهورهم وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامة مباينة كلية وطريقة
المتاخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا وفاهيك بذلك دليلا على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال وبالجملة فقدم جواز الاجتهاد
في نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما عند العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة و
قد نقلوه عن ائمتهم لتواتر النص بذلك عنهم وهذا كما ترى يفيد دعوى اجماع الشيعة الكاشف عن قول الائمة على بطلان الاجتهاد

في الاحكام الشرعية وقال في موضع اخر ان القول بحجية ظن المجتهد نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء
الدين لاخير وباع علمائنا المتقدمين والمتاخرين على بطلان ذلك كله وهذا كما ترى وقد ذكر جملة من عبارات القدماء الموصوفة لما ادعاه لا باس
بان نشير الى جملة تنبيها بايضاح فساد ذلك المدعوى فنقول من ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال واشرط من الله فيما استعبد به خلقه ان يوطد
جميع فرايضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خلاف ذلك من ان يكون ايمانه معارا مستودعا سبيله استبانة الاستحسان والتقليد والتاويل
بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في اول الفقيه بعد ذكر حديث موسى والخضر ان موسى مع كمال عقله وفضله وعلمه من الله تعالى لم يدرك باستنباط
واستدلال ما دعى اصحاب الخضر حتى اشتبه عليه وجه الامر به فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من
دونهم من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون
لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وافهامهم المقاصرة وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق في
المدلول عليه وان من اخطاه غير معذور وتقرض السيد هناك ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الراي ولا القياس ولا الاجتهاد
وقال في الانتصار وقال اصحابنا في كتاب القضاء انما حول ابن الجنيد في هذه المسئلة على ضرب من الراي والاجتهاد وخطاه ظاهر وقال في المسئلة التي بينا
ان من خالفنا اعتمد على الراي والاجتهاد دون النص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسئلة مسح الرجلين انا لا نرى
الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر ايضا في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة والقياس والاجتهاد
عندنا انهما ليسا بدليلين بل محظورة في الشريعة استعمالهما وقال في موضع اخر منه لم نقل بالاجتهاد والقياس وقال ايضا والظن لا
يغني انه ليس بقاصل في الشريعة تنصب الاحكام اليه وان كان تقف احكام كثيرة عليه نحو تشفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة
وما جرى مجراها انتهى ومعلوم ان ما حكم بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الاحكام وقال في مواضع من يب وانا لا نعتمد في الاخبار
وقال ابن ادريس في مسئلة تعارض البينتين بعد ذكر عدة من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عندنا وعند اصحابنا والقياس والاجتهاد باطل
عندنا وقال الطبرسي في الجمع لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وارش الجنايات وظاهر ان ما استثناه من
قبيل الموضوعات دون الاحكام وقال المحقق في المعتبر تنبيه ان ائمتنا مع ان هذه الاخلاق الظاهرة والعدالة الظاهرة يعولون على الامارات
في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن اخذ باجتهاده وقال البراجي ومتى رجع عنه ولم يستحق ما اخذ وعيب وقال في الفصل الذي عقده لذلك
ضرب امثلة عن الفقهاء المتواترة فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لاعابوا وقال فيه ايضا واعلم انك تجد في كلام القوم ما ربما اسعدك ان
اخذت بالجزم وما اخيبك ان بنيت على اوهامهم فاجعل فهمك لقضاء قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انتهى وفي ما لاحظته لهم الروايات
ايضا ما يفيد ذلك فظهر وهي الكشي عن ابي حنيفة قال له انت لا تقول شيئا الا برواية قال اجل وروى الكشي وغيره عن اكثر علمائنا المتقدمين
وخواص الائمة ايضا مثل ذلك بل ما هو ابلغ منه وقد صنف جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد وعدم جواز الاخذ به منها كتاب النقض
على عيسى بن ابان في الاجتهاد وذكره النجاشي والشيخ في مصنفاتهما الشيخ الجليل اسمعيل بن علي بن اسحق عن ابي سهل بن نوبخت ومنها كتاب النقض
اجتهاد الراي على بن وانندي ذكره الشيخ في ترجمة اسمعيل المذكور وقبله عن ابن النديم انه من مصنفاته ومنها الاستفادة في الطعون على الائمة
والرد على اصحاب الاجتهاد والراي والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الاسبزي ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد الاثار الرسول
واعتمد على متابيع القول من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن ابراهيم بن ابي الضحاك المذكور النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد
الراي من مؤلفات السيد المفيد الى غير ذلك من الكتب هذا الشان اقول وانت خبير بانه لا دلالة في شئ مما ذكر على ما ادعاه بل لا اشعار فيها
على ما ذكره اما عبارة الكليني والصدوق فظاهر ان المقصد مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في الاحكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات
الكلية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة بين العامة وبين الطباق اصحابنا على المنع منه ولين في كلامهما ما يفيد غير ذلك ليس
مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والاخبار النبوية والامامية وتمييز الاخبار المعتبرة عن غيرها وفي اجراء القواعد
المقررة في الشريعة من اصالة البراءة والاباحة والاحتياط وغيرها من الاصول المهدة في الشريعة واما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع
الى الاجتهاد والاخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة اعني تحصيل مطلق الظن بالحكم دون الرجوع الى
الادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الادلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من حجة اخرى
والحاصل ان مناك اجتهادا في استخراج الاحكام وتجريبا للظنون العقلية ونحوها واجتهادا في فهم الحكم واستخراجه من الادلة المذكورة
والممنوع منه كلامهم انما هو الاول دون الثاني لوضوح رجوعهم الى الادلة وتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن و
الاستنباط وهذا لا دلالة فيه عز عن كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد كان الاجتهاد في كلام الاوايل انما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الاول
كما يظهر من ملاحظة كتب الاصول ومن ذلك ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه الشرعية انه اجتهاد في مقابلة النص ويشير اليه ذكر القياس
والراي معه ومقابلته بالرجوع الى النص والتوقيف بوفاء العدة وغيره ولا دلالة على اطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس
وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وحملوا ذلك الرواية دليلا على شرعيته وقد ذكر في باب القياس وكانها ملحق
معناها مما ورد في الاصل في الملاق ذلك اللفظة على القياس والراي والمراد بالظن الممنوع منه هو مطلق الظن من حيث انه ظن حيث ان

المدارك

المدارك الشرعية للاحكام المقررة في الشريعة والامور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم ولا يجوزون الرجوع الى مطلق الظن كما جوزه اهل الخلاف ومن البين ان الحكم المستفاد مما قام على حجية الادلة القطعية يكون قطعيا بحسب الشريعة وان كان مصادفته للواقع ظنية فهم انما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فاذا كان الدليل قطعيا بحسب العمل كان كغيره من الادلة المفيدة للقطع بالواضح حسبان المفهوم من لفظة تصحيح العمل ونحوه والاعتماد المفروض كون العلم بها مفيدا للعلم بالواقع وما افيد العلم بوجوب العمل مشتركين بالقطع في العمل ومعرفة التكليف فالصحيح عد الادلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة سائر الامارات المفيدة للظن ومن يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على جواز الاخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير الى ما ذكرنا حيث انه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بان المخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بما نعلم وعن العلم فلم يخالف ظاهر الكتاب انما تلتزم علينا اذا اطلق الاحكام بالظنون وليس نفصل في ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليها الظن هذا ولا يذهب عليك ان المستفاد من العبارات المذكورة عدم جواز العمل بمطلق الظن من الاتفاقيات بين الخاصة وان القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الاصل عندهم جواز العمل بالظن الا ما قام الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على خلافه كما هو المختار ولا ما يوهمه جماعة من متاخري المتاخرين من انقلاب الاصل وكون قضية الاصل حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه فانه اشبه شيء بمذهب العامة بل هو من ما ذهبوا اليه وامّا الوجه الاول فهو بعيد جدا عن طريقتهم كما لا يخفى ومن يظهر ضعف ما ذكره المذكور ومن كون طريقة المجتهدين موافقة للعامة لا تخالفهم الا نادرا ثم ان ما ذكره الشيخ من انه لا يتعدى مضمون الاخبار فهو من الامور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم والاستناد الى منصوص العلة او مفهوم الموافقة ونحوهما الذين تعدى عن الاخبار وكما قرر به محله وما ذكره من ان يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص المحقق في المعارج بان الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا لانها مبنية على الاعتبارات النظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقدير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس كانا من اهل الاجتهاد فاذا استثنى القياس في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتفى والحاصل ان اخبار كثير من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن ادريس والمحقق واضرابهم بطريقة المجتهدين امر ظاهر جلي معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال واعتمادهم على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل ما لا يخفى لاحد كما يدل عليه ملاحظة كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكى الاجماع عليه وبالجملة ان اختيار هؤلاء طريقة المجتهدين امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاستناد الى ما يوهمه العبارات المذكورة لفهم طريقة الاجتهاد واختيار مذهب الاخباريين من العجائب وحيث انهم لم يقرروا خلافا بين الشيعة في الطريقة على حسبما وقع الاختلاف فيه بين المتاخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة والعدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسبما بينوا كلا منها في محله فما ذهب اليه الاخباريون من متاخري علمائنا من حرمة الادلة العقلية مطلقا وعدم تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية والمنع من التقليد بالمرة الظاهر انه مذهب جديد لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين بل قد احدثه مولانا محمد امين الاسترابادي لزعمه انه مذهب قدماء علمائنا اخذا مما يوهمه بعض اطلاقاتهم من عبارة معناها النظر فيما حاولوا من ذلك والشبهات عرضت له قد عجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها وسعى اليها وتوضيح القول بفساده اظهر من ان يكيف ولو كان ذلك مذهبها معروفا بين علماء الشيعة لذكروه في كتب الاصولية واشاروا الى من خالف فيه فان قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين من اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلت اجل وان كان المتقدمون من علمائنا ايضا على صنفين وكان فيهم اخباريون يعملون بمتون الاخبار الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر في تقرير القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات ومواردها النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار وفي المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وان قصدوا ذلك احيانا عند مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل وهم الاقتدار على تاصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن يعد وحدهم وانا نا ملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع

على المقصود

على القواعد ولذا انتصب دائرتهم في البحث والنظر واكثر ما من به ابدا الفروع والمسائل وتصدوا من متون الاخبار الى ما يستفاد منها بالتحري
او بطريق الالزام او غيرهما واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك المثابة من القوة من الملكة وقلة التمكن من الفن فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات
ولم يتعدوا غالبا عن ظاهر مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ولذا رأيتهم لما كانوا في اوائل اقتناء الفقه وظهور المذهب
كان من شأنهم تتبع اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يقتدروا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير
الفروع المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصل بتلاحق الافكار في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد وتتلاحق الى العصور المتأخرة
هذا وقد ظهر مما ذكرناه ان ما حكاه عن ضرير والد ابيه من اقتصارهم على موارد النصوص مما لا مناقشة فيه لما ذكرنا مع ما هناك من البون
البعيد بيننا وبين اولئك لكونهم في عصر الامامة وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا بعد ان يكون مقصودهم بذلك عدم
احتياجه واستنباط الاحكام الشرعية الى القياس ونحوه من التوجيهات العقلية الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة وتؤيده انه قد روى
الكشي عنه وهذا يشير الى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة الى
ورود رواية في تفسيره واخذه بما يتفرع عليه من الفروعات وعدم اقتصاده في الاحكام على موارد الاخبار وظهر ايضا مما بيناه ان نصائحهم
المتعلقة بوجوب الاجتهاد وبيان المنع منه مما لا ربط له بما نحن فيه اذ المقصود هناك على مورد ملزمة مورد ما عليه العامة العمياء من الرجوع
الى القياس او غيره من سائر الوجوه التخريجية والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب الشريعة واشتراك ذلك وما نحن فيه
في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب سريان المنع الى الاجتهاد بالمعنى المقصود هنا كما هو واضح ومنها نصوص الكتاب الدالة على المنع من
الاخذ بالظن والروايات المنكرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي
مثل قوله اتقوا الله ولا تقفوا الناس بما لا تعلمون وقوله اياك ان تدين الله وتفتي الناس بما لا تعلم وقوله اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا
واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ
من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله من دان الله بالرأي ولم يزل يدهر في الناس وقوله الباقر من افتى برأيه فقد
دان الله بما لا يعلم وقول الصادق فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم
فيقولون برأيهم فقال لا فضل لهلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله فيما رواه ابن سنان من حبب قال قال لنا ابو عبد الله ان الناس
سلكوا سبيل شق فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله ايانا كم واصحاب الرأي
فانهم اعتصموا عن السنان يحفظوها فغلوا الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وقوله في اصحاب الرأي استضعفوا علمهم وقد ابرأ الله
من علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والعوام بامره وقالوا لا نتعنى الا ما ركثه عقولنا وعرفناه بآرائنا وامثالهم ما تواتر
وخذلهم حتى صاروا واجدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله ايانا ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار
والمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل بالاستنباطات الظنية قال في
الفوائد الطوسية ان الاخبار في هذا المعنى قد تجاوز حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من الف حديث وقيلها او لا فقط
المراد بالايات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن بحيث
انه ظن واما بعد الاوالى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان المفتي
والعمل انما يكون حجة بالعلم وقد غيره فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الايات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون
ذلك هو المقصد منه في الشريعة والمكلف بحكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة حيث
والاخبار المانعة عن الفتوى بالرأي نحو ما يريد بها ما دلت العامة او بعضها من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر
الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي اصلا وان لم يستفد منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب
الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكن دلالتها ليست بأبين على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل
بان اللفظ منها النهي عن الاخذ بما يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل ورود التقييد
على تلك الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن فتى الاستناد على المدعى ابطال الاصل الدعوى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على
ذلك وجواز الاستناد اليها فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيد ومن البين ان الفائل بحجية الظنون الخاصة
او مطلق الظنون المنتجين انسداد سبيل العلم فانما يقول به بدليل قطعي قد عرف من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف
ظاهر وقد انعقد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاقات ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضرورة دين الاسلام من ان
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك يمنع الاخذ بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل
وحرام الله وحلاله مما لا تغيير فيه ولا تبديل وقد فرر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة وهي ان كل حكم اجتهادي قابل للتغيير منافٍ
للشريعة الاسلامية الابدية فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهذه واضحة اما الاولى فبانها منقوض بما يحكم
الاخباريون بجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر يخصصه او فهموا ذلك من الخبر

حكاه ثم علل ما عن فهمهم وان كان امكان ذلك في شأنهم كثيرة ظاهرة ثم قول اضحكم الاخبار قابل للتغيير الى آخر ما ذكر وأما ثانيا فانا
لو قدر فانما يتم لو قلنا بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ به مطلقا من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا
كما هو المذهب عندنا مثلا اذ تغير الاحكام الظاهرة غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا نجسا وراق المسلمين فحكم بحله
ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير اوميتة فان حكمه بالحل او الاحكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه ولو جعل
كلا من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام مع وضوح فساده يجري فيه الدليل المذكور بالنسبة اليه فيقضي بالاتزام
بفساده والقول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا بد من الالتزام بالاحكام الظاهرية وعدم جواز الاخذ بالاحكام
القابل للتغيير فلا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في
الاجتهاد والرجوع عن الحكم الاول الا ظاهريا لا اختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا
كما عرفت في المثال المذكور فحكم هناك بالحل في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا
لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام وكما ان ذلك لا يقتضي بانقطاع حكم الشريعة فكذا الحال في محل الكلام وأما ثالثا فانا نمنع
ان اراد بقوله كل حكم اجتهادي قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته ثم ضرورة انه ما دام المجتهد باقيا على
حاله الاول لا يمكن تغيير ذلك الحكم في بيانه اصلا وان اراد انه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا
ثم ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام لا تقتضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الحاضر والمسافر
والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة بالضرورة اصلا فكذا الحال في المقام ورابعا
فبانه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغيير ان ما يحكم به المجتهد من الاحكام قابل للتغيير فهو ممنوع بل فاسد لان ما يدركه من الاحكام
غير قابل للتغيير عما هو عليه فان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغيير عما هو عليه وان ادرك بعد ذلك خلافه غاية الامر ان
يكون معذورا في خطائه قاصرا فيه وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا فان اريد بان نفس حكمه
وادراكه قابل للتغيير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيزول ما ادركه الاول ويخلفه الثاني ثم ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه
مطابقا في الشريعة الابدية كما هو المقتضي الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغير انما يقتضي بعدم الملازمة بينه وبين اصابة الواقع
لانه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا فيقضي ما يلزم من الدليل المذكور ان ظنون المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطيه وهذا مما اتفق
عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن الواقع ووجوب العمل بمؤداه كما هو الحال في سائر
الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام قد قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا بأدلة
العصمة في الامام قد من جهة حصول الاعتماد بقوله على قوله والوثوق بما يؤدي به فقضية ذلك ان لا يجب اتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع
ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر
في الكشف عن الواقع كذا كون سائر الوجوه والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر
المكلف ومن البين ان رأي المجتهد عما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف يكون حجة فيه اولا ان ذلك منقوض بما يجب
اليه الاخبارية من جواز رجوع الجاهل الى العالم والبصير بالاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم
بالواقع لو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة مع انه في كمال الثقة المقررة لعدم بلوغه
بذلك الى درجة العصمة كيف ولو لا كذلك لاكتفي بذلك في الامام ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب الذي لا يقطع معه
بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع فلو تم ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسايط التي بين المكلف وبين الامام
في زمان الحضور في زمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشريعة لاستكشاف احكام الموضوعات كالاصالة الطهارة الماء والاصالة
صحة فعل المسلم وقبول اخباره في ما لا يفيد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع اليها انتفاعا من الفريقين على الجماع
من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم المعصوم الى ان يأتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت الناسخ ولو قيل بحصول القطع في
هناك فيتبع به الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنا وثانيا
بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد فان الامام قد ثبت له من الاعلمية كافة الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو
مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند العلم بها الى الاسباب الظاهرة ومن البين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان
النفس بل لعل ذلك مما لا نظن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد خارقا للعادة الجارية بين الناس بل يتابع الظنون اليه
بالتهمة ثم لو دل الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا لاعجال الانكار فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتماد
العصمة غير لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الراوي عنهم ثم لا يكون السبيل الذي يستنبطه ذلك المجتهد قطعيا بل القطع
بوجوب العمل بما يؤدي به منها ان الطريق سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب
اللطف على الله ثم أما الصغرى فلما فيه من تسويل العبد الى الطاعة وابعاده عن المعصية ما لم يزح الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى حصول

الامتثال

الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة والجواب عنها اما اولا فبان العلم والظن شركان فيما ذكر اذا كان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض فيما
نظن ويكون المكلف في مقام العمل عالما بالتكليف فاطلاقه بنعم لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لو بما امكن الفسك به فيما ذكر
فظهر فساد ما قيل انه مع كون المسئلة ظنية لا كون على ترتب الثواب والعقاب ليكون ذلك طريقا الى الاعلام والافهام نظرا الى وضوح ترتب
الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية لقيامها مقام الواقعية بل قد يقال بانا نلتزم الثواب والعقاب على مقدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع او لا
واذا امكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبانا نمنع من كلية الكبرى ان لم نقل بوجوب اللطف
واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام عليه السلام المذكور قطعا ومع اهمال النفس المانعين من تمكنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه
مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون البناء على الظن في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى الائمة عليهم السلام من قبيل ذلك بل يمكن ان يكون ذلك
من اوفر وجوه ان لم نقل بسبل العلم انما جاء من جهة تمهيد الامامة وخفاء طرق الاحكام فيكون الامر من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف
بالعلم لطفا محل منع بل قد يقال بان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكاليف هو اللطف لا انه لطف التكليف بخصوص العلم
بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين الاخذ بعدة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه عند
ومنها ان الظن مدار كما ستعرفه عليه جار به على وجوه منضبطة فلا يكون الاحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب
اختلاف الاداء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدارا للتكليف سيما بالنسبة الى عامة الانام الى القيام قيامه ويوهنه ان ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا
بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق واما اذا قلنا بكون المناط هو الاخذ بظنيات خاصة والعمل بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار
فلا مضافا الى ان ذلك وجه استحساني لا يصلح حجة لتاسيس حكم شرعي واي مانع من اختلاف التكاليف بحسب الطرق الشرعية على اختلاف الظنون وان كان
الحكم الواقعي امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن واطاعة الحروب وسفك الدماء ونحوها
فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وقد ذكر من شبهات العامة في الاعتراض على سلفهم من وجوه الطعن في الاسلام من اثارة الحروب
وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها ويدفعه ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المقرر في الشريعة لا يفضي الى شيء من ذلك
بل نقول انها مانعة من الانضباط لكيت وكيت الوجوه العلمية وحمل الاجتهاد مع وضوح فساد الشرع عفوا الاقدام او لمثل هذا الفساد لا يقتضي بعثا
الرجوع الى الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في ذلك الاستناد كيف وهي بانفسها مانعة لهم بقطع كل منهم بشرعية ما يأتي به من الفساد مضافا
الى اتفاق الفريقين على جواز العمل بالظن في الجملة بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على ذلك دون
نفس الاحكام الشرعية والعمدة في العامة عن سلفهم انما هو بالنظر بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لاقتضى بعدم جواز الرجوع الى الظن في ذلك
ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لا يتناله على الاستنباط الا من الخفية وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط احكام المسئلة وهي ايضا من
الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناط الاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح لزوم الاخفاء في ذلك شيء من ذلك عند
المجتهد والعامي لعين وظيفة الرجوع الى الادلة فالاولى ربط الخفاء وجوه الاستنباط لذلك وعلم يكونه من يقلده بالفاء درجة الاجتهاد يحصل
بالرجوع الى اهل الخبرة او بغيره مما يجيء الاشارة اليه فنقض الملكة وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق امر ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من
الملكات مضافا الى جريان ذلك على طريقة الاخباريين ايضا فلا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار
والجمع بينها والتفكر من رد الفروع الى الاصول وفي ذلك ايضا من الامور النفسية الغير الظاهرة ما لو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقين
المسئلة الثانية انهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة الى اجتهاده في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول
الى ان ينساه او يتغير رايه عنه فجوزه الاقناء باجتهاده السابق في الوقايع المتاخرة من غير حاجة الى اجتهاد اخر على اقوال ثالثها التفصيل
بين نسيان دليل المسئلة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميد وحكي القول به عن الامام
والامدي وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية وابعدها التفصيل بين ما اذا قرب
قوة في الاستنباط لكثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثاني وقد نفى عنه البعد الزبدة ومال اليها
فاضل الجواد في شرحه واحكى عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا وقد احتجوا عليه
بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب به من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب
بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرة هو وجوب الاتيان مرة اخرى يحتاج الى قيام دليل عليه عدا ما دل على وجوب اصل الاجتهاد وحيث لم يقم
دليل اخر عليه يقتضي ذلك بالاجزاء بالمرة الاولى وغاية ما يتخيل احتمال وجوب التجديد امكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق
وهو مع عدم قيام دليل على نفسه من الحكم مدفوع بالاصل على انه لو كان ما قضا بالحكم جزمي بالنسبة الى المراعاة مع انه لا يجب تكرار النظر
بالنظر اليه بالاتفاق ثالثها انا نقول بوجوب تجديد النظر موجب العسر العظيم والحرج الشديد المنفي في الشريعة نظرا الى شيوع تغير الوقايع
سيما فيما يبتلي به العلماء وجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكر فاوجبها جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل
مجتهد عن المسئلة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف من الافتاء في غير المرة الاولى بل ربما اخذ بما افتى به اولا من غير تامل اصلا
وتمسك بما يستدل له اية باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان مقتضيه ما دل على ذلك هو جواز الرجوع الى كل منها فالاخذ بما يدل

عليه من غير حاجة الى البحث عما يعارضه خرج من ذلك ما اذا كان الرجوع اليه قبل البحث من الادلة والاجتهاد في تحصيل حكم المسئلة فظن الاعادة فلا
وجوب لاستفراغ الوسع بملاحظة الادلة فيقع غير تلك الصورة مندرجا تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زاده القوة او سهل الاحاطة
من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان ما فيه دليل على الاكتفاء بحجة الاستدلال بمجرد الرجوع الى الادلة
المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك من المدعى على ان لقائل قيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك
الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم الوجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضا مضافا الى ان ذلك لا يوافق القول
بحجية الظنون الخاصة حيث انه اقيم الدليل على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل
الوسع والاجتهاد في تحصيل الادلة فح يبقى الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واحد او يكفي باجتهاد واحد للجميع و
كيف هنا لك ما يدل على الثاني لو لم نقم بامتناع الوجه الاول فغاية ما يرد على الاول بان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل
شرعي ولو ظاهر عموم او اطلاق على خلافه فلذا لا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والاطلاقات وح نقول ان قضية العمومات
والاطلاقات الدالة على عدم جواز الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع اليه والعمل به في شئ من الاحوال والازمان خرج ذلك عن ظن المجتهد
المطلق بالنسبة الى الاثناء الحاصل عقيب الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فما الاجماع عليه وقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ
به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاه بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث
هو مع عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه لوضوح انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال على العلم دون الظن كما مر في الاشارة
اليه فاذا اقتضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كان في المقام اذا معارضة اذن بينه وبين تلك الاطلاقات حيث انها لم تدل الا على عدم جواز
الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على عدم حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال
في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تامل وعلى الثاني
ان جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع
اذ لا دليل على جواز الحكم ح عند تجدد الواقعة من غير تجديد النظر وعلى الثاني انه ان سلم فانما ينفي وجوب تجديد النظر مطلقا دون القول بالتفصيل
ومثله يرد على الرابع ايضا لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسئلة او زيادة القوة وزيادة ظاهرة يحتمل بسببها عثورها على دليل اخر
او استدراك وجه اخر للاستنباط حجة القول بوجوب تجديد النظر مطلقا نعم يحتمل ح تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما يتفق في كثير من المسائل
الظنية ومع الاحتمال المذكور لا بقاء للظن فلا بد ثانيا من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ودفعه اولا النقض لقيام الاحتمال المذكور
قبل اثنائه في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر بالنظر لنسبته اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه الخصم وهو الظاهر
من ملاحظة كلماتهم وثانيا بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظن وهو ظاهر جدا قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور
بالاطلاقات المانعة عن العمل بالظن حيث عرفت بانه ح يتوقف دفعه على اثبات الجواز بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد
النظر الى ان يثبت خلافه حجة القول الثالث العمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة تذكر الدليل لما دل على حجية
ذلك الدليل وجوب الاخذ بمقتضاه فيبقى الباقي تحت دليل المنع وايضا من لم يذكر دليل المسئلة لم يكن حكمه فيها مستندا الى الدليل فيكون
محظورا لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم للواقعة الاولى
بالنسبة الى سائر الوقايع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين تسمية الدليل وتذكره
اذ المفروض خصوصية الدليل واما كون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية فالمفروض عمله به وهو كاف في جواز الاخذ به وان قلنا بان العلم
الثابت بحجية تلك الادلة نظر الى تلك الملاحظة بالنسبة الى تلك الملاحظة بالنسبة حكم الواقعة الاولى دون غيرها فلا فرق ايضا في عدم
جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم اذا لم يذكر استناد الحكم الى الدليل بان
احتمل عدم استناده الى الدليل راسا واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالا لكن لم يذكر تفصيل الدليل كما هو المفروض في المقام فلا يضر
الحكم بحكما بغير دليل لوضوح كونه حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يذكر حين الحكم دليله كيف ولو كان ذلك مانعا عن
الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعا عن الاعتماد عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به ظاهرا حجة القول الرابع
ان من يرى القوة مكثرة الاطلاع والممارسة والاقتدار على استنباط وجوهها الدلالة قاض بقوة احتمال اطلاعه على ما لم يطلع عليه في المرة
الاولى فلا يبقى لظن بعجزه ما حكم به اولا ويمكن ان يستدل له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا يقدم
تقليد الافضل على تقليد المفضول فيكون ظنه الحاصل من الاجتهاد الثاني هو المنع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد لتحصيله من تجديد
الاجتهاد له ويرد على الاول ان مجرد مزيد القوة لا يقضي بذلك كيف وقد من البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بزيادة
القوة وانتهائها بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهم الحكم سيما اذا تذكر تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة
ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم اطلاق القول بوجوب تجديد النظر مع زيادة القوة والذكاء يقتضيه
التحقيق في المقام ان يقال ان الاثناء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير نزاع منه او مع النزاعي مع استحضاره الدليل المسئلة و

واستقصائه فيحتمل ايضا عدم تغييره وايسر مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او عدمه بان يكون ناسيا للدليل او يحتمل تجديد
وايسر بتجديد النظر فان كان الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسئلة فالظاهر لا يتجه للمقلد عدم توقفه على النظر الجديد
اذا المفروض وقوع الافتاء المذكور عقيب النظر والاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول اذ لا يعقل ما هو من تعاقب فتاوى وجديدة الاجتهاد لاحد
وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا به مع انقلابه رايه بالنظر الجديد فكانه مما لا يبقى الخلاف فيه ولا يبعد جريان ذلك
فيما اذا قطع بعدم انقلابه رايه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل وان عثر على معارض للدليل الذي اعتمد عليه اولا بعض الوجوه
الدافعة للاستدلال ونحو ذلك فالدليل لظاهر الادلة ما مر في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح سيما اذا تراخى افتاؤه الاجتهاد ولو بالنظر
الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المدعى فلا يصح حكمه في تلك الحالة دون الحالة الثانية فلا يصح
الحكم قبل اعادة النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا خلاف فيه ايضا وان تراخى افتاؤه عن النظر الاول من غير ان يعرض
له ما يعارض دليله على المسئلة ولعل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر فيحتمل وجوها للواقعة الثانية الوجوه المذكورة اجودها
القول بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم امر لا كلام ظاهرا في جواز
رجوع المقلد على تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه من الحكم وهو لا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتاخرة من غير اختصاص لها
بالواقعة الاولى والا فمنه المقاربة لزمان اجتهاده اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزم تجديد النظر
والاجتهاد ثانيا للواقعة المتاخرة كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى بالظهور وكون رجوعه الى ظن المجتهد مرجع حجية قول المجتهد فلو لم يجز
له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك الظن حجة في شانه لوجب عليه تجديد النظر لم يجز لمقلده البناء على فتواه السابق ووجب عليه
الرجوع ثانيا الاستعلام ما يؤدي اليه نظره الثاني ولم نقف الى الان على من اوجب عليه ذلك وقال بعدم بقاء الاجتهاد الاول في شئ
بعد طول المدة بالنسبة الى الوقايع المتاخرة بل ظاهر كلامهم الاطباق على جواز الحكم على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة
في المقام فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا علم استناد المجيب الى الراي والقياس او شك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدم
الوجوب في غيره وهو وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا الظاهر اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز اعلامهم
بذلك مع وثاقة الواسطة ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتاخرة ويؤيده ما مر من لزوم العسر
الحرج والقول بالفرق بين نسيانه دليل المسئلة وتذكره لها مما لا يظهر لوجه يعتمد عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخر
نعم لو كان الامر بحيث لم ينفع منه وثوق المجتهد بما افتى به واوجبه ازالة المسئلة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر لتحصيل
الوثوق والاطمينان والظاهر بين ذلك بالنسبة الى فتواه الاولى ايضا اذا تخلل فصل بينه وبين زمان الاجتهاد مع خروجه عن محل الاجتهاد
على ما هو ظاهرنا وبينهم والحاصل انه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب
تجديد النظر واما انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق او لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه اولا من المداولة بحيث يضطرب
ويتزلزل في كون ما ادركه هو مقتضى الادلة فلا يبعد حينئذ وجوب التجديد سيما اذا لم يسق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذا الصور عن محل
البحث بناء على ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد وعلى الصفة التي يطلب بين الاجتهاد بان يطمئن كون ذلك مقتضى الادلة ويحسن من نفسه
العجز عن تحصيل غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك اخيارا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم القول
على من ذهب اليه اذ لا اجماع على خلافه هذا وربما يتخرج على هذه المسئلة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك بتكرر
الحاجة او لا كما اذا اجتهد في طلب القبلة لصلوة مخصوص اخرى او طلب الماء للتيمم مرة فاحدث ثم اراد ان يتيمم اخرى او فكما اذا شاهد عند
الحاكم لقبول شهادته في واقعة اخرى ونحو ذلك فظاهر بعضهم الوجوب لتكرار هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدم
بناء على عدم وجوبه هناك والاظهر انتفاء الملازمة بين الامرين والمتبع هو ما يقتضيه الدليل بخصوص كل من تلك المقامات
المسئلة الثالثة اذا حكم المفتي بشئ ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني سواء كان قاطعا اولا بالحكم ثم ظن خلافه او
بالعكس لو كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة او متفقين وسواء كان اقوى نظرا او وسع باعا حال اجتهاده الاول وبالعكس وتساوي
حالة الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاولى مطلقا بلا خلاف ظاهر في شئ من المقامين بل قد يدعى
الاجماع على الامرين نعم في شرح المبادي اذا اجتهد في مسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ثم اجتهد في تلك المسئلة فاداه اجتهاده الى غير ذلك الحكم
فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا
انتهى وظاهره دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غريب اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه
بالحكم الثاني لجواز رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وقد يزال الصادة على تعين اخذه بالفتوى الثاني ان اداه الرجوع اليه اذ الفرض
بيان عدم جواز اخذه بفتواه الاولى او بمجرد الوجوب على الخبري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد من حكمه الاول ويتخرج بين الاخذ بفتواه
الثاني او الرجوع الى غيره على ما كان مكلفه في ذلك قبل تقليده فيه ويظهر من الفقيه الاستاد قدس سره احتمال الفرق بين ما اذا كان عدول
المجتهد من فتواه الاول على سبيل القطع او الظن فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو الاقوى

قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق على عدلها كان عليه اولا الى ما صار اليه اخيرا وان كان ظنيا كان الاقوى ذلك ايضا وان لم توجب قضاء ما عمل اولا واعادته وكان الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد عدوله عنه يكون حكما بفساد ظنه الاول فتضيه الرجوع اليه ترك الاخذ بحكمه الاول بمقتضى الادلة الدالة على ظاهرا وقد عرفت الحال فيما حكي من الاجماع فالوجه المقابل الاقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام من قلده برجوعه ام لا قولان نظاهر جماعة في فرد واحد من تركه وجوب ذلك وظاهر المحقق عدمه حيث جعل التعريف اولى وهو الظاهر من السيد العميدي حيث جعله ايق واحق للاول بان المقلد انما عمل في المسئلة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو استمر ليقى عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روى عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وذاكروهم فذكروا وجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك قال مسئلنا اصحابي فذكروا وانت خبير بان ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته ودلالته على رجوعه وعلى كون الاعلام على سبيل الوجوب لا حجة فيه وعلى ما ذكر من لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت فنوقع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم حقيقيا عن المستند ولذا يحكم بصحة اعمال الحرج الثاني الاصل السالم من المعارض لبطلان حجة القائل بالوجوب لزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وظاهر السيرة المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام شيوع تجدد الاداء مع عدم تعرضهم للاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهدين وتنفرهم عما يفتون به من احكام الدين اقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان يقال ان الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد او من المقلد كما اذا حكم العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهادته في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف ما حكم به او بظنه ذلك ويترجح ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون موطن الاجتهاد او غيرها من المسائل الاجتهادية وعلى كل حال فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وجرى عليه بعد ذلك او يعلم بعدمه او لا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع ذلك في صورة علم بعمل الغير به هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف الى ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه وارجاعه عن ذلك وجواز عمله بالحال لا يقضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جعله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع الا ترى انه لا يجوز الاكتفاء بوجوب الاعلام في كثير من صور المسئلة كما اذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تيقن ان الامر على خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا علم باشتباه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لم يجب الاعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكم المجتهد حكم ظاهري كما سيأتي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا بعد بلوغ الخبر فيكون عدولا حينئذ بالنسبة اليه ويمكن القول بعدم وجوب الاعلام الا انا لظن خلافه اذا المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في ظن الشرع هو ما ظنه المجتهد والمفروض صيرورة ظنه الاول كالمعلوم خلافه فيجب عليه اعلامه بذلك على نحو تظافرت من مواردها الجمل حسبما اشرنا اليه وجوب عمله بذلك لكونه هو المظنون عند المجتهد فعلا لا الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به الزمان السابق وجعله بعد وله عنه بون بين الاعتبارين وعدم وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني ولا تنقل بهذا وان علم عدم الاخذ به والظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء الباعث عليه وعجز اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام ولما مع جعله في الحال النفي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط لاحتمال الحذر فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطا من جهته اذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما الاصل فقد عرفت واما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جعله بعلمه به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا التوقف على العلم بمخالفة المقلد الى تلك المسئلة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى دون الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبا حتى يلزم العسر والحرج ومن ظاهر ما في السيرة دعوى اذ غايتها صورة العلم بالامرين غير وافية بما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا وجوبه مع علمه بعمل المقلد بفتوى السابق غاية ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى ظهر مما قررنا ان الحكم بعدم وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الاعلام فاضل ليس على ما ينبغي بل الظاهر انه اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيما اذا كانت المسئلة قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسئلة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه بالحال فلا يخلو عن اشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم وضوح مستند فتوى المجتهد حال نظره بالحكم بعد رجوعه عنه اذا لم يضم اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه انتهى ولو سلم قيام السيرة في المقام اولزوم الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة فتأمل

بقي الكلام في المقام في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه فهل يحكم بصحتها بعد العدول عنها اولا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاولى اما ان يكون في العبادات او المعاملات او في العقود والايقاعات او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يكون المسئلة بقطع المفتي بفساد فتواه السابق او بظنه او يتردد فيه وعلى كل حال فاما ان يكون المسئلة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان يراد معرفة حال

العمل الاول

العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فقول ان كانت المسئلة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فسادها الى ان يرى الافعال الواقعة على مقتضى
الاول لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع من غير فرق في ذلك بين العبادات او المعاملات والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره واستنباط الحكم كما مر الاشارة
اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده اذا رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسئلة قطعية واما اذا رجع اليه من يعتقد كونها اجتهادية فحكم بصحة ما فعله حرى به
ولا يلزمه الرجوع الى المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى وتوقع عباداته على مقتضى الامر كما يقتضي بصحتها الكون الامر ظاهرا صار فاهو لا
يقتضي الاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلافه وافتى به او قرر فيه مع قضاء اصول الفقاهة عند مخالفة فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهادية
بالفتيا الى مذهب المستفتي في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلد ان رجع في ذلك اليه او الى من يوافقه في ذلك وان رجع الى من يعتقد كون المسئلة قطعية جرى عليها حكمها
المتقدم من البناء على الفساد كما انه يعلم بعدم ترتب الاثار على العقود والايقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض من قلده في ذلك اذا قطع ما يترتب على الاجتهاد
من انتفاء الاثم واما الصحة الشرعية فلا يعلم وقوعها وان كانت المسئلة اجتهادية لكن بلغ اجتهاد الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي يقتضي عليه بعضهم هو الحكم بفساد
ما اتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة والقضاء فيما يتبين غير القضاء بفوات وبدل عليه اشتراط الصوت المتقدة وهو لا يظهر وفاقا لبعض فضلاء العصر
عدم وجوب الاعادة والقضاء في المقام وفي المسئلة المتقدمة بنفي الامر بالاجزاء وعدم تكليف بغيرها ادى اليه الاجتهاد اذا المفروض بذل وسعهم في فهم المسئلة
وهو ضعيف لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه نظره ظاهرا فلا يراد منه لاحقا بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا اليه فالفعل المفروض مطلوب شرعا على
انه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع فظاهر ان ذلك قبل انكشاف الحال محكوم له في الشرع بانه الواقع كان مجزيا فبعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم باداء الواجب
عليه الاعادة في الوقت والقضاء خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فوات وسيأتي انشاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر
الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفسوخ حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الآتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة
وقد كون فتوى المجتهد باعثا على تغير الحكم بحسب الواقع والظاهر انه لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيه بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه اذا رجعوا في ذلك اليه
واما ان رجعوا الى غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جريا على ان بلغ اجتهاده الثاني الى حد الظن او تردد في المسئلة وقضى اهل الفقاهة عند خلاف
ما افتى به الاول فالمذهب عدم وجوب الاعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء ان غاية ما يفيد الدليل
الدال على وجوب الاخذ به قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور الفاضي بنفي الريب دليل على وجوب
الاخذ بالنسبة الى الفعل المتقدم فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل على مقتضاه ويكون بقاء على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ومنه يعلم الحال
بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة غير من قلده وكانت المسئلة قطعية عنده من استفتاه فافتاه بوجوب الاعادة والقضاء لزمه ذلك فان قلنا انه كما يقتضي
الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه قد يقتضي الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فانه لا مرجح عدم وجوب القضاء لعدم تحقيق الفوات واما على الاول
فلا وجه لسقوطه عنه ازمع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة باداء الفعل على الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يقتصر
الحكم بالاشتغال على امر اخر حتى يمكن دفعه بالاصل قلت بعد الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال بناء على الوجه
الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به رجح الحكم بالبراءة
ح فلا وجه للحكم بالاشتغال من حجية الظن الثاني نعم لو لم نر بالفعل على الوجه الاول فقد يقضي الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكما ان
الاول طريق شرعي فكذا الثاني فاي وجه للترجيح قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا قام بناء على الوجه الاول
حسبما ذكرناه واما الصوت المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في الظن الشرعي حتى يكون قضية الثاني توقف البراءة
عنه بالاتيان على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة بما ذكرناه الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن الثاني الا بالنسبة الى ما بعد
حصوله واما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا مرجح مع عدم حجية الظن المفروض الا لذلك الوجه المخصوص لا يبقى مجال للمعارضة بين الظنين حسبما قرر ناه واما العقود
والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه فان كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم او لا فان
على الاول فلا نص جماعة بعدم نقضه وعلل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد الفسوخ بالحكم وتقويه فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني واورد عليه بان
ومنه اللبيب بان حكم الحاكم تابع لحكم الشيخ في نفسه لا متبوع له اذ حكم الشيخ عندنا لا يتغير من حجة حكم القاضي في عدم ترتيبها
ان جواز نقض الحكم بمجرد تغيير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي تقتضي القضاء لاجلها فالمقتضي ...

الى هنا بخط قلم المصنف اعلى الله مقامه وقد فرغ من كتابة هذا الشرح
الشريف المتعلق المنيف على معالم الاصول المسمى بهداية
المسترشدين تصنيف العالم العامل الفاضل
الكامل المحقق المدقق اعلم العلما
العلامة الفقيه الاوحدي
الشيخ محمد تقي
١٢٤٩

وانا العبد العاصي كلبعلي ابن العباس القرويني الافشار رضي الله عن سيئاتهما

قد
وفق جمع
من الاشراف والابجاد
بتوثيق الملك الوهاب الطبع هذا
الكتاب المستطاب في هم السيد السند والوجيه
المعتمد الحري من كل شين السليم
وذوي المحاسن المفاخر المطاع
الشيخ موسى الفريد
في امر الطبا

والبعيد
في ملك الصناعة
الصانع الماهر السيد قبرة
الساكنين في بلدة الطهران
صانها الله تعالى عن كافة
الحدثان بمحمد وآله
الذين هم بحثا عما
افقه الملك
المنان

١ ــ فى معنى الفقه لغه واصطلاحا ·
٦ ــ فى معنى الاطراد والانعكاس ·
١٢ ــ فى بيان الحد بالمعنى العلمى لأصول الفقه ·
١٤ ــ فى موضوع علم الأصول ·
٢٩ ــ فى بيان تقسيم الوضع والموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع ·
٣٦ ــ فى المعنى الحرفى ·
٣٥ ــ فى وضع المركبات ·
٣٨ ــ فى المعنى الحقيقى وعلاماته ·
٧٣ ــ فى ان وضع الالفاظ للامور الخارجيه او الصور الذهنيه ·
٨١ ــ فى البحث حول المشتق ·
٩٠ ــ فى الحقيقه اللغويه ·
٩١ ــ القول فى الحقيقه الشرعيه ·
٩٢ ــ فى تقسيم الموضوعات الشرعيه ·
٩٣ ــ بيان المراد من الشارع ·
٩٩ ــ الكلام فى الصحيح والأعم وفى تحرير محل النزاع ·
١٠١ ــ فى بيان ادله القول بالصحيح ·
١٠٥ ــ حجه الأعمى ·
١١٣ ــ ثمره النزاع فى المسأله ·
١١٤ ــ الكلام فى المشترك ·
١٢٩ ــ المطلب الثانى فى الأوامر والنواهى ·
١٣٩ ــ فى بيان معنى الأمر ·
١٣٢ ــ فى اعتبار العلو او الاستعلاء وعدمه ·
١٣٦ ــ المقام الثانى فى ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا ·
١٥٤ ــ فى الجمله الخبريه المستعمله فى الطلب ·
١٥٤ ــ فى الامر عقيب الحظر ·
١٦٦ ــ فى تداخل الاسباب ·
١٧٣ ــ فى بيان ان الامر هل يدل على الوحده او التكرار ام لا ·
١٧٣ ــ فى تفسير الاقوال ·
١٧٤ ــ فى بيان الثمره
١٧٥ ــ في التخيير بين الاقل والاكثر وبيان جوازه ووقوعه ·
١٧٦ ــ فى ادله القائلين بوضع الصيغه لمهيه اللابشرط ·

٣٢ ١٧٨ ـ فى بقيه الحجج ·
٣٣ ١٧٩ ـ بقيه حجج القول بالتكرار ·
٣٤ ١٨٠ ـ حجج القائلين بالمره ·
٣٥ ١٨٠ ـ بقيه حججه ·
٣٦ ١٨٠ ـ هل الامر المعلق على الشرط او الصفه يفيد تكراره بتكرر الشرط والوصف ام لا ·
٣٧ ١٨٢ ـ تحقيق الحال فى الامر بالقياس الى دلالته على الفور او التراخى وعدمه وتحرير محل النزاع فى ذلك ·
٣٨ ١٨٢ ـ اول الكلام فى تحقيق محل الكلام ·
٣٩ ١٨٢ ـ فيما يراد بالفور ·
٤٠ ١٨٢ ـ فى ان القول بالفور ينحل الى اقوال عديده واختلافهم فى تفسير الفور وغير ذلك ·
٤١ ١٨٣ ـ القول الثانى ·
٤٢ ١٨٣ ـ فى بيان الثمره بين الاقوال ·
٤٣ ١٨٤ ـ حجج القائل بالطبيعه ·
٤٤ ١٨٤ ـ فى الجواب عن الايراد المعروف اى ماهو المقرر عند النحاه من دلاله الفعل على احد الازمنه واختصاص الامر بالحال ورفع التنافى ·
٤٥ ١٨٥ ـ الرابع من الاجوبه وهو المختار ·
٤٦ ١٩١ ـ فى مقدمه الواجب ·
٤٧ ١٩١ ـ فى بيان تعريف الواجب ·
٤٨ ١٩٢ ـ فى بيان قسمى الشرط بل مطلق ما يتوقف عليه الواجب وان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه قسمان مطلق ومشروط وبيان مايراد من كل ·
٤٩ ١٩٣ ـ فى بيان اقسام الواجب من الاصلى والتبعى والنفسى والغيرى الى غير ذلك ·
٥٠ ١٩٤ ـ فى بيان ان الواجب الغيرى لا يمكن ان يترتب على تركه استحقاف الذم بلاحظه ذاته ·
٥١ ١٩٥ ـ فى بيان اقسام المقدمات وحدود بعضها ومايرد عليها ·
٥٢ ١٩٥ ـ فى انه هل الاصل فى الواجبات كونها مطلقه او مشروطه او التفصيل ·
٥٣ ٢٠٢ ـ فى بيان ما قد يستدل بها على تعلق التكاليف بالاسباب دون مسبباتها زياده عامر وما يرد عليها ·
٥٤ ٢٠٣ ـ فى ذكر جمله اخرى من ادله المانعين من وجوب المقدمه مطلقا وما يرد عليها ·
٥٥ ٢٠٥ ـ فى حجج القائلين بوجوب المقدمه وهو المختار · الدليل الاول ·
٥٦ ٢٠٦ ـ الدليل الثانى ·
٥٧ ٢٠٩ ـ تقرير آخر للدليل المذكور ·
٥٨ ٢١٠ ـ فى بيان حجج اخر للقول بوجوب المقدمه ·
٥٩ ٢١١ ـ الحجه الثانيه ·
٦٠ ٢١٢ ـ الحجه الثالثه ·
٦١ ٢١٢ ـ الحجه الرابعه ·
٦٢ ٢١٥ ـ حجه اخرى لوجوب المقدمه · ٢١٥ ـ حجه القول الرابع ·
٦٣ ٢١٦ ـ فى تحقيق الحال فى امور مهمه تذكر تذييلا للمسئله ·
٦٤ ٢١٧ ـ فى بيان انه هل يتصور وجوب المقدمه قبل وجوب ذيها ·

٦٥ ٢١٩ ـ فى بيان عدم اختصاص وجوب المقدمه بالموصله منها وبيان الخلاف فيه .
٦٦ ٢٢١ ـ فى تحقيق الحال فيما يتوقف اداء الواجب به . (٣)
٦٧ ٢٢١ ـ فى المسئله المعروفه اعنى الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده او لا .
٦٨ ٢٢٢ ـ فى تحرير محل النزاع .
٦٩ ٢٣٠ ـ فى بيان ماهو العمده مما استدل به لدلاله الامر بالشىء على النهى عن ضده الخاص .
٧٠ ٢٣٠ ـ فيما استدل لنفى كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد .
٧١ ٢٣١ ـ فيما يرد على احتجاجهم الثالث .
٧٢ ٢٣١ ـ الوجه الثانى من الوجوه التى اورد على الحجه السالفه لاثبات دلاله الامر بالشىء على النهى عن ضده الخاص .
٧٣ ٢٣٣ ـ فى تقرير شبهه الكعبى .
٧٤ ٢٣٣ ـ فيما يجاب عنه .
٧٥ ٢٣٩ ـ فى بيان انه هل يجوز اجتماع الغيرى مع الحرام كالتوصلى .
٧٦ ٢٤٠ ـ فى بيان الفرق بين سقوط الواجب واداءه .
٧٧ ٢٤٣ ـ فى بيان الثمره المتفرقه على الخلاف فى المسئله وذكر ماهو الحق من عدم تفرعها عليه .
٧٨ ٢٤٤ ـ فيه ذكر كلام شيخنا البهائى فى تبديله عنوان المسئله وما يرد عليه او يورد .
٧٩ ٢٤٥ ـ فى بيان ما اورده صاحب الوافيه على شيخنا المتقدم ذكره والمبالغه فى رده .
٨٠ ٢٤٦ ـ الامر الثانى من تتميمات اصل المسئله يذكر فيه بانه الامر بالشىء على وجه الوجوب لا يقتضى عدم الامر بضده على وجه الاستحباب .
٨١ ٢٤٦ ـ الثالث منها .
٨٢ ٢٤٦ ـ الرابع منها .
٨٣ ٢٤٧ ـ فى تحقيق الحال فى سائر اقسام الواجب التخييرى والكفائى والموسع .
٨٤ ٢٤٧ ـ فى التخييرى .
٨٥ ٢٤٧ ـ بيان الاقوال فيه .
٨٦ ٢٤٨ ـ القول الثانى فيه .
٨٧ ٢٤٩ ـ القول الثالث فيه .
٨٨ ٢٤٩ ـ القول الرابع فيه .
٨٩ ٢٤٩ ـ القول الخامس فيه . ٢٤٩ ـ فى تفصيل ما استدل به للاقوال .
٩٠ ٢٥٠ ـ فى بيان احتجاج القائل بكون المكلف به احدها لا بعينه وما يرد عليه .
٩١ ٢٥٠ ـ هذا هو الدليل الثانى للقول المذكور .
٩٢ ٢٥٠ ـ فيما يمكن ان يحتج به للقول الثانى .
٩٣ ٢٥١ ـ دليل القول الرابع .
٩٤ ٢٥١ ـ فى تنبيهات المسئله .
٩٥ ٢٥٣ ـ فى التخيير بين الاقل والاكثر .
٩٦ ٢٥٣ ـ بيان الاقوال فيه .
٩٧ ٢٥٥ ـ فى بيان انه هل اتصاف احد فردى الواجب التخييرى بالاستحباب بأن يكون واجبا تخييريا مندوبا عينيا . وان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهى .

٩٨ ٢٥٦ ـ هل يجوز حصول التخيير فى التحريم كما فى الواجب ، فيه خلاف ٠
٩٩ ٢٥٦ ـ فى تحقيق الحال فى الواجب الموسع٠
١٠٠ ٢٥٩ ـ تحقيق الحال فى ان العزم على الفعل فى الواجب الموسع ، بل الواجب بدلا ، وعلى تقديره ما المبدل منه له فهل هو نفس الواجب أو شئ آخر ٠
١٠١ ٢٦٠ ـ احتجاجات اخر للقول بان الحال فى الواجب الموسع بالنسبه الى الزمان كالواجب المخير بالنسبه الى الافراد ٠
١٠٢ ٢٦١ ـ الوجه الاول ٠
١٠٣ ٢٦١ ـ الوجه الثانى ٠
١٠٤ ٢٦٢ ـ الوجه الثالث ٠
١٠٥ ٢٦٢ ـ الوجه الرابع ٠
١٠٦ ٢٦٣ ـ فى تذييلات المسئله فى ان الواجبات الموسعه تتضيق بظن الفوت ٠ وان كلف ذلك بسبب الظن بتضييق الوقت ٠ وذلك بخلاف ما اذا ظن بخروج الوقت فيحكم بالبقاء استصحابا ٠
١٠٧ ٢٦٨ ـ فى تحقيق الحال فى الواجب الكفائى ٠
١٠٨ ٢٦٨ ـ فى تعدد الاقوال وبيان المراد فى كل منها ٠
١٠٩ ٢٦٨ ـ القول الثانى ٠
١١٠ ٢٧١ ـ فى ادله القول الثانى ٠
١١١ ٢٧٢ ـ فى تنبيهات المسئله ٠
١١٣ ٢٧٦ ـ فى تعريف الدلاله ٠
١١٢ ٢٧٧ ـ فى بيان اقسام الدلاله ٠
١١٤ ٢٧٧ ـ فى تعريف المنطوق والمفهوم ٠
١١٥ ٢٧٨ ـ فى بيان انقسام المنطوق الى صريح وغير صريح ٠ وان المطابقه التضمنى والالتزام اى منها داخله فى الاول ، واى منها داخله فى الثانى ٠
١١٦ ٢٧٨ ـ فى بيان المدلول التضمنى وان عدهم التضمن من اقسام الدلاله وما يراد به ٠
١١٧ ٢٧٨ ـ فى بيان المجازات هل تندرج فى المنطوق الصريح او فى غير الصريح وان الاظهر اندراجها فى الاول
١١٨ ٢٧٩ ـ فى بيان اقسام الدلالات المعدوده من المنطوق الغير الصريح وانه ينقسم الى ادله الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشاره ٠
١١٩ ٢٨٠ ـ فى اقسام المفهوم ٠
١٢٠ ٢٨٠ ـ فى اقسام مفهوم المخالفه ٠
١٢١ ٢٨٠ ـ فى تحقيق الحال فى مفهوم الشرط ٠
١٢٢ ٢٨٧ ـ فى بيان امور مهمه بذكر تذييلات للمسئله ٠
١٢٣ ٢٨٧ ـ فى بيان اختلافهم فى ان دلاله المفهوم فى المقام هل هى من قبيل التضمن او الالتزام او انها عقليه غير مندرجه فى الدلاله اللفظيه ٠
١٢٤ ٢٩٠ ـ فى تفصيل الكلام عموما وخصوصا ٠
١٢٥ ٢٩٠ ـ تحقيق حال المفهوم من حيث العموم والخصوص ٠
١٢٦ ٢٩١ ـ فيه تفصيل الكلام فى انه لو كان المنطوق مقيد بقيد اعتبر ذلك القيد فى المفهوم ٠

١٢٧ ٢٩٣ ـ تفصيل الكلام فى مفهوم الوصف ·

١٢٨ ٢٩٤ ـ فيه تفصيل المقام ·

١٢٩ ٢٩٤ ـ فى بيان امور توهم بسببها انه لابد وان تكون حجيه مفهوم الوصف اتفاقيا ، لكون الاتفاق فيها قاضيا بالاتفاق فى حجيه ذلك المفهوم ·

١٣٠ ٢٩٥ ـ بيات الاقوال فى المسئله ·

١٣١ ٢٩٥ ـ ادله القائل بنفى الحجيه الذى هو المختار ·

١٣٢ ٢٩٧ ـ ادله القائل بالحجيه وما فيها ·

١٣٣ ٢٩٨ ـ فى ساير أدلتهم · ٣٠٠ ـ فى مفهوم الشرط ·

١٣٤ ٣١٦ ـ فى النواهى ·

١٣٥ ٣٣٩ ـ المطلب الثالث فى العموم والخصوص وفيه فصول فى الكلام على الفاظ العموم ·

١٣٦ ٣٤٣ ـ المعرف بلام الجنس ·

١٣٧ ٢٤٣ ـ تعريف علم الجنس ·

١٣٨ ٣٨١ ـ المطلب الخامس فى الاجماع ·

١٣٩ ٣٩٢ ـ فى ان حجيه الظن بخبر الواحد هل هى من مسائل الكلام او الاصول ·

١٤٠ ٤٠١ ـ حجه القول على حجيه مطلق الظن ·

١٤١ ٤١١ ـ الدليل الثانى على حجيه مطلق الظن ·

١٤٢ ٤٢٢ ـ التسامح فى ادله السنن ·

١٤٣ ٤٢٧ ـ القول فى النسخ ·

١٤٤ ٤٣١ ـ المطلب الثامن فى الادله العقليه ·

١٤٥ ٤٣٣ ـ البحث الاول : فى التحسين والتقبيح العقليين ·

١٤٦ ٤٤٢ ـ البحث الثانى : فى العقل وصحه الاعتماد عليه ·

١٤٧ ٤٤٤ ـ فى اصاله النفى ·

١٤٨ ٤٤٤ ـ فى اصاله البراءه ·

١٤٩ ٤٦٠ ـ ذكر الادله الداله على المنع بالاقدام فى الشبهه المحصوره ·

١٥٠ ٤٦٣ ـ فى الاجتهاد والتقليد ·

١٥١ ٤٧٩ ـ فى شرعيه الاجتهاد ·

١٥٢ ٤٨٦ ـ فى وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه ·

****

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